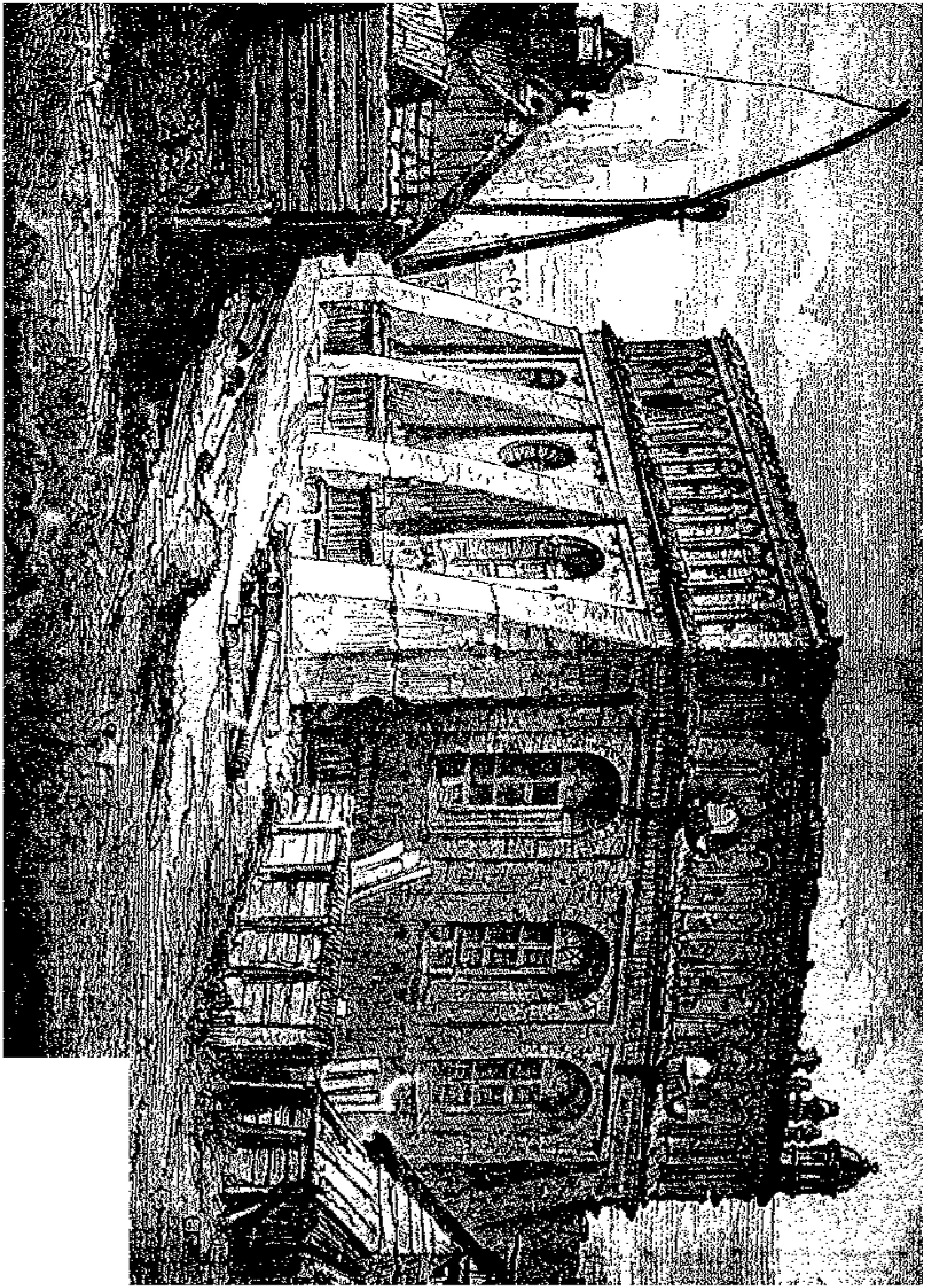
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

عبد الوهاب المسيرى

دار الشروق



الغلاف الداخلي :

المعبد/ القلعة في لتسك . كان أعضاء الجماعة اليهودية موضع كراهية الجماهير لأنهم كانوا يمثلون النبلاء الإقطاعيين البولنديين في أوكرانيا ، ويستغلون شعبها لحساب هؤلاء النبلاء . ولهذا السبب كان عليهم أن يعيشوا في حالة تأهب دائم ، خوفاً من هجمات الفلاحين وفرسان القوزاق ، فاكتسبت حياتهم طابعاً عسكرياً تبدى بشكل مثير في المعبد/ القلعة .

اليهود
واليهودية
والصهيونية

الطبعـة الأولـى
١٩٩٩

رقم الإيداع : ١٥٥٦٠/٩٨
الترقيم الدولي : ISBN: 977 - 09 - 0515 -1

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

موســـوعة

اليهود واليهودية والصهيونية

نموذج تفسيري جديد

عبد الوهاب محمد المسيري

٣

دار الشروقـــ



المجلد الثالث

الجماعات اليهودية

التحديث والثقافة

كارل ماركس ـ ألبرت أينشتاين ـ
سيجموند فرويد ـ آرثر ميللر ـ
فرانز كافكا ـ وودي ألين ـ
هنري كيسنجر.

يضم المجلد الثامن دليلاً لاستخدام الموسوعة («آليات الموسوعة») ومفتاحاً للمفاهيم والمصطلحات («تعريفات المفاهيم والمصطلحات الأساسية [مرتبة موضوعياً]») ، وثبتاً تاريخياً بأهم الأحداث الإنسانية وتلك التي تخص الجماعات اليهودية وفلسطين. كما يضم المجلد فهرساً موضوعياً شاملاً بكل المجلدات والأجزاء والأبواب والمداخل ، وآخر ألفبائي عربي ، وثالث ألفبائي إنجليزي.

المحتويات

الجزء الأول : التحديث

الجزء الثاني : ثقافات الجماعات اليهودية

الجزء الأول

التحـــديـث

١
من التحديث إلى ما بعد الحداثة

البروتستانتية (القرنان السادس عشر والسابع عشر) ـ عصر النهضة (القرنان السادس عشر والسابع عشر) ـ عصر الاستنارة (القرن الثامن عشر) ـ الرومانسية والعداء للاستنارة (القرن التاسع عشر) ـ الجماعات اليهودية في عصر ما بعد الحداثة (القرن العشرون)

البروتستانتية (القرنان السادس عشر والسابع عشر)

Protestantism (Sixteenth and Seventeenth Century)

ثمة علاقة وثيقة بين البروتستانتية من جهة والعقيدة اليهودية والجماعات اليهودية من جهة أخرى . ولعل من أكثر العناصر أهمية شكل الحلول في كل من البروتستانتية واليهودية . فبدلاً من الحلول الفردي المؤقت المنتهي (في شخص المسيح أو في الكنيسة ، جسد المسيح) نجد أن الحلول يكون في الشعب أو الجماعة ، وهو حلول مستمر تنجم عنه حلولية ثنائية صلبة . ويمكن ، انطلاقاً من هذا ، عقد مقارنة بين العقيدتين لنكتشف بعض نقاط التشابه بينهما (وبإمكان القارئ أن يعود للقسم المعنون «الرأسمالية والجماعات اليهودية» حيث تعرضنا لبعض نقاط الاختلاف والاتفاق) . وقد خلق هذا التشابه تربة مواتية في أوربا لتقبُّل اليهودية ، وهي تربة لم تكن موجودة في أوربا الكاثوليكية .

وإلى جانب هذا ، نجد أن النزعة الأصولية التبسيطية الاختزالية في البروتستانتية جعلت الإصلاحيين يفضلون المبادئ اليهودية البسيطة التي يستطيع القوم فهمها على تعقيدات اللاهوت الكاثوليكي . وقد أكدت البروتستانتية الجانب العبراني في المسيحية على حساب ما وسمته بأنه الجانب الهيليني أو الوثني ، وهو ما خلق تعاطفاً مع اليهود ومع الثقافة الدينية اليهودية ، خصوصاً أن الكتاب المقدَّس أصبح أكثر الآثار الأدبية شيوعاً ، فبدأ الاهتمام باللغة العبرية والتلمود والقبَّالاه .

وقد أثار اللاهوت البروتستانتي قضية شديدة الخطورة وهي قضية الخلاص . فالخلاص ليس ممكنا من خلال إقامة الشعائر المقدَّسة ، إذ أن مفتاح الخلاص أصبح من خلال النعمة الإلهية والاختيار الإلهي المستمر للبقية الصالحة . ومع تزايد أهمية الاختيار ومركزيته ، طُرح سؤال عن العلاقة بين الميثاق والعهد الجديد ، هل يفسخ العهدُ الجديد العهدَ القديم أم يُضاف إليه ؟ وهذا ما يطرح سؤالاً آخر : هل يظل اليهود شعباً مختاراً ؟

كانت المسيحية الكاثوليكية ترى نفسها «إسرائيل الحقيقية» (باللاتينية : إسرائيل فيروس Israel verus) . وكان رأي الكنيسة الكاثوليكية أن مجيء المسيح قد نقض العهد الإلهي لإسرائيل وأنهاه . فبعد المسيح لا وعد ولا اختيار إلا لمن آمن بالخلاص وسعى إليه . وباب الخلاص مفتوح لكل الناس بلا استثناء ، وعلى اليهود أن يؤمنوا بالمسيح مثلهم مثل غيرهم إذا أرادوا الخلاص . أما النبوءات الخاصة بعودة اليهود فكانت تُؤوَّل على أنها تحققت حينما أعادهم قورش إلى فلسطين . أما الفقرات الأخرى التي تتنبأ بمستقبل مُشرق لإسرائيل ، فقد كانت تنطبق ـ حسب تفسير القديس أوغسطين ـ على إسرائيل الجديدة وحسب ، أي الكنيسة المسيحية . وبعد ظهور المسيح وإنكار اليهود له أصبح اليهود إسرائيل الجسدية الزائفة والشعب المختار للعنة الإله وأصبحت اليهودية إسماً لا ديناً . ونتيجةً لذلك ، كانت الكنيسة الكاثوليكية تفصل بين العبرانيين القدامى الذين كانوا يُعتبَرون شعباً مثالياً وإسرائيل التي ورثتها الكنيسة الكاثوليكية من جهة ، واليهود المعاصرين الذين كانوا يقفون في ضعفهم وذلتهم شعباً شاهداً على عظمة الكنيسة من جهة أخرى .

كان التفسير البروتستانتي لهذه القضية جدّ مختلف إذ أكد على ديمومة اختيار اليهود رغم التناقض بين الوعد القديم بالاختيار والوعد الجديد بالخلاص . فبحسب وجهة النظر البروتستانتية ، لم يتغيَّر الميثاق . وقد فسر كالفن كلمة «الجديد» بمعنى «التجديد» . وكما أن العهد الجديد لا يحتوي على نقض لما كان قديماً ، فمحتوى الوعد واحد إنما أخذ أبعاداً جديدة ، فالوعد لم يقم بحد ذاته بل ارتبط بمفهوم الوفاء به ، أي أن الإله لم يُعط الوعد لليهود دون أن يتعهد بأن يفي به . والمسيح في نظر كالفن هو الوفاء بالعهد أو الوعد الإلهي دون نقض لما كان قبله ، وهذا ، على حد قول كالفن ، ما قال به المسيح نفسه : إنه ما جاء لينقض الناموس بل ليكمله ، وإن كلامه لن يزول حتى يتم الكل . فنعمة الإله على اليهود في رأي كالفن لا يمكن إهمالها كعمل عظيم كان في الماضي ومرّ عليه الزمن بل هو متضمَّن

في حياة الكنيسة ، أي أنه وعد أزلي . ولأنه أزلي ، فإن الماضي يشبه الحاضر ويشبه المستقبل ، وثمة استمرارية صلبة تؤدي إلى التفسيرات الحرفية . وتقوم التفسيرات الحرفية بتحويل نصوص العهد القديم وقصصه الديني إلى حقائق ووقائع (حوادث) تاريخية . كما ساد الاعتقاد بين البروتستانت بأن اليهود المعاصرين هم العبرانيون القدامى ، وهم الفلسطينيون الغرباء في أوربا الذين سيعادون إلى فلسطين عندما يحين الوقت ، ومن ثم ظهرت العقيدة الألفية الاسترجاعية وحلت محل فكرة الشعب الشاهد . وقد أدَّى هذا إلى ظهور ضرب من الفكر الصهيوني الاسترجاعي الذي يطالب بعودة اليهود إلى فلسطين .

ومما ساعد على ذلك ، نزوع البروتستانت نحو الخلط بين المقدَّس والتاريخي وبين المطلق والنسبي . فالوجدان البروتستانتي دائب البحث عن قرائن وإشارات (مادية) من الإله ، ودائم الانتظار للرؤي (أبوكاليبس) التي تتحقق داخل التاريخ ، وهذا جزء من نزعته الحرفية . وهذه الرؤية صهيونية في بنيتها ، فهي رؤية تنكر التاريخ المتعيِّن ، وتنتقل بسهولة من العهد القديم إلى فلسطين وبالعكس ، وهي تحوِّل اليهود المعاصرين إلى شعب الإله المختار ، الذي له حقوق أزلية في أرض الميعاد . ومما يجدر ذكره أن الأسطورة الاسترجاعية هي أسطورة صهيونية ومعادية لليهود في آن واحد . فهي ترى أن الخلاص لا يتم إلا بتحقيق عودة اليهود إلى وطنهم وتنصيرهم ، أي التخلص منهم عن طريق التهجير والتنصير . وما حدث بعد ذلك في الاستعمار الاستيطاني هو إقرار أن الخلاص يتم عن طريق التخلص من اليهود بتهجيرهم ، أما التنصير فلم يعد أمراً ذا بال في المجتمع العلماني الغربي الحديث .

وقد تزامن ظهور البروتستانتية وحركة الإصلاح الديني مع تزايُد النشاط التجاري الرأسمالي في المجتمعات الغربية . ويرى ماكس فيبر أن ثمة علاقة تبادلية بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية الرشيدة (فالبروتستانتية هنا هي «تهويد» للمجتمع المسيحي بالمعنى الذي استخدمه ماركس) . وقد كان اليهود جماعة وظيفية وسيطة تعمل بالتجارة والأعمال المالية مثل الربا ، وهو ما زاد من أهميتها ونشاطها في المجتمع وخروجها عن هامشه وتحركها نحو مركزه . وقد وجد اليهود المارانو ، المطرودون من شبه جزيرة أيبريا الكاثوليكية ومن محاكم التفتيش ، ملجأً في الدول والمدن البروتستانتية مثل أمستردام وهامبورج ولندن وغيرها . ولم تَعُد الجماعات اليهودية تنفرد بكونها الأقليات الدينية في المجتمع ، إذ كانت توجد الفرق البروتستانتية في الدول الكاثوليكية والفرق الكاثوليكية في الدول البروتستانتية التي كان أعضاؤها يواجهون رفضاً ومقاومة عنيفة أكثر من تلك التي كان يواجهها أعضاء الجماعة اليهودية . ففي أمستردام التي كان يُقال لها القدس الثانية ، كان المجتمع البروتستانتي هناك يرحب باليهود ويضطهد الكاثوليك .

وقد حاول المفكر الهولندي هيوجو جروتيوس (من منظِّري فكرة القانون الدولي العام والقانون الطبيعي) أن يُعرِّف المصادر المشتركة بين المسيحية واليهودية في بحثه المعنون **حقيقة الدين المسيحي** فبيَّن أن الفرق المسيحية (الكاثوليكية أو البروتستانتية) كان يُنظَر لها باعتبارها مصدر خطر حقيقي داخلي يفوق كثيراً الخطر اليهودي ، فاليهود جماعة معزولة ضعيفة قليلة العدد وهامشية ، وكان المجتمع يجيد التعامل معها . كما ظهرت فرق بروتستانتية متطرفة ، كالمعمدانيين ، هدَّدت البناء السياسي والاجتماعي ذاته ، فضلاً عن أنها كانت ذات جذور جماهيرية راسخة .

ولقد خلخل ظهور البروتستانتية في حد ذاته الإطار المسيحي الكاثوليكي العالمي الموحَّد ، فبدأت تظهر تعددية عقائدية في المجتمع الغربي . ويشكل هذا ، بطبيعة الحال ، بداية تقهقر العقيدة المسيحية وتزايد العلمنة في المجتمع الغربي . وقد ألقى انقسام النخبة الحاكمة إلى بروتستانت وكاثوليك بظلال من الشك على العقيدة ذاتها ، الأمر الذي أدَّى بدوره إلى ظهور أو تشجيع الشك الفلسفي واليقين الإلحادي والحركة الإنسانية التي تحوِّل الإنسان إلى مطلق يحل محل الإله .

وقد ساهم مارتن لوثر في إشاعة جو التسامح تجاه أعضاء الجماعات اليهودية في بادئ الأمر ، حيث تصوَّر أن بإمكانه هداية اليهود وتنصيرهم . ففي عام ١٥٢٠ هاجم لوثر هؤلاء الذين يضطهدون اليهود ، وأدان اضطهادهم من قبل الكنيسة الكاثوليكية محتجاً بأن المسيحيين واليهود ينحدرون من أصل واحد . بل ورفض لوثر المقولة الإقطاعية الدينية الغربية التي ترى أن اليهود هم أقنان البلاط أو الملك ، ووجد أنهم على حق في رفض المسيحية في صورتها الكاثوليكية الوثنية . ووردت كل هذه الأفكار في كتابه الذي نشره عام ١٥٢٣ ، وطُبع سبع مرات في العام نفسه ، بعنوان **عيسى وُلد يهودياً** . ودفاع لوثر عن اليهودية هو جزء لا يتجزأ من نزعته التبشيرية ، أي أنه غير مهتم باليهود في حد ذاتهم وإنما مهتم بهم بمقدار إمكان تنصيرهم ، فهو يختم كتابه هذا بقوله : « إذا أردنا أن نجعلهم خيراً مما هم ، فعلينا أن نعاملهم حسب قانون المحبة المسيحي لا قانون البابا ، علينا أن نحسن وفادتهم وأن نسمح لهم بأن يتنافسوا وأن نتيح لهم فرصة فهم الحياة والعقيدة المسيحيتين ، وإذا أصر

بعضهم على عناده فما الضرر في ذلك ؟ نحن أنفسنا لسنا جميعاً مسيحيين صالحين" . وقد عارض لوثر حرق التلمود ومصادرة الكتب الحاخامية ، ولعل هذا هو ما حدا بالسلطات الكنسية إلى أن تعتبر لوثر « يهودياً » و« راعياً لليهود » و« شبه يهودي » . بل وتصوَّر بعض اليهود أيضاً أنه يهودي متخفٍّ من يهود المارانو .

ولكن موقف لوثر تغيَّر في أواخر الثلاثينيات ، إذ اتخذ موقفاً متطرفاً متعصباً يفوق في تطرفه موقف الكنيسة الكاثوليكية . فالكنيسة الكاثوليكية كانت دائماً ملتزمة بالدفاع عن اليهود وبحمايتهم باعتبارهم الشعب الشاهد ، أما لوثر فأسقط هذا الدور تماماً (ضمن ما أسقط من مؤسسات وسيطة) . ويُلاحَظ أن تزايُد اشتغال المسيحيين بالتجارة كان له جانبه المظلم بالنسبة لأعضاء الجماعات اليهودية إذ كان ذلك يعني تزايُد التنافس معهم . وقد أدَّى الإصلاح الديني إلى فتح الباب على مصراعيه للاجتهادات والانشقاقات ، فظهرت مجموعات المسيحيين الذين تمسكوا بحرفية العهد القديم والذين اتخذوا طابعاً يهودياً ، كما هو الحال مع جماعة السبتيين الذين كانوا يستريحون يوم السبت بدلاً من يوم الأحد . وكتاب لوثر **خطاب ضد السبتيين** يتضمن هجوماً حاداً على اليهود الذين اتهمهم بأنهم يجمعون الأنصار لعقيدتهم . ثم ظهر في عام ١٥٤٢ كتابه عن **اليهود وأكاذيبهم** ، أما عام ١٥٤٣ فشهد نشر كتاب عن **شيم هامفوراش** ، أي الاسم الذي لا يُنطَق به ، والكتابان يتضمنان سيلاً من الشتائم والهجوم على اليهود إذ وصفهم بأنهم خبثاء ولصوص وقطاع طرق وديدان مقزِّزة . ولكن الجدير بالذكر أن لوثر كان عنيفاً في هجومه على كل أعدائه من أمراء وأساقفة وبابوات ومحامين وغيرهم . وقد تأثر لوثر في كتابيه بيهوديين متنصرين . والأكاذيب التي يتحدث عنها لوثر تتعلق بمفهوم الاختيار والميثاق مع الخالق من خلال الختان في سيناء ، وإيمان اليهود بأن الرب أعطاهم إرتس يسرائيل (أي فلسطين) والقدس . واستخدم لوثر في كتابه كل الاتهامات التي كانت توجَّه إلى اليهود في العصور الوسطى ، مثل تهمة الدم وتسميم الآبار ، واتهمهم بأنهم يلعنون المسيحيين في معابدهم ، ووصف اليهودية بأنها أصبحت شكلاً من أشكال الوثنية . كما أوصى لوثر بضرورة إحراق معابد اليهود وتدمير منازلهم وأن يُجمَعوا كالقطيع في الحظائر حتى يتحققوا من أنهم ليسوا أسياداً في بلادهم وإنما غرباء في المنفى ، وأن يخضعوا للسخرة ، وأن تُسلب منهم كتب الصلوات الخاصة بهم والتلمود وأن يُمنع الحاخامات من تلقين تعاليم دينهم وأن لا يُسمح لهم بالسفر من خلال طرق الإمبراطورية .

وصاغ لوثر في هذا الكتاب فكرة الشعب العضوي المنبوذ صياغة متبلورة ، فهو يطالب بعدم إعاقة اليهود عن العودة إلى أرضهم في يهودا (أي فلسطين) ويوصي بتزويدهم « بكل ما يحتاجون إليه في رحلتهم لا لشيء إلا لنتخلص منهم ، إنهم عبء ثقيل وهم بلاء وجودنا » . ونحن نرى في هذه العبارات نمطاً متكرراً في الحضارة الغربية . فمعاداة اليهود تُترجم نفسها دائماً إلى دعوة صهيونية ، أي طرد اليهود وتوطينهم في فلسطين . وتشبه عبارات لوثر بعض العبارات التي وردت في المقدمة التي كتبها بلفور ، صاحب الوعد المشهور ، لكتاب **تاريخ الصهيونية** الذي كتبه ناحوم سوكولوف . وكانت آخر موعظة ألقاها لوثر ، قبل موته بأربعة أيام، نوعاً من الهجوم على اليهود والمطالبة بطردهم .

وأثناء محاكمات نورمبرج ، صرح جوليوس سترايخر بوجوب محاكمة لوثر بدلاً منه لأن كل ما قاله هو عن اليهود قاله لوثر من قبله، وإن كان بشكل أكثر تطرفاً وحدة . ومن الأمور الجديرة بالتأمل أن ألمانيا هي بلد الإصلاح الديني أي البلد الذي فك الحلول الإلهي (النعمة) من الكنيسة وأطلق عقاله ليفيض على كل الدنيا وكل الناس فيتوحدوا بالإله . وبلد لوثر هو أيضاً البلد الذي ظهر فيه هيجل صاحب المنظومة الحلولية المتطرفة التي تصل إلى مرحلة وحدة الوجود التاريخية أو مرحلة نهاية التاريخ ، وهو أيضاً بلد نيتشه الذي اكتشف أن وحدة الوجود تؤدي إلى موت الإله ، وهو أخيراً بلد هتلر الذي نصب نفسه إلهاً يحكم بلده في إطار من الحلولية بدون إله .

ومع هذا ، يُلاحَظ أن موقف الكنيسة اللوثرية من اليهود أثناء الفترة النازية يختلف باختلاف البلد والانتماء السياسي ، فالأوساط المحافظة كانت تؤيد النازيين في حين وقفت العناصر الليبرالية ضدهم . وبينما كان موقف الكنيسة في ألمانيا مماثلاً للنازيين ، وقفت الكنيسة اللوثرية ضدهم في السويد والدنمارك . بل إن بعض كبار المفكرين اللوثريين الألمان تنبهوا إلى العلاقة الوثيقة بين فكرة الشعب الواحد الصهيونية ، والأفكار النازية التي تُقدِّس التراث القومي . وفي عام ١٩٨٢ ، عُقد مؤتمر بمناسبة مرور خمسمائة عام على مولد لوثر وحضره ممثلون عن الكنائس اللوثرية ، وأعلن الحاضرون فيه رفض أفكار مؤسس الكنيسة اللوثرية المتصلة باليهود .

ولا يتسم موقف المفكر الديني البروتستانتي جون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) بهذا الوضوح والعنف ، فلم تكن لديه علاقة كبيرة بأعضاء الجماعات اليهودية سواء في فرنسا أو سويسرا . ومع هذا ، فقد كتب كالفن كتيباً أخذ شكل حوار بين يهودي ومسيحي يحاول كل منهما أن يدافع عن عقيدته ويدحض عقيدة الآخر .

ولكن أثر كالفن في أعضاء الجماعات اليهودية يظهر بشكل غير مباشر ، فقد أباح كالفن الربا ، وهو ما أسبغ شرعية على أحد النشاطات الاقتصادية الأساسية للجماعات اليهودية . كما أن البروتستانتية الكالفنية التي ابتدعها كالفن ، والتي سيطرت على معظم العالم الأنجلو-ساكسوني ، ساهمت في ظهور الرأسمالية حسب أطروحة ماكس فيبر . وهو الأمر الذي ترك أثراً عميقاً في اليهود . وقد كان اهتمام كالفن بالعهد القديم بالغاً ، كما ركز تركيزاً قوياً على النزعة القانونية والتقيد الحرفي والمفرط بالقانون . ومن هنا كان قربه من روح العقيدة اليهودية واتهامه ، مثل كثير من المفكرين البروتستانت الأوائل ، بأنه يهودي أو من دعاة التهويد . وثمة صدى لهذا الاتهام حتى في كتابات ماركس الذي وصف سيطرة البورجوازية على المجتمع بأنها عملية تهويد له .

ويُلاحَظ أن ثمة علاقة وثيقة بين البروتستانتية من جهة والصهيونية والجماعات اليهودية من جهة أخرى :

١ - تأثرت اليهودية بالإصلاح الديني ، فظهرت اليهودية الإصلاحية في ألمانيا (مهد الإصلاح الديني) متأثرة بفكر الإصلاح الديني المسيحي بشكل عام وبفكر لوثر على وجه الخصوص . وقد صرح الفيلسوف اليهودي هرمان كوهين أنه لا يرى أي فارق بين التوحيد اليهودي والبروتستانتية .

٢ - لاحظنا ظهور الفكر الاسترجاعي الصهيوني داخل الفكر البروتستانتي . ويمكن الإشارة إلى أن كثيراً من يهود أوربا كانوا ، ابتداءً من القرن السابع عشر ، يستقرون في البلاد البروتستانتية (هولندا وإنجلترا . . . إلخ) ، والتي كان لها النصيب الأكبر في التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي . ولذا ، نجد أن معظم يهود العالم مركزون في البلاد البروتستانتية الاستيطانية التي تتحدث الإنجليزية : الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا . ولم يَعُد لهم وجود يذكر في البلاد الكاثوليكية . ومع هجرة اليهود السوفييت ، سيتركز يهود العالم إما في البلاد البروتستانتية أو في إسرائيل .

٣ - يُلاحَظ ارتباط الحركة الصهيونية بالبلاد البروتستانتية . وقد تبنت إنجلترا المشروع الصهيوني بعد منافسة قصيرة مع ألمانيا وتبعتها الولايات المتحدة ، وذلك بينما كان هناك دائماً رفض للمشروع الصهيوني في الأوساط الكاثوليكية . ويُلاحَظ أنه ، مع تزايُد انتشار البروتستانتية في أمريكا اللاتينية ، يُتوقع تزايد التعاطف مع المشروع الصهيوني .

٤ - ارتبطت هجرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني البروتستانتي الأنجلو ساكسوني ، ولذا نجد أن الغالبية الساحقة من يهود العالم توجد في الولايات المتحدة وكندا وجنوب أفريقيا وأستراليا ونيوزيلندا (وأخيراً إسرائيل التي هي جزء من هذا التشكيل الأنجلو ساكسوني) .

٥ - ثمة علاقة غير مباشرة بين البروتستانتية والجماعات اليهودية تتحدد في أن الرأسمالية ، حسب أطروحة فيبر ، وُلدت في المجتمعات البروتستانتية ، كما أن ميلاد الرأسمالية الرشيدة كان أهم حدث في تاريخ الجماعات اليهودية ، خصوصاً في الغرب .

٦ - ولا يزال كثير من غلاة البروتستانت يأخذون بالتفسير الحرفي للعهد القديم ، وينظرون إلى فلسطين باعتبارها أرضاً مرتبطة باليهود، وينظرون إلى اليهود باعتبارهم العبرانيين القدامى ، ويتفشى في صفوفهم تفكير صهيوني وحُمَّى استرجاعية ألفية . ويرى كثير منهم أن دولة إسرائيل هي تحقيق للنبوءات التي وردت في العهد القديم .

لكن هذا لا يعني أن ثمة علاقة عضوية أو سببية بين البروتستانتية والصهيونية . وكما أسلفنا ، تحوي الرؤية الاسترجاعية البروتستانتية قدراً كبيراً من كراهية اليهود ورفضهم . وتتحدث إذاعات غلاة البروتستانت في الولايات المتحدة عن ضرورة عودة اليهود ، ولكنها ترى أيضاً أن هتلر هو سوط العذاب الذي أرسله الإله لتعذيب اليهود لإنكارهم المسيح .

عصر النهضة (القرنان السادس عشر والسابع عشر)

The Renaissance (Sixteenth and Seventeenth Century)

رغم التفتح العام الذي شهدته الحضارة الغربية في عصر النهضة ، فإنه لم تكن له مردودات إيجابية على أعضاء الجماعات اليهودية . وربما يعود هذا إلى وضع اليهود الخاص داخل المجتمع الغربي وإلى أنهم لم يكونوا جزءاً من القوى الاجتماعية التي أدَّت إلى ظهور النهضة والاستنارة فيما بعد . كما أن بنية المجتمع ، برغم تغيرها في كثير من الوجوه ، ظلت جامدة وتقليدية . ولذا ، لم يشهد عصر النهضة (بشكل عام) تغيراً جوهرياً في أحوال أعضاء الجماعات اليهودية ، كما لم تحدث تطورات فكرية عميقة إلا في بعض الجماعات مثلما حدث في إيطاليا في بداية عصر النهضة . وكانت أوربا خالية من اليهود بعد أن طُردوا من إسبانيا عام ١٤٩٢ ، ومن البرتغال عام ١٤٩٦ ، ومن نافار وصقلية وسردينيا عام ١٤٩٨ ، ومن سويسرا وألمانيا عام ١٤٩٠ . أما إنجلترا وفرنسا ، فكانتا قد طردتا أعضاء الجماعات اليهودية في فترة سابقة ولم يسمح

لهم بالاستيطان فيهما . ولم تكن هناك جماعات يهودية إلا في شرق أوربا (بولندا) التي كانت خارج نطاق عصر النهضة (في بدايته)، أو في بعض الإمارات الألمانية التي استقبلت اليهود الذين كانوا قد طُردوا من إمارات أخرى . كما كان يوجد بعض اليهود في المدن/ الدول الإيطالية في بداية عصر النهضة . بل إن هذه الفترة شهدت تكريس عزلة اليهود ، وشهدت تحوُّل الجيتو من المكان الذي كانوا يعيشون فيه إلى المكان الذي يتعين عليهم العيش فيه . فمع عصر النهضة ، فقدت كثير من الجماعات اليهودية في غرب أوربا دورها كجماعة وظيفية وسيطة تعمل بالتجارة والربا وحلت محلها جماعات مسيحية محلية أو دولية .

ومع هذا ، شهدت تلك الفترة بعض التحولات العميقة للجماعات اليهودية ، وهي تحولات كان مقدراً لها أن تتصاعد في الفترات التاريخية اللاحقة بعد تزايُد أعداد يهود بولندا ، وبدأ تشابكهم مع طبقة الشلاختا داخل إطار الإقطاع الاستيطاني في أوكرانيا (نظام الأرندا) . ويُلاحَظ بدايةً الانفجار السكاني بين يهود بولندا الأمر الذي أدَّى إلى تحوُّلهم إلى الغالبية الساحقة من يهود العالم . كما بدأ يهود المارانو في تكوين مراكزهم السكانية والثقافية في أمستردام وبوردو وسالونيكا (وفي كثير من مدن الدولة العثمانية) وكان يُطلَق عليهم «السفارد» أو «البرتغاليين» . وكان السفارديون على مستوى ثقافي رفيع (نظراً لاحتكاكهم بالثقافة العربية الإسلامية) ، وكانت النخبة بينهم على دراية بالأمور المصرفية المتقدمة . وكانت تربطهم فضلاً عن ذلك علاقات وثيقة باليهود السفارديين في الإمبراطورية العثمانية ، الأمر الذي سهل عليهم القيام بالعمليات التجارية الدولية ، وبذلك أمكنهم أن يلعبوا دوراً في الاقتصاد الجديد . وقد بدأ الأدب والفن في عصر النهضة ينفتحان على المواضيع العبرية واليهودية ، فرسم رمبرانت يهود أمستردام (ومن بينهم إسبينوزا) وأبطال العبرانيين . ويُلاحَظ أن الأعمال الأدبية بدأت هي الأخرى تعالج شخصيات مثل شمشون ويهوديت وإستير .

ومن المفارقات أنه حين بدأت أوربا في نبذ اليهود ، اكتسب يهود أوربا مركزية بين يهود العالم بسبب ثقلهم السكاني (إذ أصبحوا يشكلون غالبية يهود العالم) وزاد وزنهم الثقافي مع تزايُد طباعة الكتب العبرية ، وكذلك بسبب تزايد أهمية أوربا في العالم مع تزايد غزواتها الإمبريالية لأركان المعمورة الأربعة . ويُلاحَظ أن ظاهرة يهود البلاط بدأت في هذه الفترة ولكنها لم تتبلور إلا في القرن السابع عشر الميلادي . وقد بدأ تحرُّك أعضاء الجماعات اليهودية مع التشكيل الاستيطاني الغربي في هذه المرحلة ، وهي عملية انتهت في الوقت الحاضر بوجود معظم يهود العالم في بلاد استيطانية .

ويُلاحَظ أنه ، في هذه الفترة ، بدأ ظهور الفكر الصهيوني بين المسيحيين في البلاد البروتستانتية على وجه العموم وفي إنجلترا على وجه الخصوص . وهو فكر يذهب إلى أن خلاص العالم لن يتم إلا بالاستيلاء على فلسطين واسترجاع اليهود ، أي عودتهم لها ، وتنصيرهم حتى يتم الإعداد لعودة المسيح المخلِّص . والفكرة الصهيونية هي ذاتها الفكرة الاسترجاعية مع إحلال العنصر اليهودي محل العنصر المسيحي .

وعصر النهضة ، كما أسلفنا ، هو عصر الاكتشافات الجغرافية وبدايات الرأسمالية المركنتالية برغبتها في التوسع . ومن ثم ، بدأت الفكرة الاسترجاعية في كسب المؤيدين لها ، وبخاصة في البلاد البروتستانتية ، وبدأ الحديث عن عودة اليهود إلى صهيون أي فلسطين . وبدأت محاولات إنشاء مستوطنات يهودية خارج أوربا ، وقد جرت أولى المحاولات الاستيطانية في العالم الجديد . ولكن عصر النهضة ، وانقلابه التجاري ، والأفكار الصهيونية المسيحية التي سادت خلاله ، لم تكن سوى إرهاصات للثورة الفرنسية والصناعية وللحركة الإمبريالية التي تركت أثرها العميق في العالم بأسره ، وفي الجماعات اليهودية بطبيعة الحال .

عصر الاستنارة (القرن الثامن عشر)

The Enlightenment (Eighteenth Century)

كان التيار الفكري الأساسي في هذه الفترة هو فكر حركة الاستنارة ، وهو فكر يدعو إلى تحرير الإنسان من الغيبيات بهدف ترشيده . وهي عملية ترشيد أدَّت ، فيما أدَّت ، إلى تطويع الإنسان لخدمة الدولة المركزية المطلقة . وقد أدَّى ذلك إلى الهجوم على كل أشكال الغيب والخصوصية وكل الجيوب الإثنية . ولا شك في أن هذا الفكر ، وكذلك التحولات الاجتماعية التي أدَّت إليه ونجمت عنه في الوقت نفسه ، قد تركا أعمق الأثر في أعضاء الجماعات اليهودية في العالم بأسره ، فقد استفادوا من هذه التحولات أيما استفادة مع أنهم اصطدموا بها في نهاية الأمر . والواقع أن هذه العملية التاريخية هي التي قضت على الجيتو وأعتقت اليهود ، ولكنها قضت أيضاً على دورهم كجماعة وظيفية وسيطة ، وزادت من معدلات الاندماج والعلمنة بينهم .

ويُلاحَظ أن حركة أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا خلال العصور الوسطى في الغرب كانت قد أخذت شكل الانسحاب أو

الهجرة إلى الماضي ؛ فكانت هجرة من أوربا الغربية ، حيث نشأت طبقات تجارية محلية ، إلى الشرق السلافي حيث كان نمط التنظيم الاجتماعي شبيهاً بأوربا في العصور الوسطى وحيث كان بوسع أعضاء الجماعات اليهودية الاستقرار في مسام المجتمع وعلى هامشه ليلعبوا دوراً حدودياً . وكان اليهود المنسحبون هم أساساً اليهود الإشكناز الذين يشتغلون بالتجارة البدائية والربا ، وكان أكبر تجمُّع لهم في هولندا وروسيا ، وهو التجمُّع الذي نشأت فيه المسألة اليهودية (والأفكار الصهيونية فيما بعد) . وقد استمرت هذه الحركة حتى بداية القرن السابع عشر الميلادي حين بدأت الدولة العثمانية (التي كانت تستوعب الفائض الأوربي من اليهود) في التجمد .

أخذت الهجرة اليهودية منذ ذلك التاريخ تتجه نحو بلاد وسط وغرب أوربا ، وهي البلاد التي كانوا قد طُردوا منها . وقد عاد اليهود إلى هذه البلاد بعد أن تساقط النظام الإقطاعي الوسيط وظهر حكم الملكيات المطلقة التي حطمت سلطة الأمراء الإقطاعيين وظهرت الدولة المركزية المطلقة . وكان يهود المارانو ، بما لديهم من خبرة في الأمور المالية والتجارة الدولية ، عنصراً أساسياً في الحركة الثانية لليهود .

وفي عام ١٦١٢ ، سمحت هامبورج ليهود المارانو (وهم من السفارد) بالاستيطان فيها ، وقد أعلن بعضهم يهوديته صراحة بعد الاستيطان . أما في فرنسا ، فكان هناك بعض الجيوب اليهودية . ومع عصر النهضة ، تغيَّرت الصورة . ففي أواخر القرن السادس عشر الميلادي ، سُمح لبعض اليهود السفارد من المارانو بالاستيطان في بوردو وبايون . كما تم ضم منطقة الألزاس واللورين التي كانت تضم يهوداً من الأشكناز ، وبعدها انتشر اليهود ، وبخاصة من الألزاس ، في كل فرنسا . أما في إنجلترا ، فقد سُمح بعودة اليهود عام ١٦٦٤ ، وأُسِّس معبد يهودي في لندن عام ١٦٩٠ . ولم يكن هناك ، في إنجلترا ، جيتو يهودي بالمعنى المعروف ، ولم تُفرَض عليهم هناك أية قيود .

وقد هاجر يهود المارانو أيضاً إلى هولندا واستوطنوا في أنتورب، ثم في أمستردام ، وتحالفوا مع البروتستانت في حربهم ضد الهيمنة الإسبانية ، كما لجأ بعض يهود المارانو إلى الإمبراطورية العثمانية . وكان نمط الهجرة يأخذ في العادة شكل استيطان سفاردي في البداية ثم يتوافد المهاجرون الإشكناز .

وقد أدَّى هذا ، في بداية الأمر ، إلى تزايُد عدم تجانس اليهود داخل القارة الأوربية . وفي داخل كل مدينة ، كانت الجماعات اليهودية مستقلةً الواحدة عن الأخرى تماماً ، ففي إيطاليا مثلاً كانت هناك جماعة يهودية إيطالية وأخرى إسبانية سفاردية وثالثة ألمانية إشكنازية ، وكانت كل جماعة منفصلة عن الأخرى وتتصارع معها في بعض الأحيان . بل كانت الجماعة الواحدة تنقسم إلى عدَّة أقسام حسب المدينة التي ينتمي إليها أعضاؤها أصلاً .

ومع هذا ، كان هناك فريقان أساسيان هما : السفارد ممن يتحدثون اللادينو ، والإشكناز المتحدثون باليديشية ، وبخاصة بعد أن انضمت الجماعات الصغيرة الأخرى إلى أحد الفريقين وفقدت هويتها بينهم . وتركز يهود المارانو في شبه جزيرة أيبريا وثغور البحر الأبيض المتوسط ، وداخل الدولة العثمانية ، وداخل أوربا ، وفي العالم الجديد . أما اليهود الإشكناز فقد تركزوا في شرق أوربا وداخل بعض مدن وسط ألمانيا .

وكان الهرم الطبقي لليهود في الغرب يتكون من خمس أو ست طبقات . وعلى قمة الهرم ، كانت تقف نخبة صغيرة من كبار المموِّلين ويهود البلاط ويهود الأرندا ووكلاء الأمراء ، وكان هؤلاء يُشكِّلون قيادة الجماعة اليهودية كما هو الحال مع يهود البلاط في وسط أوربا ، والمهاماد في غربها ، والقهال في شرقها ، تليها طبقة أكبر من كبار التجار والوكلاء التجاريين وأصحاب المعامل . أما الطبقة الثالثة ، وهي أكبرها حجماً ، فهي جمهور الباعة الجائلين وبائعو الملابس القديمة وغيرهم من صغار التجار . وكانت هناك طبقة رابعة صغيرة من الحرفيين . وفي أسفل الهرم ، كانت توجد قاعدة كبيرة من الجائلين والمتسوِّلين والمتعطِّلين .

وكما ذكرنا من قبل ، كان بناء بعض المجتمعات الغربية فيما قبل الثورة الفرنسية هرمياً جامداً ، وكانت حقوق الفرد تزداد بارتفاع مستواه الطبقي والاجتماعي . ولذا ، لم يكن للفلاحين والأقنان أية حقوق تُذكَر . وكذلك الوضع بالنسبة ليهود ألمانيا ، إذ كان يهود البلاط في قمة المجتمع ولهذا فقد كانوا يتمتعون بكل الحقوق تقريباً ، أما يهود الجيتو فلم تكن لهم حقوق تذكر . وكان أعضاء الجماعة اليهودية في بروسيا يُقسَّمون حسب وضعهم في المجتمع ومدى نفعهم للدولة ، وهو تقسيم تبنته فيما بعد معظم دول أوربا في القرن الثامن عشر الميلادي وتبنته روسيا في القرن التاسع عشر الميلادي .

وكانت قاعدة الهرم الطبقي اليهودي تمتد من القرى إلى المدن ، ويُلاحَظ خلو هذا الهرم من الطبقة الوسطى المرتبطة بالصناعة ومن التجار متوسطي الحال ومن العمال والفلاحين والنبلاء . وكان أعضاء الجماعة اليهودية ، نظراً لعلاقتهم المباشرة مع الحاكم من خلال يهود البلاط أو كبار المموِّلين الذين لعبوا دور الوسطاء (شتدلان) بين الحاكم وأعضاء الجماعة ، أحسن حالاً من بقية أعضاء

المجتمع الخاضعين لأهواء النبلاء وموظفي بقايا النظام الإقطاعي الذي لم يكن له قانون موحَّد أو قواعد ثابتة . وبرغم تزايد اندماج أعضاء الجماعات اليهودية في مجتمعاتهم ، فقد ظلت الجماعات اليهودية محتفظة بشيء من تماسكها وبكثير من مؤسساتها ، وهو ما جعلها منفصلة نوعاً ما عن المجتمع ومنعزلة عنه ومتمتعة بهوية شبه مستقلة .

وبعد تناقص دور اليهود كجماعة وظيفية وسيطة تتشكَّل من تجار صغار ومرابين ، بدأت الحضارة الغربية تحوِّلهم مرة أخرى إلى جماعة وظيفية وسيطة أخرى تضطلع بالدور التجاري نفسه ولكن بما يُعبِّر عن التغيرات التي خاضها المجتمع الغربي . فبعد أن كان أعضاء الجماعة اليهودية هم الإسفنجة أو الأداة التي يمتص بها الحاكم الإقطاعي فائض القيمة من داخل مجتمعه ، تحولوا إلى أداة يستخدمها حاكم الدولة المطلقة في النشاطات التي تقوم بها هذه الدولة داخل وخارج حدودها ، إذ لم تعُد هناك ضرورة لامتصاص فائض القيمة لأن مؤسسات الدولة كانت تقوم بذلك على وجه أفضل . ومع هذا ، استمر بعض أعضاء الجماعة اليهودية في لعب دور الجماعة الوسيطة القديمة أي التجارة البدائية والربا ، وهؤلاء هم اليهود الذين كانوا يوجدون في قاعدة الهرم . والواقع أن معظم ، إن لم يكن كل ، أعضاء الجماعات اليهودية (في قمة الهرم وقاعدته) كانوا يضطلعون بأشكال مختلفة من الوساطة .

وقد كوَّنت الجماعات اليهودية في هذه المرحلة شبكة علاقات تجارية على مستويين : عالمي متقدم ، ومحلي بدائي . فكان كبار المموِّلين اليهود ، من يهود البلاط وغيرهم ، يربطون بين الدول المختلفة ويسدُّون احتياجات الأمراء للأموال وحاجات الجيوش إلى التموين . فكان يهود الأرندا في بولندا يزوِّدون يهود البلاط في وسط أوربا بالأخشاب والمحاصيل الزراعية التي كان يحتاج إليها غرب أوربا ووسطها بسبب زيادة عدد السكان آنذاك . وكان بوسع يهود أمستردام تدبير المعادن النفيسة التي قد يحتاج إليها نبلاء شرق أوربا أو وسطها . كما كانت تساندهم القاعدة الكبيرة من كبار تجار الجملة ، والسماسرة والوكلاء التجاريين الذين كان يساندهم آلاف الباعة الجائلين وصغار تجار العملة والحرفيون اليهود الذين كانوا يعملون في العادة بالقرب من الوسيط اليهودي فيقومون بتقطيع الماس والصياغة والنسيج وخياطة الملابس وإصلاحها .

ولهذا السبب ، كان بوسع كبار المموِّلين اليهود ، من يهود البلاط أو غيرهم ، أن يدبِّروا أية كمية من الذهب يريدها الإمبراطور أو الأمير ، ويعدوا له التموين اللازم للحملات العسكرية التي يجرِّدها ، وذلك في أسرع وقت ممكن ورغم ظروف الحرب . كما كان بوسعهم ، من خلال الشبكة نفسها ، القيام بأعمال التجسس لصالح هذا الفريق أو ذاك ، وتوصيل المعلومات بسرعة غير متوفرة لأيٍّ من الفريقين المتحاربين ، وذلك من خلال حلقة الاتصال اليهودية ، سواء مع يهود الأرندا في بولندا أو يهود المارانو في الدولة العثمانية ، أو المئات من صغار التجار والمموِّلين اليهود في طول أوربا وعرضها .

وقد استفادت كل دول أوربا المتحاربة من هذا الهرم التجاري اليهودي الممتد ، فاستفاد منهم الكاثوليك والبروتستانت ، والألمان والسويديون . ولذا ، لم يمس أيٌّ من الأطراف المتحاربة أعضاء الجماعات اليهودية بأذى . ومن هنا ، فإن الادعاء النازي بأن اليهود استفادوا من الحرب له أساس من الصحة ، ولكنه لا يصور الحقيقة بأكملها ، ولا يُفسِّرها .

وترجع إلى هذه الفترة بداية ارتباط الجماعات اليهودية بالاستعمار الغربي الحديث ، وبخاصة في جانبه الاستيطاني ، وكذلك تزايد اهتمام الغرب بالجماعات اليهودية باعتبارها عنصراً استيطانياً مالياً يشجع التجارة . فعلى سبيل المثال ، كان أغلبية المستوطنين الأوربيين في سورينام من اليهود ، وثار العبيد عليهم هناك . وقد سيطر المموِّلون اليهود على كثير من أشكال التجارة الإستراتيجية ، واشتركوا في كثير من المشاريع الاستعمارية ، فساهموا في شركة الهند الشرقية الهولندية وفي غيرها من الشركات . كما اشتركوا في تجارة العبيد بنشاط كبير . واستوطنت بعض الجماعات اليهودية في العالم الجديد ، وهو ما وسع نطاق الشبكة التجارية اليهودية .

ويُلاحَظ أن أعضاء الجماعات اليهودية في شرق أوربا كانوا مرتبطين بالاقتصاد الإقطاعي التقليدي فيها ، وبالنبلاء من خلال نظام الأرندا . أما في الغرب والوسط ، فكانوا جزءاً من اقتصاد الدولة المطلقة ، وبخاصة في مجال التجارة والنشاط الكولونيالي ، أي تلك النشاطات المرتبطة بأهداف الدولة القومية الجديدة . وكان القاسم المشترك بين هذه النشاطات أن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا في أغلب الأحيان مرتبطين بأهداف الحاكم ومعادين لكثير من طبقات المجتمع . كما أنهم ، رغم تراكم ثرواتهم ، لم يصبحوا قط جزءاً من الاقتصاد الرأسمالي الجديد ، فلم يستثمروا أموالهم في الصناعات الجديدة بل ظلوا بمنأى عنها . وظل رأس المال اليهودي مرتبطاً بالدولة ، فحين كان رأس المال اليهودي يؤسس المصانع ، كانت هذه المصانع تابعة للدولة . ولأنهم لم يؤسسوا مصانع

مستقلة ، فقد ظلوا تحت حماية الدولة ، لا علاقة لهم بالرأسماليين الآخرين ولا بالجماهير ولا بأيٍّ من الطبقات المهمة في المجتمع ، ولذا فإنهم لم يساهموا في تطور الرأسمالية الرشيدة .

وكان أعضاء الجماعة اليهودية في الدولة المطلقة ، وبخاصة في المراحل الأولى من تاريخها ، إحدى أدوات التوحيد وفرض المركزية ، بل كانوا أداة على درجة كبيرة من الكفاءة والموضوعية والحياد نظراً لوجودهم خارج المجتمع الغربي .

ووضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي كجماعة وظيفية وسيطة ، وعلاقتهم الخاصة بالنخبة الحاكمة ، يُفسِّر سرَّ تدهورهم بعد صعودهم . وتشكل الفترة من اندلاع حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ ـ ١٦٤٨) حتى توقيع معاهدة أوترخت عام ١٧١٣ ، بعد حرب الخلافة الإسبانية ، قمة ازدهار الجماعات اليهودية ، والتي تلتها مرحلة التدهور ، فقد كان الحاكم يصادر أموال اليهودي بعد موته وهو ما كان يعوق أي تراكم رأسمالي . وكان الملك يرفض أحياناً دفع ما عليه من ديون ، فيدفع جزءاً منها وحسب ، الأمر الذي كان يؤدي إلى القضاء على ثروة المموِّل اليهودي . وكان هذا أمراً سهلاً على الحاكم ، نظراً لعدم وجود قاعدة جماهيرية تساند اليهودي ، ونظراً لاعتماده الكامل والمذل على الحاكم . وكانت علاقة الشك المتبادل بين الحاكم والمموِّل اليهودي ، رغم حاجة الواحد منهما إلى الآخر ، تؤدي بالمموِّل إلى تهريب جزء من رأسماله خارج حدود البلد الذي يعيش فيه ، فقد كان الشك يجعل من المستحيل على أعضاء الجماعة اليهودية أن ينتموا انتماءً قومياً كاملاً .

وقد بدأ التدهور بين السفارد في أواخر القرن السابع عشر الميلادي ، فلم يعد هناك وكلاء يهود لأي بلاط أوربي في مدينة هامبورج ذات الأهمية التجارية . وعلى سبيل المثال ، حينما عُيِّن مندوب يهودي للبلاط الدنماركي في أمستردام ، اضطر مجلس الشيوخ بضغط من الجماهير إلى رفض الاعتراف به . كما انتقلت وكالتا إسبانيا والبرتغال في أمستردام من أيدي أعضاء الجماعة اليهودية في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي . ولحق هذا التدهور نفسه بأعضاء الجماعة اليهودية من السفارد البرتغاليين في أمستردام ، فتناقص استثمارهم في التجارة الدولية وفقدوا جزءاً كبيراً من رأسمالهم في مضاربات البورصة .

وحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى يهود ألمانيا ، إذ دخلت السياسة المركنتالية الألمانية في مرحلة جديدة بعد عام ١٧٢٠ ، فبدأت تحمي الصناعات والبضائع المحلية ومنعت استيراد الصوف والمواد الخام الأخرى . وكان ازدهار الجماعة اليهودية في ألمانيا يستند إلى استيراد البضائع من هولندا وإنجلترا . ومن أهم البضائع التي كانوا يستوردونها الأقمشة الهولندية وبضائع أخرى من التي طُبِّق عليها الحظر . وقد أدَّى كل هذا إلى تدهور وضع الجماعات اليهودية . ورغم تحسن وضعهم لفترة وجيزة (عام ١٧٤٠) بسبب حرب الخلافة النمساوية ، إلا أنهم لم يعودوا إلى سابق عهدهم ، بل تزايد عدد الفقراء بينهم ، فقد تضاعف مثلاً عدد فقراء اليهود السفارد البرتغاليين في أمستردام أربع مرات في فترة لا تتجاوز بضعة أعوام إذ زاد من ١١٥ إلى ٤١٥ ، إلى نحو ٤٠٪ من جملة أعضاء الجماعة السفاردية . وقد بدأ كبار المموِّلين اليهود بنقل رأسمالهم من التجارة اليهودية التقليدية إلى الصناعات الجديدة التي لم تكن صناعات يهودية (إن صح التعبير) ؛ إذ كانت الدولة المطلقة تضع القوانين التي تجعل من الصعب على صاحب رأس المال اليهودي أن يستأجر يهوداً وحسب .

أما فيما يتصل بيهود بولندا ، فقد كانت هجمات شميلنكي أول ضربة تلقوها ثم تلتها الفوضى السياسية التي تسببت في اضمحلال الجماعة اقتصادياً . ووضعت معاهدة أوترخت حداً لحالة الحرب التي ازدهرت بسببها الجماعات اليهودية ، وساد السلام الذي ساهم في القضاء على الأساس الاجتماعي للتجارة اليهودية وفي القضاء على الحاجة إليها . وأثَّر هذا أيضاً على يهود الأرندا إذ لم تَعُد أوربا في حاجة إلى المحاصيل الزراعية أو الأخشاب . أما التجارة الكولونيالية ، فقد بدأت تتسع وتحتاج إلى قاعدتين بشرية ورأسمالية واسعتين للغاية ؛ وهو ما جعل رأس المال اليهودي الهزيل بدون أهمية كبيرة . وقد أدَّى تقسيم بولندا ثم اختفاؤها ، كوحدة سياسية مستقلة ، إلى تقسيم أهم وأكبر تجمُّع يهودي على الإطلاق . ولذا ، فمع النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ، بدأ يتفاقم ضعف الحالة الاقتصادية ليهود أوربا : شرقها ووسطها وغربها . وبدأ أعضاء الجماعات اليهودية يعانون من الهامشية وانعدام الإنتاجية ، لا لكسل طبيعي فيهم وإنما بسبب التطورات الاجتماعية والثقافية السريعة . وظهرت ظاهرة الشحاذ اليهودي (باليديشية : شنورير) ، وهذه كلها جوانب مما يُسمَّى «المسألة اليهودية» . ومما يجدر ذكره أن هذه المرحلة شهدت أيضاً تقلُّص نفوذ الجماعة اليهودية في الدولة العثمانية ، وذلك نظراً لتزايُد النفوذ الغربي الذي شجع الأقليات المسيحية على حساب الجماعات اليهودية . وأخذ نصيب يهود الدولة العثمانية من تجارتها الدولية يتناقص ابتداءً من القرن السابع عشر الميلادي ، حتى اختفى تماماً مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي .

وكان أعضاء الجماعة اليهودية مرتبطين بالنظام السياسي الإقطاعي والدولة الإقطاعية في بولندا وفي غيرها من الجيوب نظراً لارتباطهم بالنخبة الحاكمة ، ففي بداية الفترة التي نتناولها كان أعضاء الجماعة يقفون على مقربة من الدولة المطلقة ويخدمون أهدافها ومآربها . ولذا ، فقد كانوا عرضة لهجوم أعداء السلطة الحاكمة نتيجة التطور التاريخي وتزايد نفوذ الدولة المطلقة ورغبتها في تصفية الجيوب الإثنية والدينية المختلفة كافة وكل الجماعات الوظيفية الوسيطة بما في ذلك تلك الجماعات التي خدمتها بعض الأوقات . ومن هنا جاء دور الجيب اليهودي ، فقررت الدولة المطلقة أن تحل مسألتها اليهودية على طريقتها المألوفة وهي ترشيد اليهود ، بإخضاعهم للإجراءات نفسها التي طبقت على مواطني الدولة المطلقة . وإذا كان الهدف من هذه العملية أن تصل الدولة إلى الفرد مباشرة بحيث يمكنها توظيفه لصالحها تماماً ، وإدارته من خلال مؤسساتها العامة ، فإنها لذلك أخذت شكل تحرُّك على مستويين ؛ مؤسسي وفردي . فعلى مستوى المؤسسات ، أُلغيت كل المؤسسات اليهودية الوسيطة مثل القهال والمهاماد وغيرها . ولكن ثمة أسباباً داخلية خاصة باليهود ساهمت في عملية ضعف المؤسسات الوسيطة ومن بينها ازدياد عدم التجانس المهني والوظيفي بين أعضاء الجماعات اليهودية وتدنِّي المستوى الحضاري والثقافي لقيادتهم ، الأمر الذي جعل هذه القيادات غير مؤهلة لتمثيل الجماعة اليهودية أمام الحكام غير اليهود . أما على المستوى الفردي ، فقد حدث ترشيد اليهود وتطبيعهم أي تحويلهم إلى إنسان عصر الاستنارة الطبيعي . وقد سُمِّيت العملية «عملية إصلاح اليهود» ، أي تخليصهم من هامشيتهم وطفيليتهم وانعدام إنتاجيتهم وتحويلهم إلى عناصر نافعة يمكن توظيفها مع ما يوظَّف من عناصر مادية وبشرية أخرى في خدمة الدولة ، ويمكن دمجها مع بقية المادة البشرية التي تكوِّن مواطني الدولة . ولم يكن هذا الأمر مقصوراً على أعضاء الجماعة اليهودية فقد أكد فكر حركة الاستنارة الحرية الشخصية وضرورة الحكم على الفرد من منظور مدى نفعه للدولة ، ولذا كانت عملية الإعتاق والتحرير تتم بهدف زيادة نفع الإنسان وتحويله إلى مواطن منتج مستهلك (وقد وجدت فكرة تطبيع اليهود وتحويلهم إلى عناصر نافعة طريقها إلى الفكر الصهيوني) .

وقد تدخلت الدولة المطلقة في أخص خصوصيات الفرد اليهودي : متى يتزوَّج ؟ ومن يتزوَّج ؟ وأين يقيم ؟ وماذا يرتدي ؟ وكيف يحلق شعر رأسه ؟ ومما يجدر ذكره أن الدولة المطلقة لم تكن تتدخل في شئون اليهود وحسب ، بل كانت تتدخل في شئون كل الرعايا . ففي عام ١٦٦٦ ، أصدرت الدولة الفرنسية قراراً يقضي بأن يُعفَى من الضرائب كل من يتزوج وهو دون العشرين ، وذلك حتى يبلغ سن الخامسة والعشرين . كما كان يُعفَى من الضرائب ربُّ كل أسرة يبلغ عدد أفرادها عشرة ، بشرط ألا يكون أحدهم منخرطاً في سلك الرهبان ! وصدر قرار عام ١٦٦٩ بفرض غرامة على الآباء الذين لا يزوجون أولادهم قبل سن العشرين ، أو بناتهم قبل سن السادسة عشرة !

كما تدخلت الدولة المطلقة في الأمور الدينية ، فألغت المحاكم الحاخامية ، وحرَّمت دراسة التلمود قبل سن السابعة عشرة ، وهي إجراءات كانت تهدف إلى تحديث أعضاء الجماعة اليهودية وعلمنتهم حتى يصبحوا جزءاً عضوياً نافعاً يساهم في الإنتاج القومي للدولة . وهي كذلك عملية لم تنطبق ـ كما أسلفنا ـ على أعضاء الجماعة وحدهم وإنما على أعضاء المجتمع كافة . كما أن السلطات التي كانت تمارسها الدولة لم تختلف في أساسياتها عن السلطات التي كانت تمارسها الإدارة الذاتية اليهودية . بل ربما كانت السلطات الحكومية أكثر ليبراليةً وعقلانية ، ولكنها مع هذا كانت أكثر قسوة بسبب ضخامة حجمها وبُعدها عن الفرد . ويظهر ذلك بشكل أكثر حدَّةً في حالة أعضاء الجماعة اليهودية بسبب خصوصيتهم اليهودية ، وبسبب أن عمليتي العلمنة والتحديث استخدمتا في البداية ديباجات مسيحية أخفت الجوهر العلماني التحديثي عن المسيحيين من مواطني الدولة المطلقة ومن ثم زادتها إيلاماً بالنسبة إلى اليهود .

وإذا كانت عملية الإصلاح ترتبط بأسماء حكام مطلقين مثل جوزيف الثاني ونابليون بونابارت وألكسندر الثاني ، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، فإنها لم تختلف كثيراً عن السياسة التي طرحتها الثورة الفرنسية . فالفكر الكامن في الملكيات المطلقة والجمهوريات الثورية هو فكر عصر الاستنارة ، والنموذج الكامن هو نموذج الإنسان الطبيعي . ومع هذا ، كان وضع أعضاء الجماعة اليهودية وطريقة حلّ المسألة اليهودية يختلفان من بلد إلى آخر بحسب مستوى تطوُّر هذا البلد . فبالنسبة إلى الإمبراطورية النمساوية المجرية التي كانت تضم النمسا والمجر وبوهيميا ومورافيا ، ثم جاليشيا التي كانت تضم كتلة يهودية كبيرة نوعاً ما ، حاول الإمبراطور جوزيف الثاني أن يدمج اليهود في الإمبراطورية فأصدر عدة تشريعات في الفترة من ١٧٨١ إلى ١٧٨٩ كما أصدر عام ١٧٨٢ براءة التسامح التي كانت تهدف إلى تحديث المجتمع ككل وإلى إلغاء انعزالية اليهود المتمثلة في مؤسسات الإدارة الذاتية . وحدَّدت التشريعات حقوق النبلاء ، كما استهدفت تحسين أحوال

الفلاحين والحد من سلطان رجال الدين الكاثوليكي . وقد أُلغيت الشارة اليهودية التي كان على اليهود ارتداؤها خارج الجيتو . كما أُلغي كثير من القوانين التي كانت تحد من حركتهم ، فأصبح من حقهم ممارسة أية حرفة وأن يعملوا بالتجارة والصناعة أو في أية وظيفة مدنية أو عسكرية ، وأصبح من حقهم أن يشيِّدوا منازل خاصة بهم في أي مكان . ومُنحوا حق التمتع بشرف الخدمة العسكرية عام ١٧٨٧ ، كما حُظر عليهم استخدام اليديشية ، وبخاصة التجار الذين كان عليهم أن يكتبوا حساباتهم بالألمانية . كما أصبح من المحظور على أعضاء الجماعات اليهودية ارتداء أزياء خاصة بهم ، بل وفرضت عليهم الأزياء الأوربية ، ومُنع الآباء من تدريس التلمود لأبنائهم قبل اكتمال دراستهم ، وفُرض عليهم اختيار أسماء جديدة ألمانية . وقد حاولت حكومات الإمارات والدويلات الألمانية تطبيق سياسة ترمي إلى دمج اليهود ، فأصدر فريدريك الأكبر ميثاقاً يضمن لهم حرية العبادة ولكنه يحدد في الوقت نفسه مكان سكناهم ونسبة المصرح لهم بالزواج .

وقد خاض اليهود في روسيا وبولندا عملية تحديث مماثلة في مرحلة لاحقة ، وإن كانت قد أخذت شكلاً خاصاً نظراً لخصوصية وضع اليهود فيها ونظراً لتعثر عملية التحديث . هذا على عكس الوضع في فرنسا وإنجلترا وهولندا ، وهي بلاد ذات بورجوازيات محلية قوية لم تخش منافسة التاجر اليهودي ولم ترفض توطين اليهود ، وبخاصة المارانو ، بل أتاحت أمامهم فرصة الاشتغال بجميع الحرف . وكانت اللاأهلية الشرعية (القانونية) المفروضة عليهم محدودة وآخذة في الاختفاء ، كما لم تظهر في مثل هذه البلاد مسألة يهودية إذ أخذت فيها المسألة اليهودية شكلاً غير مستعص على الحل لأن الجماعة اليهودية لم تكن جسماً غريباً فيها ، ولم تكن أيضاً متميِّزة اقتصادياً أو اجتماعياً أو ثقافياً ، كما أن عدد أعضائها كان صغيراً . وكان لمعظم هذه البلاد مشروع استعماري قوي في فترة مبكرة ، وأمكنها عن طريقه حلّ كثير من مشاكلها الاجتماعية .

وكما أسلفنا ، كان الاقتصاد المركنتالي يمثل تحدِّياً للمسيحية وقيمها ، ومن ثم شكَّل تحدِّياً للاقتصاد التقليدي المسيحي المبني على القيم المسيحية التقليدية . وكانت التجارة اليهودية عنصراً مهماً من عناصر التحدي التي ساهمت في تقويض دعائم الاقتصاد التقليدي . وتمثَّل هذا التحالف بين القوى المدافعة عن المركنتالية والتجارة اليهودية فيما يُسمَّى «فيلوسيمتزم Philo-Semitism» (حب السامية) أي التحيُّز لليهود وحبّ المعرفة التي ينقلونها . وقد شهدت هذه المرحلة بالفعل تزايُد الاهتمام بالدراسات العبرية ، وهو اهتمام على مستوى من المستويات يُعدُّ تحدِّياً للقيم المسيحية والتقليدية ويُعبِّر عن تراجعها فهو من ثم شكل من أشكال العلمنة . كما أنه مرتبط بظهور الشك الفلسفي في هذه المرحلة ، أي أن حب السامية أو التحيز لليهود هو تعبير آخر عن تزايُد معدلات العلمنة في المجتمع الغربي . وقد تنبه بعض رجال الكنيسة إلى أن هذا الاهتمام باليهودية والدراسات العبرية يشكل هجوماً مقنَّعاً على المسيحية .

ولعب المارانو دوراً أساسياً في علمنة الجماعات اليهودية ، فقد كانوا كتلة بشرية متحركة لا جذور لها في بقعة جغرافية . ومن ثم ، ساهموا بشكل فعّال في عملية التحديث والعلمنة على المستويين الاقتصادي والثقافي باشتراكهم في التجارة الدولية وفي بناء الدولة المطلقة ، وبنشرهم لأول مرة كتباً وضعها يهود ولكن بإحدى اللغات الأوربية ، وبإشاعتهم فكرهم الديني الذي كان جوهره تفكيراً لادينياً رافضاً لليهودية الحاخامية دون قبول دين آخر . وكانت اليهودية الحاخامية في ذلك الوقت قد بدأت تدخل أزمتها العميقة التي أودت بها في نهاية الأمر كعقيدة لأغلبية اليهود ، إذ تحجرت تماماً داخل الجيتو وأصبحت خالية من المعنى منفصلة عن الواقع . وظهرت القبَّالاه لسد الفراغ النفسي والمعرفي ، كما ظهر إسبينوزا من صفوف المارانو ووجه سهام نقده لليهودية وللفكر الديني بشكل عام ، وترك اليهودية دون أن يؤمن بدين آخر . وبذلك ، وضع إسبينوزا أساس اليهودية العلمانية بل والعلمانية ككل . وظهر شبتاي تسفي في الفترة نفسها ، فطرح تصوراته التي قوَّضت دعائم اليهودية وتحدَّت القيادة الحاخامية الأرثوذكسية وأحرز شعبية غير عادية ، بل وانضم إليه عدد كبير من الحاخامات . والواقع أن نجاح الشبتانية هو أكبر دليل على مدى عمق التغير الذي حدث لليهود واليهودية . وقد تزايدت معدلات العلمنة بين اليهود وتزايد ابتعادهم عن تراثهم الديني وغربتهم عنه بل واحتقارهم له ، وهو احتقار كان يشعر به حتى المتدينون منهم . ومما عجل بعملية العلمنة أن قيادات الجماعات اليهودية انتقلت من يد الحاخامات إلى يد الأثرياء ، من أمثال يهود البلاط الذين كانوا مُستوعَبين في الحضارة الغربية العلمانية حيث استمدوا شرعيتهم من تقبُّل مجتمع الأغيار لهم ، هذا المجتمع الذي تشبهوا به وبطرقه ، ولذا فقد كانوا هم النموذج الذي يُحتذى بين من يودُّون تحقيق النجاح .

وأدَّت عمليات التحديث والعلمنة التي قامت بها الدولة المطلقة إلى ظهور نواة مستنيرة داخل الجماعات اليهودية يُقال لها «المسكليم» أي دعاة الاستنارة ، وهي جماعات كانت منتمية بشكل شبه كامل

للفكر الغربي غير اليهودي . كما ظهرت في صفوف اليهود جماعات مهنية وقطاعات اقتصادية مرتبطة بالاقتصاد الغربي الرأسمالي الجديد . لكل هذا ، انتشر فكر عصر الاستنارة بينهم ، وكانت الجماعات اليهودية عشية الثورة الفرنسية والانعتاق السياسي مهيأة لتقبُّل تحولات عنيفة . وتُعَدُّ معظم الفلسفات اليهودية الحديثة التي طُرحت في القرن التاسع عشر الميلادي ، مثل الصهيونية وقومية الجماعات (الدياسبورا) ، استجابات لهذه التحولات .

وقد أخذت الفكرة الصهيونية تتغلغل في الفكر الغربي ، الديني والعلماني ، حتى أصبحت الإطار المرجعي الأساسي الذي يتم إدراك اليهود من خلاله ، وأصبحت فلسطين مرتبطة في الذهن الغربي باليهود . ومع تزايد معدلات العلمنة في المجتمع الغربي ، لم تختف الفكرة بل تم ترشيدها ، واستُبعدت منها العناصر الغيبية مثل الشعب الشاهد والعقيدة الاسترجاعية ، واكتسبت شكلاً علمانياً وأصبحت جزءاً من المشروع الاستعماري الغربي ، فدعا توماس شيرلي إلى أن توطين اليهود في إنجلترا « لا لأنهم يهود وإنما لأنهم عنصر تجاري » .

وقد ساد الخطاب العلماني في نهاية الأمر وضمر الخطاب الديني وتحوَّل إلى ديباجات تستخدمها شخصيات هامشية . وشهدت هذه المرحلة بروز ظاهرة معاداة اليهود بالمعنى العرْقي الحديث . والواقع أن فكر عصر الاستنارة ، بطرحه فكرة الإنسان الطبيعي ، وجد أن الخصوصية اليهودية تشكل تحدِّياً لهذه الفكرة . ولكن الفكر التنويري ، بتأكيده على فكرة نفع الإنسان ، وبانطلاقه من فكرة الإنسان الطبيعي العام ، طلب من أعضاء الأقليات أن يُطبِّعوا أنفسهم ويرشِّدوها وأن يتَّبعوا القانون العام . ومن ثم طُلب منهم أن يتخلوا عن خصوصيتهم وعن كل ما يميِّزهم كأقلية إثنية أو دينية في الحياة العامة ، ثم انسحب ذلك على الحياة الخاصة أيضاً حتى أصبح الجميع مواطنين نافعين ، أي أن ما بدأ كمحاولة لإعتاق الأقليات انتهى بعملية دمجها وتذويبها ، وهو النموذج الكامن في عصر الاستنارة : تحرير الإنسان من المطلقات ثم تفكيكه وتذويبه .

ويجب التنبه إلى أن عداء مفكري الاستنارة للخصوصية لم يكن مقصوراً على الخصوصية اليهودية بل كان هذا العداء عاماً لسائر الخصوصيات . كما كان بعض أعداء الخصوصيات المحلية يجدون أن خصوصية البريتون والفلامنج والأوكستينيان تسبب لهم قدراً من الضيق أكبر مما تسببه الخصوصية اليهودية . وكان مفكرو عصر الاستنارة يهاجمون المسيحية تحت ستار الهجوم على اليهودية (التي كانوا يسمونها «المسيحية البدائية») . ومن هذين العنصرين ، ظهر الهجوم الشرس على اليهود في فكر الاستنارة . ولقد شكلت فكرة الشعب العضوي المنبوذ التي سادت في الفكر الغربي ، وهي علمنة لبعض المفاهيم الدينية ، الإطار المشترك للفكر الصهيوني والمعادي لليهود .

ومع العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر الميلادي (١٧٧٠) ، بلغ عدد يهود العالم مليونين ومائتين وخمسين ألفاً ، كان يوجد منهم في أوربا مليون وسبعمائة وخمسون ألفاً ، أي الأغلبية العظمى ، وكانت أغلبيتهم من يهود اليديشية في روسيا وبولندا وجاليشيا .

الرومانسية والعداء للاستنارة *(القرن التاسع عشر)*

Romanticism and the Counter-Enlightenment (Nineteenth Century)

تأثر المفكرون اليهود في العالم الغربي بالرومانسية والفكر المعادي للاستنارة في النواحي التالية :

١ ـ الفكر العنصري الغربي هو إحدى ثمار الفكر المعادي للاستنارة .

٢ ـ فكرة القومية العضوية (والشعب العضوي [فولك]) ، وهي فكرة تضرب بجذورها في الفكر المعادي للاستنارة ، هي حجر الزاوية في الفكر الصهيوني .

٣ ـ اليهودية المحافظة واليهودية التجديدية متأثرتان بالفكر المعادي للاستنارة .

ونحن نذهب إلى أن الصهيونية ، في بعض جوانبها ، حركة «رومانسية» ، فالرومانسية هي عودة إلى مطلق لا زمني متجسد في شيء ما يوجد في الزمان والمكان يُطلَق عليه بشكل عام «الطبيعة» وإن كان يأخذ أسماء أخرى ، والصهيونية هي عودة إلى مطلق متجسد في الزمان والمكان : فهي عودة للأرض أو لروح الشعب اليهودي . أما فيما يتصل بالجوانب السياسية والاقتصادية فيمكن العودة للباب المعنون «التحديث وأعضاء الجماعات اليهودية» .

الجماعات اليهودية في عصر ما بعد الحداثة *(القرن العشرون)*

Jewish Communities in the Age of Post-Modernism (Twentieth Century)

مع نهاية القرن التاسع عشر ، وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم ، تبدأ الصهيونية في إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية في الغرب . ويصبح تاريخ الجماعات اليهودية ، من الناحية

السياسية ، هو تاريخ صهينة هذه الجماعات أو رفضها للصهيونية ومحاولتها التملص منها . وقد تناولنا هذا الجانب وخلفياته التاريخية والفكرية والسياسية في المجلد الخامس .

ولكن من الناحية الحضارية والثقافية ، يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الحداثة فيزداد اندماجهم في مجتمعاتهم ولا يوجد أي تمايز مهني أو حرفي قسري ، كما لا يوجد أي تمييز ضدهم . ويزداد تهميش اليهودية الحاخامية في حياة أعضاء الجماعات اليهودية ، فهم يصبحون إما يهوداً إثنيين (أي ملحدين) أو يهوداً إصلاحيين أو محافظين ، وهي صيغ يهودية مخففة للغاية فقد بعضها كل علاقة باليهودية الحاخامية المعيارية . فهم ، على سبيل المثال ، يتقبلون الشذوذ الجنسي ويسمحون بقيام أبرشيات للشواذ جنسياً يقودها حاخامات (من الذكور والإناث) من الشواذ أيضاً ويظهر لاهوت موت الإله (تناولنا هذا الجانب في الأبواب الأخيرة من المجلد السادس) .

ويظهر ما نسميه «الهوية اليهودية الجديدة» ، وهي هوية غريبة تماماً تغطيها قشرة زخرفية يهودية لا تؤثر في جوهر سلوك أعضاء الجماعات اليهودية . ويُلاحَظ أن المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يصبحون جزءاً عضوياً من الفكر الغربي الحديث ، فهوسرل ودريدا (رغم أصولهما اليهودية) مفكران غربيان تماماً . (انظر الأبواب الخاصة بالفكر والفلسفة وعلم النفس والاجتماع في هذا المجلد) .

٢
العلمانية (والإمبريالية) واليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية

الحلولية والتوحيد والعلمنة : حالة اليهودية (أطروحة ماكس فيبر وبيتر برجر) ـ العلمانية ودور الجماعات اليهودية في ظهورها ـ أثر العلمانية في اليهودية ـ اليهودية العلمانية أو الإنسانية ـ اليهودية الإنسانية ـ أثر العلمانية في الجماعات اليهودية ـ يهودي ملحد ـ يهودي إثني ـ اليهودية الإثنية ـ الإثنية اليهودية ـ الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية ـ الاستعمار الاستيطاني الغربي والجماعات اليهودية ـ ليفي ـ أيزاكس ـ دارمون ـ بيت

الحلولية والتوحيد والعلمنة : حالة اليهودية (أطروحة ماكس فيبر وبيتر برجر)

Pantheism, Monotheism, and Secularism : Judaism as a Case Study (Max Weber's and Peter Berger's Theses)

من القضايا الأساسية التي أُثيرت في علم الاجتماع الغربي قضية علاقة التوحيد والتجاوز بالعلمنة ، إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمنة عَبْر مرحلتين :

١ ـ مرحلة ترشيد العبادة وحياة المؤمن والعالم بأسره في إطار التوحيد والمطلق المتجاوز .

٢ ـ يعقب هذا مرحلة أخرى يَضْمُر فيها المطلق تدريجياً (وتحل المرجعية الكامنة محل المرجعية المتجاوزة) إلى أن يختفي الإله تماماً . حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره في إطار الواحدية المادية .

وهي إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشيء ، ولكنها إشكالية مهمة للغاية يمكن فهمها حين تُفهم حلقات المتتالية التي يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيري . ونحن نطرح تصوراً مغايراً ومتتالية مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة في الحلولية الكمونية وليس في التوحيد . فنحن نرى ـ كما أسلفنا ـ أنه لا يوجد فرق جوهري بين الحلولية الكمونية الروحية والحلولية الكمونية المادية ، وأن وحدة الوجود الروحية هي في أساسها وحدة الوجود المادية ، أي العلمانية الشاملة .

ولنبدأ بتعريف العلمانية (الشاملة) بأنها رؤية واحدية تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية ؛ تَرُدّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه . ومن ثم فهي لا تفرِّق بين الإنسان والطبيعة بل تراهما مادة واحدة (نسبية) لا قداسة لها ، خاضعة لقانون طبيعي واحد ، ومن ثم يمكن إخضاعها للمقاييس الكمية الرياضية دون الرجوع إلى أية قيم مطلقة (معرفية كانت أو أخلاقية) بهدف زيادة التحكم فيها وتوظيفها ، أي أنها رؤية تستبعد الإنسان المركب الرباني وتستبعد أيضاً مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/ المادة ليحل محله الإنسان الطبيعي المادي .

وقد أشرنا إلى أن الترشيد هو إعادة صياغة الواقع والذات في ضوء «نموذج ما» . وقد يكون هذا النموذج دينياً (الإله المتجاوز) ، ولكن يمكن أيضاً أن يكون مادياً كمونياً متمركزاً حول الإنسان وعقله أو متمركزاً حول الطبيعة/ المادة . وما يهمنا في سياق هذا المدخل هو النموذج الثاني ، والأكثر شيوعاً في العصر الحديث ، وهو النموذج الواحدي المادي الذي يجعل الطبيعة/ المادة (لا عقل الإنسان) هي موضع الكمون . والترشيد العلماني هو ترشيد مادي يأخذ شكل تبنِّي الأساليب العلمية الموضوعية والبيروقراطية اللا شخصية في عملية تفسير الواقع وإدارة المجتمع وإعادة صياغته ورفض الالتفات إلى التقاليد والأعراف الأخلاقية والموروثة وكل المطلقات المتجاوزة والثنائيات ، وهي عملية شاملة تُخضع كل شيء لقانون الأرقام والعقل . والترشيد ، بهذا المعنى ، هو عملية تجريد للعالم في إطار النموذج الواحدي الكموني المادي بحيث يُستبعَد كل ما لا يتطابق مع هذا النموذج ، أي كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة . والعلمنة أيضاً عملية تطبيع ، أي إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية وجزءاً عضوياً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة ، وعلى أساس أن ما يسري عليها يسري عليه ، أي أن العلمنة هي عملية نزع القداسة عن الكون ورؤيته في إطار قانون مادي واحد كامن فيه ، ومن ثم فهي عملية ترشيد وتجريد وتطبيع . ويُشكِّل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وآراء عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر في موضوع علاقة التوحيد بالترشيد ومن ثم العلمنة ، وتطبيق هذا على حالة اليهودية .

يذهب ماكس فيبر إلى أن اليهودية ، بوصفها ديانة توحيدية ، قامت بدور أساسي في عملية الترشيد . فديانات الشرق الأقصى

الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن في حالة اتزان مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق . وهي تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى ، فهي ديانات ترى الإله حالاً في الطبيعة والإنسان كامناً فيهما . أما الديانات التوحيدية فهي تخلق مسافة بين الخالق والمخلوق إذ أن الخالق متجاوز للطبيعة والإنسان منزَّه عنهما ، ولذا لم يَعُد هدف المؤمن هو توازن علاقته مع نفسه ومع الدنيا وعالم الطبيعة وإنما التحكم فيها . ويرى فيبر أن هذه المحاولة للتحكم في الذات والعالم ، باسم مَثَل أعلى موحَّد ، هي خطوة أولى نحو الترشيد . واليهودية ، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية ، لعبت (حسب تصوره) دوراً حاسماً في هذا المضمار ، فهو يرى مثلاً أن السحر يعوق التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية . واليهود هم أول من تحرروا من نير السحر ، فقد أسقطوا الآلهة المختلفة وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها . ويعود هذا إلى تبنِّي اليهودية لما سماه فيبر «الروح الشعبية أو الجماهيرية» التي تتلخص رؤيتها فيما يلي :

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنجليزية : ثيوديسي theodicy) وهي قضية لماذا خلق الإله العادل الشر . والرد اليهودي على هذه القضية رد عقلاني ، فالإله كيان عقلاني رشيد ، ويأتي بأفعال ذات دوافع عقلانية مفهومة للإنسان ، والإنسان كيان حر مسئول عما يقترفه من آثام وعما يأتيه من أفعال خيِّرة .

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية ضد فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها ، وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أن الإنسان ، من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه ، يمكنه أن يحوز الرضا فيكافئه ويرفع عنه العذاب . ولكن الإنسان ، داخل هذا الإطار الأخلاقي ، لا يتسم بالخيلاء أو الثقة بالنفس ، وهو ما يسميه فيبر «سيكولوجيا الفرسان» ، فخالق الجماهير يتطلب الطاعة والتواضع والثقة فيه .

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقاً من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها .

٤ ـ ولذا، فإنها تخلو من أية عناصر سحرية، فالإنسان الذي لا يطيع الخالق سيُنزل به العقاب، ولا يمكن لأية صيغ سحرية أن تنقذه منه .

وحسب تصوُّر فيبر ، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودي الديني التوحيدي التي لم تظهر في الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأي غريب بعض الشيء يغرق في التعميمات الكاسحة ، ولكننا لن نناقشه حتى نستمر في عرض أطروحة فيبر) . وقد ساهمت طبيعة المجتمع العبراني في تطوير السمات الأربعة السابقة كلها (التي يمكن أن نسميها «توحيدية» باعتبار أنها تؤكد مسئولية الإنسان الأخلاقية وحريته وعدم جدوى اللجوء للسحر والقرابين) لأنه كان مجتمعاً بدائياً مقسماً إلى قبائل تدخل في علاقة متكافئة فيما بينها في زمن الحرب ، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية : بريت) يُعقَد بين القبائل من جهة ويهوه (إله الحرب) من جهة أخرى . وقد ظهرت يسرائيل باعتبارها «شعب إله الحرب» (وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة «يسرائيل» حسب تصور فيبر) . ولم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل ، وإنما كانت هذه القبائل تدخل في علاقة مؤقتة تحت قيادة كاريزمية يُطلَق عليها اسم «القضاة» ، وهم « أنبياء حروب » على حد قول فيبر . وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار ، فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها ويؤدون الواجبات نفسها ويتمتعون بالحقوق نفسها . وقد كان هذا ممكناً لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية جداً ، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال . وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها ويتجشموا المصاعب نفسها ، ومن ثم ظهرت فكرة العهد التي ظلت شائعة في صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوي عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبراني ، إذ كان المذنب يُطرَد من حظيرة الدين أو يُرجَم بالحجارة ، الأمر الذي يعني استبعاد السحر كوسيلة للتقرب من الخالق .

ثم ظهر النظام الملكي العبراني وغيَّر هذا الوضع تماماً ، فقد أعاد صياغة البناء الطبقي للمجتمع وشكل حرساً ملكياً خاصاً وجيشاً نظامياً وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتي تابع للبلاط الملكي .

وقد تزامن ذلك مع تغيُّر فنون الحرب وأدواتها ، إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة . وكان المجتمع العبراني ، قبل ظهور الملكية ، مكوناً من ثلاث طبقات :

أ) طبقة أرستقراطية حضرية تضم في صفوفها كبار الملاك الذين يعيشون من ريع ضياعهم .

ب) طبقة الجماهير (يستخدم فيبر الكلمة اللاتينية «بلبز plebs») التي تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال الاقتصادي في بادئ الأمر قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد ، كما كانت تضم الحرفيين والرعاة .

جـ) طبقة البدو الرحل .

وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها وحولتها إلى نخبة حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التي كوَّنت طبقة الفرسان ، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب . وكل هذا يعني ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية

حاكمة متخصصة يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان ، وهو ما يعني استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (بلبز) . وقد أدَّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين . فتبنَّى أعضاء النخبة الحاكمة ، بثقتهم الزائدة في أنفسهم ، سيكولوجيا الفرسان (الحلولية) . كما أن اعتمادهم على ريع ضياعهم جعلهم يتبنون عبادة إله الخصب بعل (الحلولية) الذي كان يحكم الناس تماماً كما يحكم الإقطاعي أقنانه وفلاحيه .

أما الجماهير ، فقد ازداد ارتباطها بالماضي البدوي البسيط وبُمثله العليا وبعبادة يهوه . وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكاناً لأنفسهم في الهيكل السياسي الملكي الجديد بقيادة هذه الجماهير ، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمَّقوا وطوَّروا ديانة يهوه . وكانت القضية الأساسية التي واجهوها هي قضية العدالة الإلهية (إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير ؟) ، فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير وحسها الديني وتطلعها إلى توضيح الأمور بالنسبة لمصيرها وحلمها بمستقبل مزهر . ومن هنا ، كان الإيمان بأن يهوه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يُغيِّر قراراته . ويصبح أساس هذه الرؤية هو أن يحاول الإنسان أن يكتشف إرادة يهوه وتعاليمه وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحيا حسب هذه التعاليم ، وبالتالي يمكن التأثير في يهوه ليغيِّر قراراته ولينقذ المؤمنين به من البؤس السياسي والاجتماعي .

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحروب (القضاة) ، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه وتحاشوا الطقوس السحرية . والنبي ، بحسب تعريف فيبر ، هو «إيش هاروواح» ، وهي عبارة عبرية تعني «رجل الروح» . ويضيف فيبر إلى هذه العبارة كلمة «عقلانية» ليصبح النبي هو «رجل الروح العقلانية» ، أي المعادي للسحر والمنتمي إلى دعاة الترشيد ، وهو أيضاً رجل جماهير («ديماجوج» أي «مهيج») . وربط الأنبياء فكرة العهد أو الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل وللحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل ، وكانوا يتصورون أن يهوه سيدخل مستقبلاً في ميثاق لا مع جماعة يسرائيل وحسب بل ومع أعدائها ومع كل الشعوب ، وحتى مع المملكة الحيوانية . ويرى فيبر أن إسهام الأنبياء يتلخص في أنهم عمَّقوا عقلانية مفهوم يهوه فربطوا بينه وبين الجماهير ، وجعلوا من يهوه إلهاً للعالمين ، وبذا حققوا الانتصار النهائي لعملية الترشيد التوحيدي على العناصر السحرية .

وقد ورث الفريسيون تراث الأنبياء ، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة ، خصوصاً الحرفيين ، ومن هنا جاء التوجه العملي لعقيدتهم . وكانت شرعية الفريسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية وإنما إلى التوراة ، أي إلى تعاليم الخالق . وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود في شتاتهم ، أي في انتشارهم ، بحيث أصبح نشاط اليهود الفكري الأساسي هو دراسة التوراة . إن هذه الرؤية لابد أن تكون معادية للسحر ولعبادة بعل الحلولية المرتبطة بالسحر والطقوس الجنسية والقرابين البشرية ، فهي رؤية تؤدي إلى ترشيد عملية الخلاص بحيث لا يتم بطريقة عشوائية عن طريق إرضاء الإله بالقرابين والتعاويذ كلما ظهرت الحاجة ، وبلا منطق أخلاقي واضح وبالوسائل السحرية ، وإنما يتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (في الدنيا) وضبط النفس واتباع المُثُل الأخلاقية والتعامل مع الذات ومع الواقع وإخضاع الذات والعالم لقانون الإله الواحد بطرق متكاملة لا تترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية ، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية فيكافئه الإله العادل على أفعاله . وتؤكد هذه الرؤية أيضاً تزايد تحكم الإنسان في مصيره وفي بيئته وتركُّز الاهتمام على هذه الدنيا . ولذا ، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا وإنما بإطاعة قانون الإله وتسخير الذات والواقع في خدمته بشكل منهجي ، ومن ثم ظهرت روح الإنجاز بين اليهود إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة في التحكم وروح الإنجاز . ومع تزايد التحكم وروح الإنجاز ، يزداد التوجه إلى المستقبل والتركيز عليه .

كل هذه العناصر هي ، في نظر فيبر ، أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق . ومع أن هذا الترشيد يتم في إطار ديني ، فهو ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة التي تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة ، إلا أن الصيغة المنهجية التي يتم بها هي بمثابة إعداد نفسي للإنسان والمجتمع يخلق تبادلاً اختيارياً أو قابلية للترشيد العلماني الحديث (وهو ترشيد إجرائي يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية في مرحلة تاريخية لاحقة) . فإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق أدَّى إلى استبعاد الطرق الارتجالية للتحكم ؛ مثل السحر والأشكال البدائية للتنبؤ . فحل النبي محل الساحر ، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطي الحديث محل الجميع (وهذا هو ما يسميه فيبر «نزع السحر عن العالم») ، أي أن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الاتجاه نحو الترشيد في الحضارة الغربية (ومن ثم الحضارة الحديثة بشكل عام) .

الجدير بالذكر أن فيبر يشير إلى أن اليهودية لم تكمل العملية الترشيدية نظراً لظهور عقائد غير رشيدة داخل اليهودية . فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين ، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضاً أن جماعة يسرائيل هي وحدها شعبه المختار ، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته ، أي أن يهوه أصبح إلهاً عالمياً وإله شعب يسرائيل في آن واحد . وقد فُسِّر هذا التناقض على أساس أن يهوه هو رب العالمين حقاً بمقدار دخوله في ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده .

وبهذا ، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل هم الشعب المختار . ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعباً منبوذاً ليس لهم أي استقلال سياسي ، بدأوا في تفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً . فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه ، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق ، أن يصبح مخلِّصاً للإنسانية جمعاء ، وبذا أصبح الشعب منبوذاً لأنه مختار ، بل أصبح النبذ هو أكبر شاهد على اختياره .

وقد واكب ذلك ظهور الأخلاقيات المزدوجة التي تعني وجود مقياس للحكم على الشعب مختلف عن ذاك الذي يُستخدَم للحكم على الشعوب الأخرى . ثم قام عزرا ونحميا بتشديد قبضة الشعائر على اليهود وقويا دعائم الجيتو الداخلي ، وبذا بدأ الشعب اليهودي في عزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب . وهذه الأفكار (خصوصية يهوه ـ الشعب المختار ـ الأخلاقيات المزدوجة ـ العزلة الشعائرية) تتنافى مع عملية الترشيد ، تلك العملية التي قام بها ، وبشكل كامل ، المسيحيون البروتستانت وليس اليهود . ولكن فيبر يذهب ، مع هذا ، إلى أن اليهودية ساهمت بشكل أكيد في توليد عملية الترشيد ، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية ، ثم قامت بتطويرها ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه : العلمنة الكاملة للمجتمع .

ويتفق بيتر برجر مع ماكس فيبر في أن اليهودية لعبت دوراً في عملية الترشيد ، ولكنه ينسب لها أهمية أكبر من تلك التي ينسبها لها فيبر . ولتوضيح هذه النقطة يُعرِّف برجر العلمنة بأنها « استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنساني عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها » ، أي انحسار القداسة عن الدنيا بشكل تدريجي نتيجة لتزايد ترشيد العالم . ويشير برجر إلى أن ثمة واحدية كونية (بالإنجليزية : كوزميك مونيزم cosmic monism) تسم العبادات المصرية والشرقية القديمة التي تنطلق من الإيمان بأنه لا يوجد فارق كبير بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة وعالم الآلهة من جهة أخرى، إذ يحل الإله في الإنسان والطبيعة ويوحِّد بينهما (المرجعية الكمونية) . ويرى برجر أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية (التي تتسم بالحلولية الكمونية) والتي سادت الحضارات المجاورة ، وأن نقط الاختلاف هي نفسها التي جعلت اليهودية تلعب دوراً مهماً في ترشيد الواقع ومن ثم في ظهور العلمانية :

١ ـ الإيمان بإله مفارق :

آمن العبرانيون ، أو جماعة يسرائيل (حسب رأي برجر) بإله مفارق للدنيا (المرجعية المتجاوزة) ، وهو ما يعني وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة وبين الخالق والمخلوقات ، ومن ثم فإن القداسة تم نزعها إلى حدٍّ ما من العالم . فإله العهد القديم لا يحل في الدنيا أو في أرض الوطن التي ينتمي إليها العابد ، كآلهة العالم الوثني ، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه ، فهو ليس بإله قومي مرتبط بشكل حتمي ونهائي بجماعة يسرائيل في الماضي والحاضر والمستقبل ، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدَّد واضح .

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلاً عن الطبيعة إذ يتجلَّى فيه الإله :

يصف برجر العقد بين الإله وجماعة يسرائيل بأنه تاريخي ، أي يتحقق في التاريخ الإنساني لا في آخر الأيام . ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية على عكس الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحلُّ الإله في الطبيعة ، ومن ثم فهي عبادات طبيعية . والعهد القديم لا يحوي أساطير كونية تخلع القداسة على كل شيء في الطبيعة وإنما يحوي تاريخ أفعال الإله وبعض الأفراد المتميِّزين من ملوك وأنبياء . والأعياد اليهودية ، في تصوُّره ، لا تحتفل بقوى كونية ، فهي ليست أعياداً طبيعية تحتفل بتغير الفصول ، وإنما هي أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة . وكل هذا يعني أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة ، بل ومن بعض أحداث التاريخ ، ولا تتجلى القداسة إلا في جوانب محدَّدة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم ، أي أن بعض جوانب التاريخ ، لا الطبيعة بأسرها ، أصبحت هي موضع الكمون والحلول الإلهي .

٣ ـ ترشيد الأخلاق :

ثمة انفصال ، إذن ، بين الإله والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة أخرى . ولا تنتمي الشرائع والأخلاق التي يهتدي الإنسان بهديها لعالم الطبيعة الكوني ، فهي أوامر من الخالق يتم تنفيذها في المجتمع داخل الزمان . ولكل هذا ، يرى برجر ، مثله مثل فيبر ، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخَّر في خدمة الإله بشكل منهجي ومنظم حسب القواعد التي أرسل بها ، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان

والأخلاق عن عالم الطبيعة ، ومن ثم تم استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية كوسائل للخلاص .

والمتتالية الكامنة في كتابات فيبر وبرجر ، والتي تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد ، هي كما يلي : ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ـ الإيمان بمقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ـ ترشيد (أي إعادة صياغة) عملية الخلاص وحياة المؤمن ، وأخيراً العالم بأسره ، في ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع بشكل ارتجالي وإنما بشكل منهجي بهدف التحكم فيه لخدمة الإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة) ـ اختفاء القيمة والمقدرة على التجاوز وظهور الترشيد المتحرر من القيم والمتوجه نحو أي هدف يحدده المرء (الترشيد الإجرائي) ـ وهذا النوع من الترشيد يتم دائماً في واقع الأمر في إطار الطبيعة/ المادة والإنسان الطبيعي/ المادي (المرجعية الكامنة) – العلمنة الكاملة .

والمتتالية في رأينا ليست دقيقة وليست حتمية ، فعملية الترشيد التي تتم داخل إطار توحيدي وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ ، ولذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية ويبرز الفروق بين النسبي والمطلق وبين الإنسان الطبيعي والإنسان الرباني (الجسد والروح ـ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء) ولا يسقط في أية واحدية روحية أو مادية . وإذا كان الترشيد هو رد كل شيء إلى مبدأ واحد ، فإن هذا يعني ببساطة أن المبدأ العام الذي سيُردُّ إليه الكون في الإطار التوحيدي هو الإله المتجاوز للطبيعة/ المادة ، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق ينطوي على الثنائية الفضفاضةوعلى التركيب . وهو مبدأ يمنح الواقع قدراً عالياً من الوحدة ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة ، ولذا فهي لا تَجبُّ التنوع والتدافع . وعلى هذا ، فإن عملية الترشيد في الإطار التوحيدي لن تسقط في واحدية اختزالية لأن التجريد مهما بلغ مقداره لا يستطيع أن يصل إلى الواحد العلي المتجاوز (فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة/ المادة) ، ولذا لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحُّد معه والتربع معه على قمة الهرم ، ومن ثم يستحيل التجسد ويستحيل أن يفقد العالم هرميته ويستحيل أن تُختزَل المسافة بين الخالق والمخلوق ، وأن يحل الكمون محل التجاوز . ولهذا يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسلها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة/ المادة . ومن ثم ، يظل الترشيد ترشيداً تقليدياً يدور داخل إطار المطلقات التي أرسلها الإله المتجاوز ، ويظل الواقع مركباً يحتوي على الغيب ويسري فيه قدر من القداسة ، ويظل الإنسان مُستخلَفاً يعيش في ثنائية الروح والجسد لا في الواحدية المادية ، وهي ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية : ثنائية الخالق والمخلوق .

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تماماً ، وهي التي تخلق في تصوُّرنا قابلية للعلمنة ، فالحلولية لها شكلان : وحدة الوجود الروحية ، ووحدة الوجود المادية . ووحدة الوجود ، سواء في صيغتها الروحية أو في صورتها المادية ، رؤية واحدية تَرُدُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها التي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها ، وهو يُسمَّى «الإله» في منظومة وحدة الوجود الروحية ويُسمَّى «قوانين الحركة» في وحدة الوجود المادية ، وحينما يُردُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن تسقط كل الثنائيات ويتحوَّل العالم إلى كل مصمت لا يعرف أية فجوات أو أي انقطاع ، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منه ، غير قادر على تجاوزه .

والمتتالية التي نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هي ما يلي : واحدية كونية ترد العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه ـ ترادُف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز – عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان بل وامتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعي/ المادي والطبيعة/ المادة ـ سيادة القانون الطبيعي (المادي) وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون – العلمنة الشاملة . وعملية الترشيد والتجريد في إطار حلولي كموني تؤدي إلى الواحدية الكونية المادية التي تسقط كل الثنائيات وتؤدي إلى هيمنة المبدأ الطبيعي/ المادي الواحد . وتستمر عملية التجريد لا تحدها حدود أو قيود . بل إن الإطار الحلولي الواحدي يساعد على سرعة اتجاهها إلى نقطة الواحدية المادية حيث يصبح المبدأ الواحد كامناً تماماً في العالم الطبيعي وتختفي الثنائيات وتسقط المسافات ويُختزَل العالم إلى مستوى طبيعي واحد أملس لا يمكن تجاوزه ، مكتف بذاته ، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه ويتحرك حسب قانون صارم مطرد كامن في داخله .

إن المتتالية التي نقترحها هي عكس المتتالية التي يقترحها فيبر وبرجر فليس التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمانية وإنما الحلولية الكمونية . ولعل الضعف الأساسي في متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر لم وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدي في إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة إلى الترشيد الإجرائي في إطار

المرجعية الكامنة والطبيعة/ المادة ، فهما يقفزان من خطوة إلى التي تليها دون أن يبينا الأسباب .

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلاً من فيبر وبرجر ، ومنظّري علم الاجتماع الغربي ككل ، لم يستطيعوا التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التي تسقط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة ، والتوحيد (بما يحوي من تجاوز وثنائية) من جهة أخرى . ولعل هذا يعود ، في حالة فيبر وبرجر إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلي غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهري . فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الديني المسيحي الغربي . وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتي وجذور غنوصية ، ولكنها هيمنت على الوجدان الديني المسيحي الغربي . وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجح حاد بين رؤية للإله الواحد باعتباره مفارقاً تماماً للعالم (إلى حد التعطيل) يتركه وشأنه مثل إله إسبينوزا ، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف (التمركز حول الموضوع) ، أو هو إله حالٌّ تماماً لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات) . وفي كلتا الحالتين لا توجد علاقة بين الإله وبين العالم ، فهو إما مفارق تماماً له أو حالّ كامن فيه تماماً ، أي أنها إثنينية أو ثنائية صلبة وليست ثنائية تكاملية . وإن كان يمكن القول بأن الأمر الأكثر شيوعاً الآن في الغرب هو فكرة الإله الحال والكامن في الطبيعة والإنسان . وهو أمر متوقع تماماً ، فالمسيحية الغربية تعيش في تربة علمانية كمونية . ولذا ، اختفى الإله المفارق حتى حد التعطيل في القانون الطبيعي ، ولم يبق منه سوى ذرات وترسبات كامنة في نفوس وقلوب بعض من لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلماني الواحدي المادي . وفيبر وبرجر يتحركان داخل هذا الإطار الحلولي الكموني ، ولذا لم يتمكن أيٌّ منهما من أن يرصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة) . ولهذا ، نجد أن كلاً منهما – في دراسته لليهودية – قد أهمل المكون الحلولي القوي في العقيدة اليهودية الذي يتبدَّى بشكل واضح في صفحات العهد القديم ، وبخاصة في أسفار موسى الخمسة . وقد ركزا في تحليلهما على كتب الأنبياء ، التي تحتوي على عنصر توحيدي قوي ولكنها تشكل الاستثناء لا القاعدة في العهد القديم . ويبدو أن معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة وإنما من أقوال ومراجعات الآخرين ، ولذا لم يلحظ أيٌّ منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود ، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد في كتب الأنبياء والرؤية الحلولية الكمونية في التلمود . وأخيراً ، لا توجد أية إشارة للقبَّالاه في كتاباتهما باستثناء إشارات عابرة تدل على أن أصحابها لا يعرفون التراث القبَّالي بما فيه الكفاية ، وربما يعرفون القبَّالاه ككلمة وحسب .

ويتضح عدم إدراك برجر للمكون الحلولي في اليهودية في حديثه عن التصور اليهودي للإله باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة وللإنسان . فاليهودية تركيب جيولوجي تراكمي ، ولذا يوجد داخلها التصور التوحيدي للإله ، ولكن توجد إلى جواره تصورات أخرى تتناقض مع التصور التوحيدي تماماً ، وهي تصورات أكثر شيوعاً ومركزية من التصور التوحيدي . كما أن برجر في حديثه عن الأعياد اليهودية يقول إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية ولا تحتفل بقوى كونية . وقد بيَّنا في دراستنا للأعياد (انظر الباب المعنون : «الأعياد اليهودية» في المجلد السادس من الموسوعة) أنها تحتوي على كل من العنصرين ، فعيد الفصح هو عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية) وهو عيد الربيع في آن واحد . أما فيما يتصل بترشيد الأخلاق ، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجة التي اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية كجماعة وظيفية . ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالاه) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ وزادت شعائر الطهارة ، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التي يُفتَرض أن اليهودية التوحيدية قد تمردت عليها . وقد أشار فيبر إلى سقوط اليهودية في الحلولية ولكنه قرر ، بناءً على هذا ، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيري ، زاعماً أن التوحيد اليهودي قد استمر من خلال العقيدة المسيحية .

إلى جانب هذا ، أهمل كل من فيبر وبرجر رصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في المسيحية الغربية ذاتها (وفي المجتمع الغربي ككل) . فلم يتحدثا عن الربوبية والماسونية وظهور القبَّالاه المسيحية وتغلغل الحلولية الكمونية في الفكر الديني المسيحي (وبخاصة في الفرق البروتستانتية) .

ونحن نذهب إلى أن العلمانية هي شكل من أشكال الكمونية المادية وأن ما حدث أن معدلات الحلولية الكمونية في الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجياً إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامناً تماماً في الطبيعة والتاريخ) ، فظهرت المنظومة العلمانية . وبهذا المعنى ، وُلدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية ، بعد تراجُع التوحيد والتجاوز ومع تزايُد الحلول والكمون .

والمتتالية التي نقترحها أبسط من متتالية برجر وفيبر ، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى . وعلى سبيل المثال ، يمكن فهم الإصلاح الديني (وهو أول حلقات عملية العلمنة في الغرب) وانتشار الصوفية

الحلولية في صفوف البروتستانت في ضوء هذه المتتالية ، وهي تبيِّن علاقة الفكر الإنساني (الهيوماني) ، مثلاً ، بالفكر البروتستانتي على أساس أنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولي الكموني الواحدي ؛ حقق الفكر الإنساني الهيوماني الواحدية من خلال استبعاد الإله ، وحقق الفكر البروتستانتي الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله في الإنسان والطبيعة أو من خلال مفارقته لهما حتى حد التعطيل ، أي أن واحدية الفكر الهيوماني تعبير عن حلولية كمونية مادية بينما واحدية الفكر البروتستانتي تعبير عن حلولية كمونية روحية . ويشكل إسبينوزا نقطة تحوُّل مهمة إذ عبَّر عن توازي هذين الضربين من الحلولية الكمونية في عبارته «الإله أي الطبيعة» . ومن تحت عباءة إسبينوزا خرجت المنظومات العلمانية الفلسفية الغربية ، فيأتي هيجل ، وهو صاحب نظام حلولي كموني واحدي شامل يتسم بتعددية ظاهرة وواحدية صلبة كامنة تتحد في نهايته الروح بالطبيعة والفكر بالمادة والكل بالجزء والمقدَّس بالزمني . ثم يأتي نيتشه ، وهو فيلسوف حلولي كموني آخر ، ليشكل القمة (أو الهوة) الثانية في الفلسفة العلمانية ، فهو يلغي الثنائية الظاهرة تماماً ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة فيعلن أنه لا يوجد فكر أو روح أو اسم لإله وإنما مادة محض ، وهي مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب ولا إرادة لها سوى إرادة القوة ، ولا يوجد سوى أجزاء ، فيموت الإله وتسقط فكرة الكل ذاتها .

وإذا كان المشروع التحديثي للاستنارة قد خرج من تحت عباءة إسبينوزا ، فقد خرجت ما بعد الحداثة بوجهها القبيح من تحت عباءة نيتشه . ثم جاء دريدا الذي وصل بالسيولة إلى منتهاها وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى وأنه سيولة لا يمكن أن يصوغها أحد أو يفرض عليها أي شكل ، وأننا حينما ننظر لا نرى قانون الطبيعة الهندسي (على طريقة إسبينوزا) ولا الغابة التي تحكمها إرادة البطل (على طريقة نيتشه) وإنما نرى الهوة (أبوريا) ، وهذا هو عالم مادونا ومايكل جاكسون (عالم تتساوى فيه مادونا بمايكل جاكسون ووليام شكسبير) ، عالم عبارة عن موجات متتالية بلا معنى ، عالم علماني صلب تماماً .

ونحن نرى أن بروز اليهود في الحضارة الغربية العلمانية (وليس قبل ذلك) يعود إلى أن مفردات الحلولية هي مفردات هذه الحضارة وإلى أن اليهود (بسبب عمق الحلولية في تراثهم الديني) أكثر كفاءة في الحركة في هذا العالم العلماني الذي يتسم بالواحدية المادية . وقد وُصفت القبَّالاه بأنها تطبيع للإله وتأليه للطبيعة ، وهو وصف دقيق للعلمانية التي ترى أن الإله هو المبدأ الواحد الذي يسري في الطبيعة (فيتم تطبيع الإله) والتي تذهب إلى أن العالم مكتف بذاته (واجب الوجود) ، يحوي داخله ما يكفي لتفسيره (فيتم تأليه الطبيعة) . وهذه المقولة هي نظرية إسبينوزا كاملةً . كما وُصفت القبَّالاه بأنها تُجنِّس الإله (أي تجعل الجنس هو المبدأ الواحد الذي يُردُّ إليه كل شيء) وتُؤلِّه الجنس . وهذه المقولة هي نظرية فرويد في حالة جنينية . ومفردات القبَّالاه (والحلولية الواحدية الروحية) الأساسية (الجسد والتنويعات المختلفة عليه : الرحم ـ الأرض ـ الجنس ـ ثدي الأم) هي نفسها مفردات الحلولية الواحدية المادية ، أي العلمانية تقريباً . ولذا ، فليس من الممكن النظر إلى إسبينوزا وفرويد باعتبارهما «يهوديين» ولا يمكن رؤية بروزهما وعلمانيتهما الشرسة على أنها نتيجة انتمائهما اليهودي ، وإنما يجب أن نضعهما في السياق الحلولي الكموني الواحدي الأكبر ، وأن نضع الحضارة الغربية العلمانية ذاتها في السياق نفسه ، ومن ثم فإن إسبينوزا وفرويد (اليهوديين) وهوبز ويونغ (المسيحيين) ، على سبيل المثال ، هما تعبير عن النمط الحلولي الواحدي المادي (الغنوصي) نفسه ، ومن هنا فإن الجميع يؤمن بالرؤية نفسها ويستخدم اللغة والمفردات نفسها ويصبح الانتماء المسيحي أو اليهودي مسألة ثانوية هامشية ، ولا تصلح أساساً للتصنيف أو التفسير .

العلمانية ودور الجماعات اليهودية في ظهورها

Secularism : Role of the Jewish Communities in its Emergence

ساد بعض الأدبيات العربية والإسلامية القول بأن اليهود هم مخترعو العلمانية ومروجوها في العالم بأسره ، بل إنهم المسئولون عن ظهورها . وهذا ما تؤكده **بروتوكولات حكماء صهيون** التي يقتبس منها البعض وكأنها وثيقة علمية مهمة . وبطبيعة الحال ، فإن مثل هذه الأطروحة ساذجة للغاية وتعطي لأعضاء الجماعات اليهودية وزناً وحجماً يفوقان كثيراً وزنهم وحجمهم الحقيقيين . فالعلمانية ليست مجرد مؤامرة أو حركة منظمة أو فكرة أو أقوال ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية وحقيقة تاريخية ذات تاريخ طويل ومركب ، تعود نشأتها إلى عناصر اقتصادية وفكرية وحضارية عديدة وإلى دوافع واعية وغير واعية أدَّت جميعها إلى انقلابات بنيوية في رؤية الإنسان الغربي لنفسه وللطبيعة والإله ، وفي بنية المجتمع نفسه . وهي ، شأنها شأن كل الظواهر الاجتماعية والتاريخية ، لا تظهر بسبب رغبة بعض الأفراد أو الجماعات في ظهورها وحسب ، وإنما تتم أيضاً خارج إرادة الأفراد ، ورغماً عنهم أحياناً . وقد تم

الانقلاب العلماني في الغرب بمعزل عن أعضاء الجماعات اليهودية ، كما أن كثيراً من المجتمعات التي لا يوجد فيها يهود على الإطلاق (مثل اليابان) ، أو توجد فيها أقليات يهودية صغيرة إلى أقصى حد (مثل يوغوسلافيا وبلغاريا وشيلي وكينيا) ، تمت علمنتها بدرجات متفاوتة، وهو ما يدل على أن اليهود ليسوا السبب الوحيد أو الأساسي لظهور العلمانية .

وثمة ظواهر عديدة ساهمت في ظهور العلمانية وتأثرت بها (فهي سبب ونتيجة في آن واحد) مثل الإصلاح الديني ، وحركة الاكتشافات ، والفلسفة الإنسانية الهيومانية ، وفكر حركة الاستنارة (الفكر العقلاني والنفعي) ، والدولة القومية المركزية ، ثم الثورة الفرنسية والصناعية ، والثورة الرومانتيكية ، وتزايُد تركُّز الناس في المدن ، وهي ظواهر تاريخية غربية لم تلعب الجماعات اليهودية فيها دوراً ملحوظاً . فدورهم في الحضارة الغربية حتى نهاية القرن التاسع عشر كان محدوداً للغاية .

ومع هذا ، وبعد تأكيد هذه الحقيقة الأساسية والمهمة ، لابد أن نشير إلى أن من المحال أن تحدث ظاهرة بنيوية كاسحة عامة مثل الهيمنة التدريجية للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية التي أثرت في أشكال الحياة كافةً ، دون أن يتفاعل معها أعضاء الجماعات اليهودية، ودون أن يساهموا فيها أو يتأثروا بها سلباً أو إيجاباً . فهذه الظاهرة قد وصل أثرها إلى كل أعضاء المجتمع أيًّا ما بلغت هامشيتهم أو تفردهم أو ضآلة شأنهم . ونظراً لخصوصية وضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي ، فإن علاقتهم بالثورة العلمانية الكبرى تتسم بالخصوصية . ويمكن أن نقسم الموضوع الذي نتناوله إلى أربعة موضوعات :

١+٢ ـ علاقة كل من العقائد والجماعات اليهودية بظهور العلمانية .

٣+٤ ـ أثر الثورة العلمانية الكبرى في كل من العقائد والجماعات اليهودية .

وقد تناولنا علاقة العقيدة اليهودية بالعلمانية في المدخل السابق وسنتناول في هذا المدخل الموضوع الثاني ، أي علاقة الجماعات اليهودية بظهور العلمانية (أما الموضوعان الثالث والرابع فسوف نتناولهما في مدخلين مستقلين) .

ساهم أعضاء الجماعات اليهودية في حمل الأفكار العلمانية ونشرها . ويجب أن نؤكد ، مرة أخرى ، أنهم لم يفعلوا ذلك رغبةً منهم في تدمير العالم وإيذاء العباد ، بل تحركوا كجماعة في إطار منظومة اجتماعية غربية تتجاوز إرادتهم ورغباتهم وأهواءهم . لكن هذا لا يعني إعفاء الإنسان من المسئولية الخلقية ، إذ يظل مسئولاً ، على المستوى الفردي ، عما يقترفه من ذنوب وما يأتي به من حسنات . وهناك كثير من أعضاء الجماعات اليهودية ممن تصدوا للعلمانية وحاولوا وقف زحفها . ومن المعروف أن أعضاء الجماعات اليهودية اضطلعوا بدور الجماعات الوظيفية الوسيطة في المجتمع الغربي ، وهو ما ولَّد لديهم نزعة حلولية خلقت لديهم استعداداً كامناً للعلمنة . ويمكننا أن نضيف هنا أن اضطلاعهم بهذا الدور جعل منهم واحداً من أهم عناصر العلمنة المباشرة في المجتمع الغربي . والعلمنة ، في جانب من جوانبها ، هي تطبيق القيم العلمية والكمية الواحدية على مجالات الحياة كافة ، بما في ذلك الإنسان نفسه ، حتى ينتهي الأمر بتحييد العالم تماماً وترشيده وتحويله إلى حالة السوق والمصنع .

وعلاقة التاجر والمرابي بالمجتمع ليست علاقة مباشرة وإنما هي علاقة ثانوية أو هامشية ، فهما لا ينتجان شيئاً وإنما يسهلان عملية تبادل السلع التي ينتجها الآخرون من خلال ما يحملون من النقد ، وهو أكثر الأشياء تجريداً . والتاجر والمرابي ليسا موضع حب أو كره الناس ، فالجميع ينظر إليهم بشكل موضوعي من منظور مدى نفعهم وأهميتهم الوظيفية . وإلى جانب هذا ، كان اليهود يشكلون عنصراً متعدد الجنسيات ، عابراً للقارات ، يقوم بوظيفة التجارة والمصارف الدولية ، الأمر الذي عمَّق تحوسلهم أي تحوُّلهم إلى وسيلة . لكن أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة ، إلى جانب هذا ، أداة في يد الحاكم يستخدمها في امتصاص الثروة من يد الجماهير ، وقد شُبِّهوا بالإسفنجة لهذا السبب . وقد كان اليهود دائماً من ملتزمي الضرائب . ولكل هذا ، نجد أن علاقة الجماعة الوظيفية الوسيطة بالمجتمع تتسم بالموضوعية والتعاقدية والتنافسية ، الأمر الذي يجعل أعضاء الجماعات اليهودية من أهم عناصر علمنة المجتمع بشكل بنيوي يتجاوز وعي ونوايا أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة وأعضاء المجتمع المضيف في الوقت نفسه .

وكان أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة يقيمون في الجيتو ليتم عزلهم عن أعضاء المجتمع وتزيد كفاءة المجتمع في استغلالهم وفي تحقيق الفائدة المرجوة من وجودهم فيه . وقد طُبِّقت على الجيتو ، من البداية ، الأنساق المادية الآلية الترشيدية في الإدراك وتنظيم العلاقة ، فكان مجتمع الأغلبية ينظر إلى الجيتو من منظور نفعي ، ويدخل معه في علاقة تعاقدية باردة برّانية يحكمها القانون والحسابات والمنفعة لا العواطف أو الأخلاق أو الالتزام الداخلي (الجواني) أو التآلف والتراحم . ولم يكن مجتمع الأغلبية يتواصل مع أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة ولا ينسب إليهم أي معنى إنساني خاص . فاليهود

في الجيتو هم مصدر ربح وخدمات وحسب ، أي مجرد وسيلة . والعلاقة بين المجتمع والجيتو علاقة تواجُد نفعي في المكان ، دون زواج أو حب ، ودون مشاركة في الزمان . فالجيتو ، مثل الإنسان العلماني النموذجي ، كان منعزلاً موضوعياً محايداً مجرداً مباحاً ولا يتمتع بأية قداسة ، فهو مادة استعمالية محضة . ومن هنا ، كانت البغايا في كثير من الأحيان يقطنَّ إما داخل الجيتو أو بجواره . وبهذا، كان الجيتو أول جيب علماني حقيقي . وقد أدَّى كل هذا إلى أن أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أهم القطاعات البشرية في أوربا التي كانت لديها قابلية للعلمنة ومؤهلة للتحرك داخل المجتمع التعاقدي التناحري ، إذ أنهم كانوا مسلحين بالكفاءات اللازمة للتعامل مع عالم تسود فيه العلاقات الموضوعية وبشر لا يقبلون إلا المنفعة قيمة وحيدة مطلقة .

وبالفعل ، لعب اليهود ، كجماعة وظيفية وسيطة ، دوراً في علمنة المجتمع ، فوسعوا نطاق القطاع الاقتصادي التبادلي ، وكانوا عنصراً شديد الحركية في المجتمع الوسيط الذي يتسم بالسكون . وكانوا دائمي البحث عن زبائن جدد وسلع جديدة وأسواق جديدة ، وكان لا يهمهم الإخلال بتوازن المجتمع أو بقيمه ، فهم يقفون خارج نطاق العقيدة المسيحية وقيمها ، لا يكنون لها أي احترام ولا يشعرون نحوها بأي ولاء ، وينظرون إلى أعضاء المجتمع المضيف باعتبارهم شيئاً مباحاً . ولم يكن التاجر اليهودي ، على سبيل المثال ، يلتزم بفكرة الثمن العادل أو الأجر الكافي ، وإنما كان يحمل رؤية صراعية تنافسية تناحرية غير تراحمية . وهكذا لعب اليهود دوراً فعالاً وحاسماً في تقويض الأخلاقيات الدينية ، وفي دفع عملية الترشيد والعلمنة إلى الأمام .

وفي القرن السابع عشر ، تزايد دور اليهود في عملية العلمنة مع ظهور الدولة المطلقة التي اعتمدت عليهم في عملية علمنة القطاع الاقتصادي والسياسي في المجتمع . وما فعله الأمراء المطلقون في وسط أوربا (في ألمانيا) يصلح مثلاً على ذلك ، فقد استخدموا أعضاء الجماعة اليهودية ككل ، وكبار المموِّلين اليهود (يهود البلاط على وجه التحديد) في النشاطات الاقتصادية ، مثل : التجارة الدولية ، وتمويل الجيوش ، وعقد القروض والصفقات . وقد كان لانتشار يهود المارانو في أرجاء أوربا دور مهم في عملية العلمنة إذ كانوا هامشيين لا يؤمنون باليهودية أو المسيحية ، فإيمانهم بكلتيهما كان سطحياً للغاية . وقد لعب المارانو دوراً مهماً في التجربة الاستيطانية الغربية كمموِّلين للشركات الاستيطانية وكمادة استيطانية . ونحن نرى أن الاستعمار الاستيطاني من أهم التجارب المؤثرة في إنشاء مجتمعات علمانية رشيدة خاضعة للنماذج المادية الهندسية في الإدارة .

ويمكننا أن نرى في إسبينوزا تعبيراً عن العناصر السابقة كلها ، فهو من يهود المارانو ، وفلسفته واحدية حلولية كمونية ، كما أنه ينتمي إلى الجماعة اليهودية في أمستردام التي كانت تضم أنشط الجماعات اليهودية الوظيفية الوسيطة في العالم آنذاك والتي لعبت دوراً مهماً في الاستعمار الاستيطاني ، وكان بينهم كثير من يهود البلاط . وكانت أمستردام نفسها مركزاً تجارياً تخلخلت فيه قبضة السلطة الدينية . وقد تمرَّد إسبينوزا على اليهودية الحاخامية ، فطُرد من حظيرة الدين اليهودي ، ولكنه لم يتبن أي دين آخر ، ولذا فإن البعض يرون أنه أول إنسان علماني حقيقي في التاريخ .

ومع هذا ، ولأسباب عديدة ربما من أهمها انعزال يهود اليديشية (في شرق أوربا) الذين كانوا يشكلون أغلبية يهود العالم آنذاك داخل الجيتو والشتتل ، انفصل أعضاء الجماعات اليهودية عن التحولات الفكرية والبنيوية الضخمة في أوربا . وكان أغلبيتهم من المؤمنين بدينهم ، يتبعون حاخاماتهم ، أو قياداتهم الدينية غير الحاخامية في حالة الحسيديين ، ويتمسكون بتقاليدهم الدينية والاجتماعية . وقد هاجرت أعداد كبيرة من هؤلاء إلى النمسا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا ، وقاوموا محاولات العلمنة والتحديث بضراوة . ولكن الدول الغربية قامت بعملية علمنة اليهود ، وغيرهم من الجماعات الإثنية والدينية ، بشراسة غير عادية ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر . وتمت أهم المحاولات بصورة أكثر منهجية في فرنسا على يد نابليون ، ثم تبعتها ألمانيا والنمسا وروسيا القيصرية في منتصف القرن . وتكفلت الولايات المتحدة (المجتمع العلماني شبه النموذجي) بالإجهاز على ما تبقَّى من انتماء ديني بين المهاجرين من يهود اليديشية وغيرهم . ويرى مؤرخو الجماعات اليهودية أن تأخُّر بعض الجماعات اليهودية في دخول العصر الحديث العلماني هو جوهر ما يُسمَّى «المسألة اليهودية» ، إذ ظلوا يشكلون جيباً دينياً تقليدياً في مجتمع علماني حديث .

وبعد هذا التاريخ ، تزايد دور أعضاء الجماعات اليهودية كحَمَلَة للفكر العلماني وكأدوات للعلمنة . ويُلاحَظ أنه بعد أن فرضت الدولة المطلقة العلمنة قسراً على أعضاء الجماعات اليهودية ، استبطنوا هم أنفسهم الرؤية العلمانية وحققوا درجة عالية من الاندماج وأصبحوا أهم رواد العلمانية ومن أكثر الداعين لها حماسة وتطرفاً ، وذلك للأسباب التالية :

١ ـ تمت علمنة أعضاء الجماعات اليهودية بسرعة وفجاجة غير عادية

(على عكس أعضاء الأغلبية في المجتمع) قذفت بهم بعنف في عالم العلمانية ، الأمر الذي جعلهم يتجاوزون بقية أعضاء المجتمع في معدلات العلمنة ، إذ تمت العملية بالنسبة لهؤلاء ببطء وبشكل أقل عنفاً . وقد نوقشت المسألة اليهودية في إطار مدى نفع اليهود (المادي) ولذا سارع أعضاء الجماعات اليهودية الراغبون في الاندماج إلى ترشيد حياتهم وذواتهم من الداخل والخارج حتى يبينوا نفعهم لأعضاء الأغلبية ومقدرتهم على الانتماء .

٢ ـ يُلاحَظ أن العلمانية الغربية ورثت بعض الرموز المسيحية وعلمنتها ، فإصطلاحات مثل «النهضة» أو «الاستنارة» ذات جذور مسيحية (قيام المسيح وهالات القديسين ونور الإله) ، ويمكن من ثم أن تكتسب مضموناً مسيحياً أو شبه مسيحي . كما أن الصورة المجازية العضوية وهي صورة مجازية أساسية في الفكر العلماني (الذي يرى أن ثمة قانوناً واحداً في الكون) ليست بعيدة عن فكرة التجسد المسيحي (نزول الإله ليصبح بشراً) وعن فكرة أن الكنيسة هي جسد المسيح . وتداخُل الرموز الدينية مع الرموز العلمانية يقلل من حدة علمانيتها قليلاً ويخلق قدراً من الاستمرارية ، على المستوى الوجداني وعلى مستوى الديباجات أما بالنسبة إلى عضو الجماعة اليهودية ، فإن المصطلحات العلمانية تشير إلى مفاهيم علمانية محضة لا تحتوي على أية قداسة أو أصداء للقداسة .

٣ ـ كانت أعداد كبيرة من اليهود أعضاء في الطبقة البورجوازية الصغيرة في الغرب ، وهي طبقة ساهمت بدور أساسي في الحرب ضد الإقطاع والكنيسة . كما أن أعضاء البورجوازية يلتزمون بشكل شبه مطلق بالحراك الاجتماعي (الآلية الأساسية للبقاء بالنسبة لهم) . ولذا ، فهم على أتم استعداد للتخلي عن قيمهم أو خصوصيتهم لتحقيق هذا الحراك .

٤ ـ كانت أعداد كبيرة من يهود العالم في حالة هجرة من بلد لآخر . والمهاجر ، بسبب حركيته وعدم انتمائه ، يكون عادةً من حملة الفكر العلماني .

٥ ـ يُلاحَظ أن كثيراً من أعضاء الجماعات اليهودية ، سواء في روسيا داخل مناطق الاستيطان (مع هبوط بعض أعضاء البورجوازية الصغيرة اليهودية في السلم الطبقي) ، أو في الولايات المتحدة (بعد وصولهم كمهاجرين) ، انخرطوا في صفوف الطبقة العاملة المقتلعة من جذورها والتي تشكل العمود الفقري للعلمنة .

٦ ـ تركُّز معظم أعضاء الجماعات اليهودية في المدن التي تُعَدُّ دائماً مراكزاً للعلمنة .

٧ ـ هناك ، أخيراً ، السبب العام وهو أن كثيراً من أعضاء الأقليات يتبنون الفكر العلماني لأنهم يتصورون أنه سيخلق الجو الملائم لتحقيق المساواة الكاملة بين أعضاء الأقلية وأعضاء الأغلبية ، سواء في عالم الاقتصاد أو في عالم الرموز (وقد أثبتت التطورات التاريخية اللاحقة أنه أمر لم يكن دقيقاً تماماً) .

أثـر العلمانيـة في اليهوديـة

The Impact of Secularism on Judaism

تركت العلمانية أثراً عميقاً في اليهودية . والواقع أنه ، حينما تصاعدت معدلات العلمنة في المجتمع الغربي ، كانت اليهودية الحاخامية قد دخلت مرحلة الأزمة ، وهيمنت القبَّالاة الحلولية على الجماهير اليهودية بحيث أصبحت رؤيتها للكون حلولية متطرفة . ونتيجةً لذلك ، بدأت مرحلة التفجرات المشيحانية ومن أهمها حركة شبتاي تسفي ، والتي بدأت في سالونيكا والدولة العثمانية وانتشرت منها إلى أرجاء العالم في القرن السابع عشر ، وتبعتها الحركة الفرانكية في بولندا في القرن الثامن عشر ، وانتهت بالحركة الحسيدية التي سيطرت على معظم جماهير اليهود في شرق أوربا مع نهاية القرن الثامن عشر . لكل هذا ، كانت اليهودية قد وصلت إلى مرحلة تتطلب « الإصلاح الديني» . ولكن ، بسبب تكلس اليهودية الحاخامية شكلاً ومضموناً بين أوساط النخبة الدينية ، وبسبب انتشار الحلولية بين الجماهير ، أصبح من العسير إصلاح اليهودية من الداخل . وأخذ الإصلاح شكل تبنِّي الأشكال الدينية الإصلاحية المسيحية ، ثم تحولت إلى العلمنة الصريحة بعد فترة . وقد بدأ الإصلاح الديني بمحاولة إصلاح الجانب الجمالي ، فأُلقيت المواعظ باللغة السائدة في المجتمع ، وأُدخل الغناء في الصلوات حيث كانت تؤديه في البداية جوقة من الذكور ثم جوقة مختلطة ، كما أُدخل الأرغن ، وهذه كلها عناصر مستمدة من طقوس العبادات المسيحية . ثم تصاعدت درجة الإصلاح الديني وتجاوزت الجانب الجمالي ووصلت إلى الجانب العقيدي ، فظهرت اليهودية الإصلاحية والمحافظة والتجديدية ، وهي صيغ من اليهودية مخففة للغاية لا تعترف بها اليهودية الأرثوذكسية الحاخامية ولا تعترف بحاخاماتها . ومن هنا كان ظهور مشكلة من هو اليهودي ؟

وهذه الفرق الجديدة ذات الطابع الربوبي العقلاني ، والتي تذهب إلى أن العقل البشري يمكنه الوصول إلى الحقائق الدينية بدون وحي إلهي ، وأن الشريعة اليهودية ليست منزَّلة من الإله ، تحاول أن تقلص رقعة الغيب على قدر الإمكان أو تلغيه تماماً أو تستبعده من نموذجها المعرفي والتفسيري والأخلاقي . وبدلاً من ذلك ، فإنها

تتبنى مطلقات علمانية ، مثل روح العصر في اليهودية الإصلاحية ، أو روح الشعب في اليهودية المحافظة ، أو التقدم (في إطار المجتمع الأمريكي) في اليهودية التجديدية .

ثم تزايدت معدلات التحديث والعلمنة على مستوى الشعائر وبشكل جذري ، فحدث الاختلاط بين الجنسين ، وأُلغي غطاء الرأس ، وتم ترسيم النساء كحاخامات ، وخُفِّفت شعائر السبت ، وتم التخلي عن التلمود كمصدر أساسي للتشريع ، وأُقيمت صلوات السبت يوم الأحد . ثم تصاعدت وتيرة الإصلاح إلى أن أصبحت علمانية صريحة ، ففي بعض الأبرشيات الإصلاحية أصبحت صلوات السبت تقام في اليوم الذي يتفق عليه المصلون . وقد بدأ مؤخراً قبول الشواذ جنسياً في الأبرشيات اليهودية المختلفة ، بل بدأت تظهر أبرشيات مقصورة عليهم ، كما قُبل ترسيم الشواذ جنسياً كحاخامات وأنشئت المدارس التلمودية العليا (يشيفا) المقصورة على الشواذ .

ولكن أهم أشكال علمنة اليهود هو ظهور عقائد علمانية قلباً وقالباً ، وتُسمِّي نفسها مع ذلك «يهودية» ، وتستخدم ديباجات يهودية إثنية ودينية . وجوهر هذه العقائد هو أنها تُحل الهوية اليهودية محل العقيدة اليهودية ، وتُحل اليهود محل الإله كمركز للقداسة . فظهر ما يُسمَّى «اليهودية العلمانية» و«اليهودية الإثنية» و«اليهودية الإلحادية» و«اليهودية الإنسانية» ، وهي عقائد يُقال لها «يهودية» تدور كلها حول مطلق واحد هو الشعب اليهودي وتُسقط الإيمان بالغيب أو الإله ، بحيث يصبح الإيمان الديني متمركزاً حول الذات القومية أو مجموعة من المُثُل الدنيوية . وتحوَّلت شعائر اليهودية وعقائدها إلى شكل من أشكال الفلكلور أو التراث القومي ، أي أن الدين تحوَّل إلى قومية والقومية تحوَّلت إلى دين ، وهذا هو الحل العلماني لمشكلة الهوية : أن تصبح الهوية هي ذاتها مصدر الإطلاق الوحيد وموضع القداسة . بل يمكن القول بأن اليهودية الإصلاحية والمحافظة ، والتجديدية على وجه الخصوص ، هي في جوهرها في واقع الأمر عقائد علمانية ذات ديباجات دينية .

ومع تزايُد معدلات العلمنة في المجتمعات الغربية ، تزايدت معدلات علمنة العقيدة اليهودية ، فظهر لاهوت يهودي يستند إلى فكرة موت الإله يجعل من الإبادة النازية ليهود غرب أوربا نقطة ولحظة مرجعية أساسية تحقَّق فيها الشعب اليهودي من موت الإله الذي تخلى عنهم . ودخلت اليهودية كذلك عالم ما بعد الحداثة ، فظهرت يهودية لا تدور حول مطلقات وإنما تدور حول لحظات إيمانية تعقبها لحظات شك .

ومن أهم العقائد اليهودية العلمانية ما طرحه دعاة اليديشية الذين يرون أن مضمون الانتماء اليهودي هو تراث ثقافي ، وأن ما يجمع يهود اليديشية ليس الإيمان الديني وإنما تراثهم القومي اليديشي الشرق أوربي المشترك . ولذا ، طالبوا ببعث قومي يديشي في شرق أوربا . ولكن أهم العقائد العلمانية على الإطلاق هي الصهيونية التي استولت على كل الرموز الدينية اليهودية التقليدية واستخدمت كل الديباجات الدينية بعد أن أفرغتها من مضمونها الديني وأحلت محلها مضموناً قومياً ، وجعلت النقطة المرجعية عناصر دنيوية طبيعية تتسم بالمطلقية (مطلقات علمانية) ، مثل : الدولة الصهيونية واليهود (بدلاً من الإله) ، والتاريخ اليهودي الدنيوي (بدلاً من التاريخ المقدَّس) ، والهوية اليهودية (بدلاً من الالتزام بالشعائر وتأدية الأوامر والنواهي) . كما أكدت الصهيونية (في صيغتها العلمانية وهي أهم الصيغ) أن اليهود مادة بشرية متحركة يمكن تحويلها وتوظيفها إلى مادة نافعة وكذلك حوسلتها . كما أكدت الصهيونية أن اليهود شعب عضوي (وأكدت أوربا العلمانية أنه شعب عضوي منبوذ) ، وجماع المفهومين (نفع اليهود وأنهم شعب عضوي منبوذ) هو الصيغة الصهيونية الأساسية .

وقد أكدت الصهيونية ، في محاولتها تجاوز اليهودية الحاخامية ، على التراث العبراني القديم (فيما قبل ظهور اليهودية) ، وعلى البطولات العبرانية غير الدينية وغير الأخلاقية . كما أنها ، في كثير من الأحيان ، حولت أبطال العهد القديم إلى أبطال قوميين . وكان المؤلفون الصهاينة يمجدون شخصيات شريرة في العهد القديم أو شخصيات معادية لليهودية الحاخامية مثل إسبينوزا وشبتاي تسفي الذي يعده البعض في إسرائيل بطلاً قومياً ، وكان هرتزل ينوي تأليف أوبرا عنه . ومن ناحية أخرى ، يتم تأكيد المضمون الطبيعي الكوني للأعياد في الدولة الصهيونية على حساب المغزى الديني التاريخي . كما تتبدَّى علمنة اليهودية في الدولة الصهيونية في واقع أن الأعياد تحوَّلت إلى أعياد قومية يحتفل اليهود أثناءها بذاتهم القومية : انتصاراتها وانكساراتها دون الرجوع إلى أية نقطة ميتافيزيقية . وهكذا ، بعد أن كانت اليهودية تمنح اليهودي القداسة بمقدار ما يتبع من الشعائر وينفذ من الوصايا والنواهي ، صار اليهودي مركزاً للقداسة باعتباره يهودياً وحسب ، أي حسب انتمائه الإثني ، وأصبحت دولته هي التعبير الأكبر عن القداسة . ومن ثم ، أصبح عيد « استقلال إسرائيل » عيداً دينياً . وقد وصلت علمنة يهود العالم ، من خلال الصهيونية ، إلى درجة أن كثيراً منهم يتصورون الآن أن الدولة الصهيونية هي معبدهم أو هيكلهم ، وأن رئيس

وزرائها هو حاخامهم الأكبر أو كاهنهم الأعظم . وقد حدا هذا بعض الحاخامات المتدينين إلى الحديث عن «اليهودية الوثنية» أو عن عبادة الدولة الصهيونية باعتبارها «عودة إلى عبادة العجل الذهبي» .

وتجب الإشارة إلى أن النسق الديني اليهودي كان مرشَّحاً لعملية العلمنة من الداخل ، أو لعملية الاستيلاء على رموزه من قبل الجماعات العلمانية اليهودية ، بسبب حلوليته التي توحِّد بين المطلق والنسبي والمقدَّس والزمني والديني والقومي ، إذ يحل الإله في الشعب والأرض حتى يصبحا متعادلين معه في القداسة (الواحدية الكونية) ثم يتفوقان عليه ثم يتلاشى الإله أو يصبح هامشياً ويتم تقديس الأرض والشعب دون الإله ، وهذا هو جوهر الأيديولوجيات العلمانية القومية ، اليهودية أو غير اليهودية ، التي تجعل الأرض والشعب هما مصدر الإطلاق .

اليهودية العلمانية (أو الإنسانية)

Secular or Humanist Judaism

«اليهودية العلمانية» هي «اليهودية الإنسانية» . وهو مصطلح متناقض ، فالعلمانية (الشاملة) فلسفة تتعامل مع الدنيا وحسب ، وتنكر الآخرة ، أو تهمشها ولا تهتم بها ، وتنفي أية مطلقية للقيم المعرفية والأخلاقية . والفلسفة الإنسانية (هيومانزم) تنزع النزوع نفسه وإن كانت تجعل الإنسان مركزاً للكون وركيزة نهائية له ؛ أحكامه مطلقة، وهو المصدر الوحيد للقيمة وبديل للإله في الأرض . وتنكر كلٌّ من العلمانية والنزعة الإنسانية (الهيومانية) أية مرجعية متجاوزة للطبيعة والتاريخ وتختزلان كل شيء إلى مستوى واحد (مستوى هذه الدنيا) ، أي أنهما يدوران في إطار الواحدية الكونية .

ويرى دعاة اليهودية العلمانية أو الإنسانية أن الإيمان بأي غيب أمر مستحيل وأن العهد القديم وكتابات الفقهاء اليهود إن هي إلا نتيجة مرحلة تاريخية سابقة حاول فيها شعب أن يتكيف مع الأحوال المتغيرة (وهذا ما يُسمَّى «زمنية» أو «تاريخانية» النص المقدَّس) . وغني عن القول أن هذه الأفكار فيها ما يتناقض تماماً مع تعاليم اليهودية ذاتها (في صياغتها التوحيدية) بل وتعاليم سائر الأديان التوحيدية السماوية . وعادةً ما تتمثل هذه اليهودية العلمانية أو الإنسانية اليهودية في الإيمان بالإثنية اليهودية ، وفي الابتعاد عن القيم الأخلاقية النابعة من الإيمان بالإله الواحد القادر العادل .

ويعود تاريخ ظهور اليهودية العلمانية إلى منتصف القرن الثامن عشر ، فمع تفاقم أزمة اليهودية الحاخامية . ومع مرحلة الانعتاق ، أخذ أعضاء الجماعات اليهودية بأعداد متزايدة يبتعدون عن معتقداتهم الدينية ويصبحون لا أدريين أو ملحدين أو غير مكترثين بالدين . وقد ساهمت الصهيونية في تزايد الانصراف عن اليهودية إذ إنها رفضت الإله المتجاوز أو همَّشته وأنكرت أية قيم متجاوزة للواقع المادي وجعلت الشعب والأرض هما الركيزة النهائية وموضوع الايمان .

ولكن طبيعة التركيب الجيولوجي التراكمي لليهودية ، واحتواء هذا التركيب على عناصر وثنية (الترافيم ، أي الأصنام) وعلى عناصر عدمية (سفر أيوب ، سفر الجامعة) وعدم تحدُّد فكرة البعث (سفر أيوب) ، جعلت إفراز مثل هذه الرؤية الدنيوية ممكناً ، كما جعلت بوسع أصحابها أن يجدوا سوابق تاريخية ونصوصاً دينية تؤيد رؤيتهم .

اليهودية الإنسانية

Humanist Judaism

انظر : «اليهودية العلمانية أو الإنسانية» .

أثر العلمانية في الجماعات اليهودية

The Impact of Secularism on the Jewish Communities

تركت عمليات العلمنة أثراً عميقاً في أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ، فيمكن القول بأنه بعد مرحلة المقاومة الأولى لعمليات العلمنة ، والتي استمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً ، استسلم معظم أعضاء الجماعات اليهودية لهذه المحاولات فزادت معدلات العلمنة بينهم بشكل فاق معدلاته بين أعضاء الأغلبية ، وذلك للأسباب التي أسلفنا ذكرها في المدخل السابق .

وقد تخلى أعضاء الجماعات اليهودية ، بأعداد متزايدة ، عن اليهودية الحاخامية ، ودخلت أعداد كبيرة منهم في إطار اليهودية الإصلاحية أو المحافظة أو التجديدية . كما أن أعداداً متزايدة منهم تخلت عن أي شكل من أشكال الإيمان الديني وتبنت الأيديولوجيات العلمانية المختلفة ، مثل الاشتراكية والماركسية ، أو أيديولوجيات علمانية ذات ديباجات يهودية ، مثل : اليهودية العلمانية ، واليهودية الإثنية ، واليهودية الإلحادية ، والقومية اليديشية ، والصهيونية .

ويُلاحَظ أنه ، ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر ، ومع تزايد معدلات العلمنة في المجتمع وفي داخل أعضاء الجماعات اليهودية ، تزايدت معدلات اندماجهم وأقبلوا على الزواج المختلط . وقد بلغت معدلات العلمنة بين يهود الغرب مقداراً مرتفعاً جداً . ومما ساعد على ذلك أن اليهود الذين تخلوا عن عقيدتهم لم يكونوا

مضطرين إلى اعتناق المسيحية كما كان الأمر في الماضي وإنما كان يمكنهم أن يعيشوا علمانيين دون أي انتماء ديني . ومع تزايد الحريات في المجتمعات الغربية ، والحرية الجنسية على وجه الخصوص ، زاد عدد الأطفال غير الشرعيين بين اليهود ، وهي ظاهرة لم تكن معروفة بينهم من قبل ، كما زاد تفسُّخ الأسرة وارتفعت معدلات الطلاق . ويُلاحَظ أيضاً تزايد انخراط أعداد اليهود العلمانيين والإثنيين في الحركات السرية والعدمية والماسونية والثورية . وقد لُوحظ مؤخراً تزايد إقبال الشباب اليهودي على الحركات الدينية المستحدثة ، أو ما يُسمَّى بالعبادات الجديدة ، مثل هاري كريشنا والبهائية . وهذا تعبير عن تزايد معدلات العلمنة وعن أزمتها في آن واحد ، وهو الموضوع الأساسي الكامن وراء أفلام الكوميدي الأمريكي اليهودي وودي ألن .

وقد بدأ أعضاء الجماعات اليهودية في البروز والتميز داخل إطار الحضارة الغربية . وقد وصلوا إلى أعلى درجات البروز في الولايات المتحدة (المجتمع العلماني شبه النموذجي) حيث يوجد الآن عشرات اليهود من الأدباء والمفكرين والفنانين والعلماء الذين يدافعون في أغلبيتهم عن الرؤية السائدة في المجتمع . كما يوجد كثير من أعضاء الجماعة اليهودية بين صناع القرار . وظهر من بين صفوف أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب كثير من المفكرين الإنسانيين الذين يدافعون عن الإنسان منفصلاً عن الإله ، مثل ماركس وتشومسكي . كما ظهر من بينهم مفكرون مثل فرويد جعلوا همهم نزع القداسة عن الإنسان والواقع والنظر إليهما بمنظار علمي مجرد وكأن الإنسان مجرد ظاهرة طبيعية ، يرقةٌ أو قردٌ أو حجر ، لا سر فيه ولا غاية خاصة لوجوده ، وهذه هي إحدى الإسهامات المهمة للعلمانية . ومن المهم أن نبين أن الحضارة العلمانية سمحت لليهودي بتحقيق البروز والتميز بمقدار ما يحقق من علمنة لهويته ، أي أن يتعامل مع الواقع من منظور النموذج العقلاني الواحدي المادي ويجعل انتماءه اليهودي مسألة مقصورة على حياته الخاصة وخاصة بالضمير . فبروز اليهودي يتحقق بمقدار تخليه عن يهوديته أو بمقدار نجاحه في تحديثها أو أمركتها ، أي علمنتها وصبغها بالصبغة الحديثة أو الأمريكية .

ويُلاحَظ أن نسبة اليهود تتزايد في قطاعات المجتمع التي تتصف بقدر عال من العلمنة والتحرر من القيم المطلقة . ولذا ، نجدهم يتركزون في القطاعات التي يتحول الإنسان فيها إلى مادة عامة استهلاكية ، وفي تلك القطاعات التي تتسم بالعلاقات التعاقدية وعدم الإيمان بالحرمات ، مثل : صناعة السينما ، والصحافة الرخيصة ، وتجارة الرقيق الأبيض ، وتجارة العقارات . ولعل هذا البروز في الحضارة العلمانية ، وكذلك التركز في قطاعات اقتصادية بعينها (بعضها مشين) ، هو ما جعل البعض يتصور أن ثمة مؤامرة يهودية لعلمنة العالم ، أو أن العلمنة ما هي إلا عملية يقوم اليهود بنشرها وإذاعتها . وهذا التصوُّر يفترض أنه لو اختفى اليهود لاختفت العلمانية ، وهو تصوُّر يخلط بين الجزء الفعال (اليهود) والكل المركب (العلمانية) ، وهو افتراض يفشل بطبيعة الحال في تفسير انتشار العلمانية في ربوع العالم في الصين والهند واليابان ونيجيريا حيث لا يوجد يهود على الإطلاق .

وتختلف معدلات العلمنة بين أعضاء الجماعات اليهودية من بلد إلى آخر ، كما تختلف أشكال العلمنة حسب المحيط الحضاري . ففي أمريكا اللاتينية حيث كانت معدلات العلمنة منخفضة في المجتمع ، كان معدلها منخفضاً بين الجماعات اليهودية . وقد احتفظت كل جماعة منها بهويتها الدينية والإثنية ، ومن هنا كان انقسام يهود أمريكا اللاتينية إلى جماعات متنافرة . ولكن ، مع تزايُد العلمنة في المجتمع ككل ، يُلاحَظ أيضاً تزايُد معدلات العلمنة بين أعضاء الجماعات اليهودية وانصهارهم في المجتمع اللاتيني أو انصرافهم عن الدين وانخراطهم في المحافل الماسونية والنوادي الاجتماعية أو اندماجهم في جماعة واحدة . أما في فرنسا وإنجلترا فقد زادت معدلات العلمنة وأخذت شكل الابتعاد عن الكنيسة . وقد انعكس هذا الوضع على يهود البلدين ، فانصرفوا هم أيضاً عن الذهاب إلى المعبد اليهودي .

وتأخذ العلمنة في الولايات المتحدة شكلاً خاصاً ، وهو استيعاب الكنيسة في المؤسسات الإثنية العلمانية بحيث تحولَّت إلى مؤسسة تُعبِّر عن إحساس الجماعة بذاتها وبهويتها ، وهذا أمر مهم في مجتمع مهاجرين يتسم بعدم الثبات وعدم وجود مؤسسات دينية تقليدية فيه . وينطبق الشيء نفسه على يهود الولايات المتحدة إذ فقد أغلبيتهم هويتهم الدينية وظهرت هوية واحدة يهودية – أمريكية وتحول المعبد اليهودي إلى المؤسسة التي يُعبِّر يهود أمريكا من خلالها عن هويتهم . ويجب ملاحظة أن التمسك بالهوية الإثنية هو تعبير ، في واقع الأمر ، عن تزايد معدلات العلمنة ، ولا يشكل عودةً إلى اليهودية .

وينقسم يهود الاتحاد السوفيتي (سابقاً) ، من منظور العلمنة ، إلى ثلاثة أقسام . فهناك أولاً يهود الوسط الذين يعيشون في مناطق مثل روسيا وأوكرانيا وروسيا البيضاء ، وهؤلاء يعيشون تحت الحكم الشيوعي منذ عام ١٩١٧ ، ولذا فقد فقدوا انتماءهم الديني تماماً .

أما القسم الثاني ، فهو يهود الغرب (زبادنكي) الذين يعيشون في جمهوريات البلطيق التي ضُمّت إلى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٤٠ . لكن هؤلاء كانوا يحتفظون بهوية دينية وإثنية أكثر وضوحاً ، وقد هاجر غالبيتهم في الفترة ١٩٧٠ ـ ١٩٩٠ . والقسم الثالث هو يهود جورجيا والجمهوريات الإسلامية ، ومعدلات العلمنة بين هؤلاء منخفضة مثل معدلات العلمنة في المجتمعات التي يعيشون فيها .

أما أهم أشكال العلمنة في الغرب فهو ظهور ما نسميه «الهوية اليهودية الجديدة» وظهور «اليهود الجدد» ، وهم يهود (سواء من الناحية الدينية أو الإثنية) اسماً وقالباً وحسب ، وعلمانيون جوهراً وقلباً .

أما بقية الجماعات اليهودية في العالم ، الفلاشاه ويهود الهند ويهود العالم العربي . . . إلخ ، فيختلف معدل العلمنة بينهم حسب المعدلات السائدة في مجتمعاتهم . وعلى كل حال ، فقد لعبت المنظمات الصهيونية واليهودية الغربية ، مثل الأليانس ، دوراً أساسياً في تغريب أعضاء الجماعات اليهودية وتحديثهم وعلمنتهم ، مع ملاحظة أن مستوى العلمنة بين الأقليات يزيد عادةً عن معدلها بين الأغلبية . كما أن أعضاء الجماعات اليهودية حينما ينتقلون إلى إسرائيل تتم علمنتهم بسرعة مذهلة .

وقد لُوحظ أن عدد الراغبين في الهجرة إلى فلسطين المحتلة يتناقص مع تزايد علمنة أعضاء الجماعات اليهودية في العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن ما يزيد على ٩٠٪ من السوفييت ، وهم من أكثر الجماعات اليهودية علمنةً ، يتجه إلى الولايات المتحدة التي يُطلَق عليها باليديشية «جولدن مدينا» أي المدينة الذهبية ، أي صهيون العلمانية ، ويؤثرونها على إسرائيل .

وعلى كلٍّ ، يمكن القول بأن الدوافع وراء الهجرة اليهودية ، سواء إلى الولايات المتحدة أو إلى فلسطين ، كانت دائماً دوافع علمانية ، فهي هجرة تهدف إلى تحقيق الحراك الاجتماعي لصاحبها . وما كان يحدث أحياناً أن تصاحبها ديباجات يهودية بالنسبة لبعض اليهود المتدينين ، أما الغالبية الساحقة فكانت دوافعها وديباجاتها مادية علمانية صريحة .

يهودي ملحد

Atheist Jew

مصطلح «يهودي ملحد» يبدو وكأنه تركيب واضح التناقض ، إذ أننا نتصور أن اليهودي هو من يؤمن باليهودية قياساً على أن المسلم هو من يؤمن بالإسلام ، والمسيحي هو من يؤمن بالمسيحية ، بكل ما يتبع ذلك من إيمان بالإله . ولكن المعيار في تعريف اليهودي ليس كونه مؤمناً بالعقيدة وإنما كونه مولوداً لأم يهودية . وبحسب الشريعة اليهودية ، يمكن أن يكون اليهودي من الناحية النظرية يهودياً وملحداً في الوقت نفسه . وانطلاقاً من ذلك الإبهام والتناقض في الشريعة اليهودية ، ذهب الأخ دانيال (وهو راهب كاثوليكي وُلد لأبوين يهوديين ثم تنصَّر) إلى إسرائيل وطالب بأن يحصل على الجنسية الإسرائيلية حسب قانون العودة ، فإذا كانت الشريعة اليهودية تعترف بالملحد يهودياً فيمكنها (من باب أولى) أن تعترف بالمسيحي يهودياً ! لكن طلبه رُفض . وقد استندت حيثيات الحكم إلى مقولة علمانية وهي أن الأخ دانيال ، باعتناقه المسيحية ، فصل نفسه عن «المصير اليهودي» ، أي أن المعيار هنا هو مدى الارتباط بالشعب اليهودي لا بالعقيدة أو العقائد اليهودية . ولكن يبدو أن الرأي العام الإسرائيلي بدأ يتجه اتجاهاً مغايراً في الآونة الأخيرة ، بحيث أصبح لا يمانع من إطلاق مصطلح «يهودي» على مسيحي هاجر إلى إسرائيل مدفوعاً بدوافع صهيونية . وترتبط بهذا المصطلح مصطلحات أخرى مثل «اليهودية العلمانية» و«يهودي إثني» .

يهودي إثني

Ethnic Jew

«اليهودي الإثني» هو اليهودي الذي يرى أن يهوديته لا تنبع من إيمانه بالقيم الدينية والأخلاقية اليهودية وإنما من الإثنية اليهودية ، أي من موروثه الثقافي . وربما كان هذا ما يعنيه إسحق دويتشر بمصطلح «اليهودي غير اليهودي» .

انظر : «اليهودية الإثنية» .

اليهودية الإثنية

Ethnic Judaism

«اليهودية الإثنية» تعبير عن الانتماء اليهودي الذي يستند إلى الإثنية اليهودية . وكلمة «الإثنية» مأخوذة من الكلمة اليونانية «إثنوس» بمعنى «قوم» أو «جماعة لها صفات مشتركة» . وتُستخدَم كلمة «إثنية» للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عرْقي ولكنها جماعة تشعر بأن لها هوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك ومعجم حضاري واحد . وكلمة «حضارة» هنا تستخدم في أوسع دلالاتها ، فهي تشير إلى كل فعل إنساني وكل ما هو ليس بطبيعة ، مثل : الأزياء وطرق حلاقة الشعر ، وطريقة تنظيم المجتمع ، والرقص . ومن أهم العناصر

الإثنية ، اللغة والأدب . ويمكن أن يكون الدين عنصراً من بين هذه العناصر الإثنية فينظر المرء ، دون أن يؤمن بالإله ، إلى الشعائر الدينية بوصفها تعبيراً عن الهوية ، تماماً مثل الرقص والطعام . ويستطيع المرء أن يشير إلى طعام إثني (بمعنى أنه يُعبِّر عن هويته) له مضمون رمزي يتجاوز وظيفته المادية ، فهو ليس مجرد طعام لسد حاجته الجسدية . وبالتالي ، فإن الملوخية أو الكبسة طعام إثني ، أما الهامبورجر فهو طعام ليس له مدلولات إثنية . وعلى أية حال ، فإن الإثنية اليهودية هي مجموعة الصفات المحددة التي يُفترَض أنها تشكل ما يُسمَّى «الهوية اليهودية» من منظور إثني .

والإيمان بالذات القومية (الإثنية) هو إحدى السمات الأساسية للتشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر . فبعد ضعف المسيحية وانتشار العلمانية ، ظهر الفكر القومي الذي أسقط أي مطلق ديني أو أخلاقي وحلَّت محله الذات القومية كمطلق وموضع للقداسة ومصدر وحيد للقيمة ونقطة مرجعية وركيزة نهائية .

وتجب التفرقة بين الإثني والعرْقي ، فالوحدة على أساس عرْقي تعني وحدة الدم والجنس (العرْق) . أما الوحدة على أساس إثني فتعني وحدة التاريخ والثقافة . ومعظم الحركات القومية (مثل القومية الإنجليزية أو الفرنسية أو الجامعة السلافية والألمانية والقومية الطورانية ، وكذلك النازية والصهيونية) ، تستند إلى تعريف عرْقي إثني للذات القومية . ولكن ، بعد تجربة الإبادة النازية ، أصبح من الصعب قبول التعاريف العرْقية ، وبخاصة من جانب أعضاء الجماعات اليهودية ، فبدأ القبول بفكرة الوحدة الإثنية وأُسقطت الديباجات العرْقية وحلت محلها ديباجات إثنية دون أي تعديل للقداسة أو المطلقية اللتين تُنسبان إلى الذات القومية . فالوحدة على أساس عرْقي تشبه الوحدة على أساس إثني ، إذ تدَّعي كلتاهما نقاءً ما يتمتع به أصحاب الهوية . كما أن العرْقية ، مثلها مثل الإثنية تماماً، تعطي صاحبها حقوقاً مطلقة .

وتتَّسم الدعوة القومية في الولايات المتحدة بأنها كانت دعوة إثنية ، لأن المجتمع الأمريكي مجتمع مهاجرين ، فيه أعراق كثيرة ، ولذا أصبح التضامن الإثني هو الإمكانية الوحيدة المتاحة أمام الأمريكيين ، وكانت بوتقة الصهر هي الآلية التي يمكن من خلالها إذابة الإثنيات الخاصة السابقة للمهاجرين لتحل محلها الإثنية الأمريكية العامة الجديدة . كان العنصر العرْقي موجوداً منذ البداية (ويظهر في التمييز العنصري ، أي العرْقي ، ضد السود والآسيويين والعرب) ولكنه كان هامشياً ، ومع تزايُد معدلات العلمنة في الولايات المتحدة ، وظهور حركات الأقليات مثل حركة تحرُّر السود، ظهرت حاجة لدى المواطن الأمريكي أن يشعر بانتماء ما يضرب بجذوره في شكل من أشكال الخصوصية ، وهو ما أدَّى إلى بعث الإثنيات المختلفة . وقد شجع المجتمع هذا البعث الإثني شريطة ألا يتعارض مع الولاء القومي أو مع العقد الاجتماعي الأمريكي ، فبإمكان المواطن الأمريكي أن يأكل من طعامه الإثني ويرقص من رقصاته الإثنية في حياته الخاصة وربما العامة ، ما حلا له من مأكل ومرقص ، على أن يظل سلوكه في رقعة الحياة العامة غير متناقض في أساسياته مع رؤية المجتمع وإيقاعه الأساسي وحياته ، أي أن الانتماءات الإثنية الخاصة تُعامَل تماماً معاملة الانتماءات الدينية المختلفة ، التي أظهر المجتمع إزاءها التسامح طالما لا تتجاوز رقعة الحياة الخاصة .

ومعظم يهود العالم في الوقت الحالي يهود إثنيون ، أي أن يهوديتهم لا تنبع من الإيمان بالعقيدة الدينية وإنما من إثنيتهم اليهودية، وهي تنبع من اليهودية لا باعتبارها نسقاً دينياً وإنما باعتبارها فلكلوراً . وبالتالي ، فالشعب اليهودي يصبح ما يُسمَّى «الفولك اليهودي» ، أو «الشعب العضوي» ، (تماماً مثل «الفولك الألماني») . وربما كان التركيب الجيولوجي لليهودية هو الذي جعل ظهور مثل هذا التعريف ممكناً ، وبخاصة وأن الشريعة اليهودية عرَّفت اليهودي بأنه من وُلد لأم يهودية ! ويمكن القول بأن الإثنية اليهودية في الواقع هي صهيونية أعضاء الجماعات اليهودية التوطينية . فهم لا يرغبون في الهجرة إلى فلسطين ، كما أنهم لا يؤمنون بالإله أو باليهودية كنسق ديني . ولكنهم ، مع هذا ، يؤمنون بقداسة صفاتهم الإثنية القومية ، أو على الأقل يؤمنون بأن إثنيتهم تشكل النقطة المرجعية الأساسية لوجودهم كيهود وبأن إسرائيل تُعبِّر عن هذه الإثنية . ومن ثم ، فهم يستمرون في تعظيم ذاتهم القومية أو الإثنية وتمجيدها ، وفي تعظيم الدولة الصهيونية وتمجيدها ، ولكنهم لا يهاجرون إليها قط . ولحل هذه المشكلة وضمان الاستمرار في التمتع بالهوية الإثنية، قام يهود الولايات المتحدة بإعادة تعريف إسرائيل باعتبارها بلدهم الأصلي أو وطنهم القومي ، كمثل إيطاليا بالنسبة للأمريكيين من أصل إيطالي ، وكذلك بولندا بالنسبة للأمريكيين من أصل بولندي . أما الولايات المتحدة ، فهي وطنهم القومي الحالي . ولأن إسرائيل هي بلدهم الأصلي ، فهي تمنحهم هوية إثنية خاصة ولا تلقي عليهم أية أعباء أخلاقية . والأهم من ذلك أن التعريف الإثني للهوية اليهودية على الطريقة الأمريكية لا يتطلب منهم الهجرة، فالإنسان لا يهاجر إلى بلده الأصلي وإنما يهاجر منه ! (أي أن الإثنية

اليهودية تجمع كل اليهود تحت لواء الصهيونية في الظاهر ، وتيسر عليهم الهرب منها في الباطن . وهذا ما نسميه «التملص اليهودي من الصهيونية» بدلاً من قبولها أو رفضها) . هذا ويُلاحَظ أن هذه الإثنية اليهودية ذاتها (شأنها شأن الإثنية الإيطالية أو الآسيوية) أصبحت مجرد قشرة زخرفية فارغة .

الإثنية اليهودية

Jewish Ethnicity

انظر : «اليهودية الإثنية» .

الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية

The Secular Imperialist Epistemological Outlook and the Jewish Communities

كان للرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعماري الغربي أثر واضح في أعضاء الجماعات اليهودية . ويتضح هذا في فكر نيتشه الذي اكتسح كثيراً من المفكرين اليهود في القرن التاسع عشر (انظر : «النيتشوية والمفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية») ، وفي تمثُّل كثير من المفكرين اليهود لأفكار داروين (على سبيل المثال ، انظر : «جومبلوفيتش ، لودفيج») والفكر الصهيوني بأسره هو أساساً إفراز من إفرازات الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والأفكار البرجماتية (انظر : «كالن ، هوارس») .

هذا على مستوى الفكر . أما على المستوى السياسي والاجتماعي والتاريخي ، فقد قامت الدولة القومية المطلقة في الغرب بترشيد أعضاء الجماعات اليهودية وبتحويلهم إلى مادة بشرية وبطرح الحل العلماني الإمبريالي للمسألة اليهودية ، أي تصدير المادة البشرية اليهودية إلى الخارج وبطرح الفكرة الصهيونية وفرضها على أعضاء الجماعات اليهودية .

ولا يمكن فهم حركة انتقال الجماعات اليهودية إلى الأمريكتين وأستراليا ونيوزيلندا وكندا وجنوب أفريقيا وفلسطين إلا في إطار حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي، وبخاصة الأنجلو ساكسوني. كما لا يمكن فهم تركُّزهم في الولايات المتحدة إلا باعتبارها التجربة الاستيطانية الكبرى التي استوعبت حوالي ٨٠٪ من الفائض البشري في أوربا .

ويمكن القول بأن مصير يهود العالم أصبح مرتبطاً تماماً بالإمبريالية بعد أن تركَّز يهود العالم في العالم الغربي ، وبخاصة في الولايات المتحدة وإسرائيل . فالمصير اليهودي أصبح هو نفسه مصير الإمبريالية . ولعل هذا يُفسِّر تصهيُن الجماعات اليهودية في العالم وتراجُع الجماعات المعادية للصهيونية .

الاستعمار الاستيطاني الغربي والجماعات اليهودية

Western Settler Colonialism and the Jewish Communities

يمكن القول بأن نمط هجرة أعضاء الجماعات اليهودية هو حركة تنقُّل تتم دائماً داخل إطار حركة الإمبراطوريات الكبرى التي تيسر لهم هذه الحركة وتتيح لهم فرص الحراك وتوظفهم كجماعة وظيفية استيطانية أو مالية . وإذا كان التهجير البابلي قد تم قسراً ، فإن حركة الهجرة العبرانية (اليهودية) التي تعاظمت بالتدريج حتى وصلت ذروتها مع نهاية الألف الأولى قبل الميلاد (حين أصبح عدد اليهود خارج فلسطين أكثر من ضعف عددهم داخلها) ، هذه الحركة كانت هجرة تلقائية بحثاً عن الفرص الاقتصادية وتتم في إطار الإمبراطوريات الهيلينية والرومانية . ويمكن القول بأن هجرة يهود شرق أوربا إلى الولايات المتحدة وكندا وفلسطين وغيرها من الدول الاستيطانية بأعداد هائلة حتى انتقلت الكتلة البشرية اليهودية من أوربا (روسيا ـ بولندا) إلى الولايات المتحدة وإسرائيل (فلسطين) ، وهي الأخرى هجرة تلقائية تمت داخل إطار إمبراطوري ، فهي تتم داخل التشكيل الاستعماري الغربي وتجربته الاستيطانية في أنحاء العالم .

وقد اشترك أعضاء الجماعات اليهودية كمموِّلين ومستثمرين في كثير من النشاطات المرتبطة بالاستيطان الغربي (شركتا الهند الشرقية والغربية الهولنديتان وغيرهما من الشركات ، وتجارة العبيد . . . إلخ) . كما اشتركوا في التجارة المثلثة (العبيد من أفريقيا – المشروبات الكحولية والسلع من أوربا – المولاس من جزر الهند الغربية) . واشترك كثير من المموِّلين من أعضاء الجماعات اليهودية في الاستثمار في جنوب أفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية . كما اشتركت أعداد من أعضاء الجماعات اليهودية في عملية الاستيطان نفسها . وفي بداية الأمر ، كان أعضاء الجماعة جزءاً من النشاط الاستيطاني الهولندي فاستوطنوا ابتداءً من منتصف القرن السابع عشر جزر الهند الغربية (مثل : ترينداد ، وسورينام ، والمارتينيك ، وجاميكا ، وجزر الباهاما) . ولكن سورينام كانت أهم التجارب الاستيطانية الأولى . وقد استوطن اليهود كذلك معظم بلاد أمريكا اللاتينية ، وبخاصة في الأرجنتين التي وطَّن فيها المليونير هيرش آلاف اليهود ، والتي كانت تُعَدُّ أهم تجربة استيطانية زراعية في العصر الحديث باستثناء تجربة إسرائيل .

ويُلاحَظ أن هذه النشاطات الاستيطانية كانت تدور إما في إطار الاستعمار الهولندي أو في إطار الاستعمار الإسباني البرتغالي ، والمادة البشرية الأساسية هنا هي يهود السفارد (المارانو) . ولكن المادة الاستيطانية الحقيقية كان مصدرها يهود اليديشية (الإشكناز) من شرق أوربا الذين كانوا يشكلون أغلبية يهود العالم الساحقة مع نهاية القرن التاسع عشر . وكان النشاط الاستيطاني الأكبر ليهود اليديشية داخل التشكيل الاستيطاني الأنجلو ساكسوني ، فاتجهت ملايين اليهود إلى جنوب أفريقيا وكندا ونيوزيلندا وأستراليا وهونج كونج ، لكن غالبيتهم (٨٥٪) اتجهت إلى الولايات المتحدة ، أهم التجارب الاستيطانية ، ثم إلى إسرائيل التي تلي الولايات المتحدة في الأهمية ، وهي تجربة استيطانية تمت برعاية إنجلترا ثم الولايات المتحدة ، أي التشكيل الأنجلو ساكسوني في جانبه الاستيطاني .

والإطار التفسيري السابق يجعلنا نرى مدى ارتباط الجماعات اليهودية في العالم (الغربي بالذات) بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي ، ويضع يدنا على الحقائق الأساسية التالية في واقع أعضاء الجماعات اليهودية في العالم :

١ ـ الدياسبورا اليهودية (أي انتشار أعضاء الجماعات اليهودية في أرجاء العالم) ليست انتشاراً عشوائياً وإنما انتشار يصاحب انتشار التشكيل الاستعماري الغربي ، وبخاصة في جانبه الاستيطاني ، فهجرة أعضاء الجماعات اليهودية لا تحددها حركيات التاريخ اليهودي أو الطبيعة اليهودية وإنما حركيات الاستعمار الغربي ، وبخاصة الاستعمار الأنجلو ساكسوني في جانبه الاستيطاني . ولا يمكن فهم تركُّز أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة إلا باعتبارها التجربة الاستيطانية الكبرى .

٢ ـ لا تشكل إسرائيل استثناء من هذه القاعدة ، فهي جزء من نمط وحركية غربية هي الإمبريالية الغربية التي جعلت العالم مسرحاً لنشاطها سواء في أستراليا أو أمريكا اللاتينية أو جنوب أفريقيا أو فلسطين . فالمشروع الصهيوني جزء لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الاستيطاني في الغرب ، وما كان بمقدوره أن يتحقق دون إمكانيات الإمبريالية الغربية ودون طموحاتها أو آلياتها . واستيطان اليهود في فلسطين هو نقل لفائض بشري غربي إلى بقعة في آسيا أو أفريقيا حيث يتم تحويله إلى دولة وظيفية استيطانية تقوم على خدمة مصالح الغرب نظير أن يقوم هو على حمايتها . فإسرائيل من هذا المنظور هي إعادة إنتاج لنمط قديم ، على حين أن وعد بلفور ، ثم دعم حكومة الانتداب للمستوطن الصهيوني ، ثم دعم الولايات المتحدة لإسرائيل ، وتوقيع الاتفاق الإستراتيجي معها ، يبين أن الدولة الصهيونية هي امتداد لارتباط أعضاء الجماعات اليهودية بالاستعمار الاستيطاني الأنجلو ساكسوني .

٣ ـ بل يمكن القول بأن يهود الشرق والعالم الإسلامي تم تحويلهم إلى مادة استيطانية تابعة للتشكيل الاستيطاني الغربي من خلال مدارس الأليانس والدعاية الصهيونية وهجرة أعداد ضخمة من اليهود الإشكناز إلى العالم العربي . وهذه العمليات كلها أفقدتهم هوياتهم المحلية المختلفة وأحلّت محلها هوية يهودية عالمية اسماً ولكنها استيطانية فعلاً جوهرها فك الصلة بين اليهودي ووطنه ، ومن ثم يتم استيعابه في المنظومة الاستيطانية . وبالفعل ، حينما أُعلن إنشاء إسرائيل ، هاجرت الأغلبية الساحقة من يهود البلاد العربية إليها وظل الباقون يجلسون على حقائبهم في انتظار السفر إما إلى الولايات المتحدة أو إلى إسرائيل .

موسى ليفي (١٧٨٢-١٨٥٤)
Moses Levy

أمريكي يهودي سفاردي من أوائل من استوطنوا ولاية فلوريدا الأمريكية . وُلد في المغرب لعائلة يهودية تجارية من أصل برتغالي ، وكان والده وزيراً للسلطان . وفي عام ١٨٠٠ ، استقر في جزيرة سانت توماس في بحر الكاريبي ونجح في تجارة الأخشاب ثم نقل نشاطه إلى كوبا حيث أصبح متعهد تموين للحكومة عام ١٨١٦ .

وفي عام ١٨١٩ ، بدأ ليفي في شراء مساحات كبيرة من الأراضي في فلوريدا التي كانت خاضعة آنذاك لإسبانيا . ثم استقر بها بشكل دائم بعد أن أصبحت جزءاً من الولايات المتحدة عام ١٨٢١ . وقد قام ليفي باستثمار أمواله في المشاريع الزراعية والتجارية ، كما سعى إلى جذب المستوطنين البيض من اليهود والمسيحيين للعمل في المزارع الكبيرة التي أقامها ، وسافر إلى إنجلترا لهذا الغرض . كما نشط ليفي بين المهاجرين اليهود الجدد في فيلادلفيا ونيويورك لتشجيعهم على الاستيطان في فلوريدا ، وأقام في نيويورك مدرسة زراعية عام ١٨٢١ . ولكن مساعي ليفي لم تنجح في جذب القدر الكافي من المستوطنين .

كان ليفي من ملاك العبيد وقد استخدمهم في زراعة أراضيه وتطوير مشاريعه الاستيطانية . وبحلول عام ١٨٤٠ ، أصبح يمتلك مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ولكنه صار يواجه أيضاً عدداً كبيراً من المشاكل المالية والدعاوى القضائية المرفوعة ضده ، كما

تعرضت كثير من أراضيه للتدمير أثناء حروب السيمينول ، وهي الحروب التي شنها الجيش الأمريكي ضد الهنود الحمر لطردهم من أراضيهم وتوسيع مناطق استيطان الرجل الأبيض .

وقد نجح ليفي في التخلص من مشاكله القانونية ، وانخرط في النشاط السياسي في فلوريدا وكتب عدداً من المقالات في الصحف تحت اسم «يولي» . وبرغم اهتمامه ببعض القضايا اليهودية وبالكتابة حول بعض المسائل الدينية اليهودية إلا أن ولديه الاثنين ابتعدا تماماً عن اليهودية ، وأحدهما ديفيد يولي أصبح أول عضو يهودي في مجلس الشيوخ الأمريكي .

ولا يمكن فهم سيرة حياة ليفي في إطار يهوديته أو هويته السفاردية ، فهو يستولي على الأرض ويطرد أهلها منها ويحارب ضدهم ويبيدهم ويوظف الأفريقيين السود فيها ، ليس لأنه يهودي شرير وإنما لأنه ينتمي إلى التشكيل الاستعماري الاستيطاني الإحلالي الأمريكي ، وسلوكه يتحدَّد داخل هذا الإطار . ويُقال إنه شخصياً كان ضد استخدام العبيد السود ، ولكنه تنازل عن آرائه حتى يمكنه الاستمرار داخل إطار نمط الإنتاج السائد في مجتمعه .

ناثانيل أيزاكس (١٨٠٨-١٨٦٠)

Nathaniel Isaacs

تاجر ومستكشف جنوب أفريقي يهودي من أوائل من فتحوا إقليم ناتال في جنوب أفريقيا للاستيطان الأوربي ، وُلد في إنجلترا وأرسلته أسرته عام ١٨٢٢ إلى جزيرة سانت هيلينا القريبة من أفريقيا ليكتسب خبرة تجارية في تجارة عمه . وفي عام ١٨٢٥ ، أبحر أيزاكس إلى بورت ناتال على الساحل الجنوبي الشرقي من أفريقيا وقام على رأس مجموعة من الأوربيين باستكشاف المناطق الداخلية من البلاد ، حيث التقى بقبائل الزولو الأفريقية ونجح في إقامة علاقة طيبة مع ملكهم الذي منحه مساحات واسعة من الأراضي وامتيازات كثيرة للاتجار مع قبائل الزولو ، وذلك مكافأة له على تعاونه معهم في حروبهم ضد القبائل الأخرى التي انتصروا فيها بفضل الأسلحة الأوربية . وقد أمضى أيزاكس حوالي سبعة أعوام في ناتال عمل فيها بالتجارة (وبخاصة تجارة العاج) وساهم في تعليم الزولو الزراعة وتربية الماشية ، كما أسس مدينة دوربان . ومن جهة أخرى ، شجع أيزاكس السلطات البريطانية في مدينة الكاب على توسيع تجارتهم مع إقليم ناتال ، وحث الحكومة البريطانية على ضم الإقليم واستيطانه . وهو ما أقدمت عليه الحكومة البريطانية بالفعل عام ١٨٤٣ . وقد رحل أيزاكس عن ناتال بشكل نهائي عام ١٨٢١ واشتغل بالتجارة في سيراليون . وفي عام ١٨٣٦ ، أصدر أيزاكس كتابه **سفريات ومغامرات في شرق أفريقيا** الذي يُعَدُّ مرجعاً عن حياة وتقاليد قبائل الزولو الأفريقية .

ويبيِّن تاريخ حياة أيزاكس مدى تفاعُل أعضاء الجماعات اليهودية مع التشكيل الاستعماري الغربي وكيف أن حركتهم وهجراتهم منذ القرن السابع عشر تتم في إطار هذا التشكيل خارج حركيات ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» .

أمرام دارمون (١٨١٥-١٨٧٨)

Amram Darmon

جندي فرنسي وُلد في الجزائر لعائلة دارمون اليهودية المرموقة ، وقد رحب دارمون بحماس شديد بالاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠ وانضم إلى الجيش الفرنسي حيث اشترك في جميع حملاته اللاحقة ضد السكان المسلمين . ونظراً لمعرفته باللغتين العربية والفرنسية وبطبيعة البلاد ، عُيِّن مترجماً حيث اشترك بهذه الصفة في عدة حملات عسكرية . وفي عام ١٨٥٢ ، عُيِّن بشكل رسمي مترجماً من الطبقة الأولى . ومُنح وساماً ولقب فارس . وفي الفترة بين عامي ١٨٥٣ و ١٨٦٨ ، ترأس المكتب العربي في ماسكارا حيث توفي . وقد مُنح دارمون الجنسية الفرنسية قبل أربعة أعوام من صدور قانون كرميو عام ١٨٧٠ الذي أعطى يهود الجزائر حق المواطنة الفرنسية بشكل تلقائي . ويُعتبَر دارمون نموذجاً لتحوُّل أعضاء الجماعات اليهودية في الجزائر وفي المغرب العربي بصفة عامة على أيدي الاحتلال الفرنسي إلى جماعات وظيفية استيطانية من خلال اكتسابهم الثقافة الفرنسية وحصولهم على الامتيازات الممنوحة للأجانب ، وقد أدَّى كل هذا إلى ارتباط مصالحهم بمصالح المحتل ، وبالتالي عملوا على خدمة مصالحه ودعم وجوده في المنطقة .

ألفريد بيت (١٨٥٣-١٩٠٦)

Alfred Beit

من رجال المال في جنوب أفريقيا ، وشريك سيسل رودس في تأسيس روديسيا التي سُمِّيت زمبابوي بعد استقلالها . وُلد في هامبورج ، وانتقل إلى أمستردام حيث تعلَّم تجارة الماس ، ثم انتقل إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٧٥ حيث حقق في فترة وجيزة مكانة مهمة

في مجال تطوير مناجم الماس والذهب . وقد التقى بسيسل رودس وترسخت علاقتهما . وظل منذ ذلك الحين مرتبطاً بالنشاط المالي لرودس وبطموحاته الإمبريالية والاستعمارية . ووقف بيت إلى جانب رودس في تنافسه مع بارناتو (وهو من رجال المال والماس من اليهود في جنوب أفريقيا) للسيطرة على مناجم الماس في البلاد . واستعان في ذلك بفرع عائلة روتشيلد في لندن . وقد أسسا معاً عام ١٨٨٨ شركة دي بيرز للتعدين والتي أصبحت الشركة المسيطرة على تجارة الماس في جنوب أفريقيا وفي العالم أجمع .

اشترك بيت مع رودس في إدارة وتطوير المنطقة التي أصبحت تُعرَف فيما بعد باسم «روديسيا» ، وذلك من خلال شركة جنوب أفريقيا البريطانية التي أسساها معاً . ويأتي بيت في المرتبة الثانية بعد رودس في مساهمته في استعمار روديسيا وتطويرها وترسيخ وجود الرجل الأبيض بها . كما تورط في المؤامرة الفاشلة التي دبرها رودس ضد النظام الحاكم في روديسيا عام ١٨٩٥ . وقد حقق بيت ثراءً كبيراً ، وكان له العديد من المساهمات الخيرية ، وبخاصة في مجال التعليم .

٣
التحديث وأعضاء الجماعات اليهودية

التحديث وأعضاء الجماعات اليهودية : دورهم فيه وأثره فيهم ـ إصلاح اليهود واليهودية ـ نَفْع اليهود ـ المادة البشرية ـ لوتساتو ـ منسَّى بن إسرائيل ـ تولاند ـ دي بنتو ـ إيزاك ـ سالومون ـ دوم ـ نابليون بونابرت ـ تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج ـ تطبيع الشخصية اليهودية ـ المسألة اليهودية ـ التحديث وظهور الرأسمالية الرشيدة والمسألة اليهودية

التحديث وأعضاء الجماعات اليهودية : دورهم فيه وأثره فيهم

Modernization: Role of Members of Jewish Communities and its Impact on Them

«التحديث» (في إطار المنظومة المعرفية العلمانية الشاملة) هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضَع الواقع بأسره (الإنسان والبيئة أو الطبيعة) للقواعد والإجراءات العامة وغير الشخصية ويزداد التحكم فيه ، فتُستبعَد كل المطلقات (الأخلاقية والإنسانية والدينية) من الدنيا وتُصفَّى كل الثنائيات ويصبح مصدر المعرفة هو العقل وما يصله من معطيات من خلال الحواس . وينبع من هذه المعرفة نسق أخلاقي يجعل الأخلاق مترادفة مع المنفعة واللذة (وهذه العملية هي في جوهرها عملية ترشيد وعلمنة وفرض للواحدية المادية) . وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول بالتدريج إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام ، والذي لا يدين بالولاء إلا للدولة (المطلقة) أو الوطن والذي يفضل الدخول في علاقات تعاقدية واضحة محدَّدة . وهو بذلك ، يصبح منتجاً ومستهلكاً بالدرجة الأولى . كما أن البيئة الاجتماعية نفسها تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة ، أي أن الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت) تتحول إلى المجتمع التعاقدي (جيسيلشافت) . ويؤدي كل هذا إلى تزايد هيمنة المؤسسات الحديثة التي يصبح بوسعها توظيف الواقع (الإنسان والطبيعة) وتعظيم الإنتاج (من خلال توحيد السوق وتوحيد القوانين والنظم الاقتصادية) وزيادة الدخل (عن طريق وضع الخطط وإقناع الناس بها من خلال الإعلام) . وتصاحب هذه العملية نمو الديموقراطية ، وانتشار التعليم ، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي ، ونزع القداسة عن الرموز والأفراد ، وتزايُد تكيُّف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة التي تظهر يوماً بعد يوم ، وتعاظُم دور الإعلام والمخابرات . وقد عرَّف أحد العلماء الغربيين الإنسان الحديث بأنه الإنسان القادر على تغيير قيمه بعد إشعار قصير ، أي أنه إنسان حركي للغاية لا يهدأ ولا يخضع لأية ثوابت أو مطلقات . كما يُلاحَظ أن عملية التحديث يصاحبها تزايُد التركز في المدن ، والاغتراب ، وانتشار الإباحية والنزعات العدمية . ويمكن وصف التحديث بأنه علمنة المجتمع .

وعملية التحديث ، سواء في الشرق الإسلامي أم في الغرب ، هي أهم عملية تاريخية في هذا العصر ، وهي سمته الأساسية ، فهي تمس كل جوانب المجتمع الإنساني من الاقتصاد إلى أسلوب الحياة . ويعود تاريخ عملية التحديث والعلمنة في الغرب إلى بدايات عصر النهضة ، وقد زادت حدتها مع بداية القرن التاسع عشر ، ووصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية وشبه إقطاعية إلى مجتمعات تجارية وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية . وقد تركت هذه العملية التاريخية أعمق الأثر في أعضاء الجماعات اليهودية ، ولا يمكن فهم الحركات السياسية والفكرية وحركة الهجرة بين اليهود إلا بفهم أثر عملية التحديث فيهم ودورهم فيها .

وقد لعب أعضاء الجماعات اليهودية دوراً في تحديث العالم الغربي والشرق العربي من خلال كونهم جماعة وظيفية وسيطة . ولكنه كان دوراً محدوداً بسبب ارتباطهم إما بالطبقة الحاكمة ، كما هو الحال في الغرب ، أو بالاستعمار في الشرق ، إذ أن عملية التحديث لابد أن تتم في صلب المجتمع ذاته وأن يقوم بها أعضاء المجتمع الذين يعيشون فيه وينتمون إليه انتماءً كاملاً .

وقد هاجر يهود البلاد العربية والعالم الإسلامي إلى العالم الغربي أو الدولة الصهيونية قبل أن تتصاعد عملية التحديث في هذا الجزء من العالم ، ولذا لم تُبذَل محاولات لتحديثهم ودمجهم في المجتمع .

أما يهود العالم الغربي ، فقد كانت تجربتهم مختلفة ، إذ تصاعدت معدلات التحديث في المجتمع الغربي ابتداءً من منتصف القرن السابع عشر ودخلت عليه تحولات عميقة غيَّرت بنيته ورؤيته تماماً ، وهي تحولات كان اليهود بمعزل عنها ، وبخاصة في شرق أوربا ، حيث كانوا لا يزالون يلعبون دور الجماعة الوظيفية الوسيطة . ومع نهاية القرن الثامن عشر ، كان اليهود من أكثر القطاعات البشرية تَخلُّفاً في كل أرجاء أوربا . ومن هنا وجدت الحكومات المركزية المطلقة ، التي كانت تود توحيد السوق القومي والسيطرة على كل جوانب الحياة ، أن من الضروري تحديث اليهود حتى تتم عملية دمجهم .

وفي الأدبيات التي تتناول ذلك الموضوع ، يرد المصطلح مرادفاً لمصطلحات مثل «دمج اليهود» أو «صبغهم بالصبغة البولندية أو الروسية أو النمساوية في بولندا أو روسيا أو النمسا» أو «تحويلهم إلى قطاع اقتصادي منتج» أو تخليصهم من «هامشيتهم» الإنتاجية أو «إصلاحهم» أو «تحويلهم إلى عنصر نافع» . والصعوبات التي واجهت عملية التحديث هذه ومدى نجاحها وفشلها هي التي تشكل جوهر ما يُسمَّى «المسألة اليهودية» .

وقد كانت عملية تحديث اليهود تتم في أحيان نادرة بناءً على اقتراح من دعاة التنوير بين أعضاء الجماعات اليهودية ، كما حدث في بولندا حين قدم أحدهم عام ١٧٩٢ إلى البرلمان البولندي كتيباً بالفرنسية يقترح فيه الخطوات اللازم اتخاذها لتحديث اليهود . ولكن مثل هذه المبادرات اليهودية كانت نادرة ، إذ أن عملية التحديث لم تكن تنبع من الحركيات الداخلية للجماعات اليهودية ، وإنما من حركيات المجتمع الذي يحتويها . ولذا ، كان التحديث في معظم الأحوال يتم بمبادرة من العالم غير اليهودي الذي يعيش اليهود بين ظهرانيه ، كما كان يُفرَض عليهم فرضاً .

وقد أخذ التحديث شكلين أساسيين . أحد هذين الشكلين سياسي مباشر ، وهو ما يُطلَق عليه الإعتاق ، أي منح اليهود حقوقهم المدنية والسياسية نظير أن يدينوا بالولاء للدولة التي عرَّفت القومية على أساس لا ديني (عرْقي أو إثني) ، وهو الأمر الذي خلق عند اليهود أزمة هوية ، حيث إن تعريف الشريعة لليهودي على أنه من تهود أو من وُلد لأم يهودية يتضمن عناصر إثنية شبه قومية تتناقض مع فكرة الولاء الكامل للدولة ولقيمها الحضارية والسياسية في حياتهم العامة (على أن يحتفظوا بقيمهم الإثنية والدينية في حياتهم الخاصة إن شاءوا) . كما أخذ التحديث شكلاً اجتماعياً واقتصادياً أكثر عنفاً ، مثل تشجيعهم على الاشتغال بالزراعة وتحريم اشتغالهم بالربا أو التجارة وغير ذلك من المحاولات والأشكال .

وقد تأثر أعضاء الجماعة اليهودية بهذا المناخ الثقافيَ وبالتحولات الاجتماعية التي واكبته ، فيُلاحَظ أن الهوة التي تفصل بينهم وبين بقية أعضاء المجتمع أخذت تضيق بسرعة حتى اختفت تماماً في بعض البلاد مثل دول غرب أوربا والولايات المتحدة . وبالتالي ، تحولَّت القضية بالنسبة إلى اليهود من قضية حقوق ومزايا خاصة يحصلون عليها ، كما كان الأمر من قبل ، إلى قضية إعتاق واندماج ، إذ أن الاندماج (حسب افتراض فكر الاستنارة والليبرالية) سيحل مشكلة الحقوق بشكل آلي . ولكن الأمور لم تكن بالبساطة التي تصورًّها مفكرو عصر الاستنارة ، فالجماعات اليهودية كان لها خصوصيتها المرتبطة بدورها كجماعة وظيفية وسيطة متميِّزة إثنياً ووظيفياً . لذا ، لم تكن عملية الانتقال هينة أو سهلة ، خصوصاً أن الفكر القومي العضوي انتشر في أوربا ، وهو فكر استبعادي يطرح تصوراً للدولة القومية لا مجال فيه للتعدد الإثني أو الديني ، ولا مكان فيه للأقليات .

ومع هذا ، فَقَد اليهود تميُّزهم بدرجات متفاوتة ، إذ أن ما يحدث عادةً أن القيم العامة التي تسود في الحياة العامة تبدأ في التغلغل في حياة أعضاء الأقليات الخاصة ثم تسود فيها فيفقدون أية خصوصية ، دينية أو إثنية ، ويصبحون مثل بقية أعضاء المجتمع في حياتهم الخاصة والعامة ، فتتزايد معدلات الاندماج بينهم ، بل يكتسب الاندماج حركية مستقلة ، إذ يصبح نابعاً من داخل الأقليات ذاتهم بعد أن كان مفروضاً عليهم . ثم تظهر مشاكل جديدة لم يجابهها أعضاء الأقليات من قبل ، مثل تزايُد معدلات الزواج المُختلَط والانصهار الكامل . والجماعات اليهودية مثل جيد على هذه الظاهرة ، فبعد أن كانوا يشكون من معاداة اليهود ومن العزلة والعزل، تسري الآن الشكوى من الزواج المختلط ومن الانصهار . وكانت معدلات الاندماج تختلف من منطقة إلى أخرى في أوربا التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام من منظور معدلات التحديث وأشكاله :

١ ـ بلاد التحديث الناجح ، وهي بلاد غرب أوربا ما عدا ألمانيا .

٢ ـ بلاد التحديث الشمولي في وسط أوربا وألمانيا .

٣ ـ بلاد التحديث المتعثر أو المتوقف في شرق أوربا ، وبالأساس في بولندا وروسيا .

وقد اندمج اليهود في مجتمعات غرب أوربا ، وبدأت عملية الاندماج في وسطها وشرقها ، ولكنها تعثرت ثم توقفت . وقد ظهرت موجة من موجات معاداة اليهود في ثمانينيات القرن التاسع

عشر في معظم أنحاء أوربا ، وبخاصة في وسطها وشرقها . ونتيجةً لكل هذا ، بدأت الهجرة اليهودية من شرق أوربا إلى وسطها وغربها، ثم إلى الولايات المتحدة التي أصبحت تضم أكبر جماعة يهودية في العالم .

وقد ظهرت استجابات يهودية كثيرة لحركة التحديث ، فكانت هناك اليهودية الإصلاحية والدعوة للاندماج والاستفادة من الفرص الثقافية والاقتصادية الجديدة ، وهذا هو الحل الذي ساد أساساً في الغرب . أما في شرق أوربا ، فقد ساد الفكر الحسيدي والأرثوذكسي . وتتلخص الاستجابة الحسيدية في تفضيل البقاء في الماضي وتجاهُل الحاضر ، بينما تأخذ الاستجابة الأرثوذكسية شكل تفضيل البقاء في الماضي والعزلة مع محاولة التصدي للحاضر . ولكن كلتا الاستجابتين الحسيدية والأرثوذكسية لم تؤثرا في مصير اليهود ككل . أما الاستجابة الصهيونية واستجابة دعاة قومية الجماعات (سواء من البوند الاشتراكيين أو من الليبراليين) ، فإنهما تتجاوزان الإطار الديني التقليدي وترفضان الجيتو كإطار مرجعي وتقبلان المجتمع الغربي الحديث كحقيقة نهائية . ويمكن تصوُّر قومية الدياسبورا باعتبارها قامت بعلمنة الصيغة الحاخامية التقليدية التي عارضت النزعات المشيحانية وعارضت العودة الفعلية إلى فلسطين ونادت بتقبُّل الشتات (أي انتشار الجماعات اليهودية في أنحاء العالم) بوصفه حالة نهائية إلى أن يأذن الإله بغير ذلك . أما الصهاينة، فقد علمنوا الصيغة الشبتانية (نسبة إلى شبتاي تسفي) ، وهي صيغة مشيحانية تؤكد أهمية عودة اليهود الفعلية إلى فلسطين وإنشاء دولة يهودية قومية حديثة مثل كل الدول .

والصهيونية ، رغم أنها إحدى الاستجابات اليهودية لعملية التحديث ، وذلك باعتبارها محاولة لتقديم حل حديث للمسألة اليهودية (العنوان الفرعي لكتاب هرتزل **دولة اليهود**) ، فإنها استجابة سطحية للغاية . فقد امتصت كثيراً من ديباجات التحديث المختلفة ، مثل العلمانية والاشتراكية ، وطرحت شعارات تحديثية مثل «تطبيع اليهود» وغير ذلك من الشعارات مع احتفاظها ببنية تقليدية جيتوية . طرحت الصهيونية مفاهيم ، مثل الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي ، تبدو كأنها مفاهيم حديثة ، ولكن الباحث المدقق سيكتشف أن الشعب اليهودي هو الشعب المختار بعد علمنته ، والتاريخ اليهودي ، هو امتداد للتاريخ المقدَّس الذي ورد في العهد القديم والذي يفترض علاقة خاصة مع الإله بعد أن تم صبغه بصبغة دنيوية . والدولة الصهيونية دولة وظيفية تجارية قتالية تشبه في كثير من النواحي الجماعات اليهودية الوظيفية الوسيطة .

ولقد أنجزت الصهيونية تحديث بعض أعضاء الجماعات اليهودية في شرق أوربا عن طريق ضمهم إلى المشروع الاستعماري الغربي ، الذي حولهم إلى مستوطنين في فلسطين يعيشون داخل جيب غربي يدار بطريقة غربية حديثة . ولكن مجتمعات المستوطنين البيض لم يكن لها أي أثر تحديثي في المجتمعات الآسيوية والأفريقية التي تواجدت بين ظهرانيها . فمؤسسات المجتمع الاستيطاني المقصورة على المستوطنين تتسم بأنها مؤسسات حديثة تدار بطريقة حديثة ، بما يتضمنه ذلك من محاولات للترشيد وتعظيم الربح وخلافه ، ومع هذا تحاول هذه المؤسسات قصارى جهدها أن تمنع تطبيق المثل نفسه على المجتمعات المحيطة بها وتحاول أن تُبقيها في حالة التخلف والتجزئة ، لأن تحديث هذه المجتمعات فيه قضاء على الخلية الاستيطانية وعلى فرص استغلال الأرض ومَنْ عليها من بشر . ولذا ، نجد أن المجتمع الاستيطاني هو مجتمع حديث للغاية يبذل قصارى جهده لئلا تنتشر عملية التحديث !

وفي الحقيقة ، فإن سلوك الصهاينة هو تعبير عن هذا النمط المألوف . فمنذ البداية ، رفض الصهاينة التعامل مع القيادات الفلسطينية الحديثة ، وكانوا يفضلون دائماً التعامل مع شيوخ القبائل، كما رفضوا أن ينظروا إلى الفلسطينيين كجزء من التشكيل العربي القومي الحديث ، وفضلوا أن ينظروا إلى المنطقة ككل باعتبارها فسيفساء من شيعة وسنة وأكراد وكاثوليك ودروز وأرثوذكس . كما يحاولون منع الفلسطينيين من إنشاء مؤسسات ذات طابع حديث ، مثل الأحزاب السياسية التي تتمتع بحرية التعبير ، ويرفضون الاعتراف بقيادتهم القومية .

ومع هذا ، يمكن القول بأن النمط الصهيوني ، برغم انتمائه إلى النمط الاستعماري ، له تفرُّده . فهو لم يُعق المجتمع الفلسطيني عن النمو والتحديث ، وإنما (نظراً لإحلاليته) شوَّه بنية المجتمع الفلسطيني الاجتماعية والثقافية تماماً ، وذلك بطرده الفلسطينيين ، أي أن هذه العملية ليست محاولة للقضاء على عملية تحديث المجتمع وحسب ، وإنما تهدف أيضاً إلى القضاء على تاريخه بل وجوده .

إصلاح اليهود واليهودية

Reformation or Improvement of the Jews and Judaism

«إصلاح اليهود واليهودية» عبارة تُستخدَم للإشارة إلى موضوع أساسي كامن في الخطاب السياسي الغربي في أواخر القرن الثامن عشر ، وهو إمكانية تحديث اليهود ، أي تحويلهم من جماعة وظيفية

وسيطة تقف على هامش المجتمع (التقليدي) إلى أعضاء مندمجين في طبقات المجتمع (الحديث) كافة . ومن أهم كلاسيكيات إصلاح اليهود كتاب كريستيان دوم **بخصوص إصلاح المكانة المدنية لليهود** (١٧٨١) حتى يصيروا عناصر قادرة على الانتماء للدولة الجديدة نافعة لها .

وقد ترك كتاب دوم أثراً عميقاً في مفكري عصره ، وظهرت كتابات أخرى تتبنَّى المقولة نفسها للأب هنري جريجوار وميرابو وغيرهما . وقد نوقشت قضية إصلاح اليهود في إطار مفهوم المنفعة (العقلاني المادي) . وتُجمع هذه الكتابات على إمكانية إصلاح اليهود عن طريق تطبيعهم ، وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع في وظائفهم وأزيائهم ولغتهم ، وذلك بتوجيههم (بعيداً عن التجارة) نحو الحرف اليدوية والمهن الصناعية ، ومنعهم من استخدام «هذه الرطانة الألمانية العبرية الحاخامية» ، أي اليديشية التي يستخدمها اليهود ، ومن ارتداء الأزياء الخاصة بهم ، وكذلك منعهم من بيع الكحول . وكل هذه الإجراءات تعني ، في واقع الأمر ، فكّ عزلتهم كجماعة وظيفية وسيطة ، ودفعهم إلى أن يُجنَّدوا في الجيش حتى يتسنى تطبيعهم تماماً ، ويصبحوا مادة بشرية نافعة .

وقد تبنَّى الصهاينة أيضاً هذا المصطلح أو المفهوم الذي يُستخدَم باعتباره مصطلحاً مترادفاً مع مصطلحات أخرى ، مثل : «تطبيع اليهود» أو «تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج» أو تخليصهم من «هامشيتهم» و«شذوذهم» . لكن دوم طالب كذلك بأن يُحظَر على اليهود كتابة حساباتهم التجارية بالحروف العبرية حتى تزداد الثقة بينهم وبين جماهير الشعب المسيحي ، وبأن يتم الإشراف على مدارسهم لاستبعاد العناصر غير الاجتماعية في ثقافتهم والموجهة ضد الآخرين أو الأغيار . وقد طالب كذلك بفرض الاتجاه العقلاني عليهم وتلقينهم احترام الدولة والاعتراف بواجباتهم تجاهها . ويمكن القول بأنه وضع مشروعاً يهدف إلى التخلص من كل أبعاد الخصوصية اليهودية .

لكن فكر دوم هو نتاج عصره ، عصر الملكيات الأوتوقراطية المستنيرة وفكرة الاستنارة . ومن هنا ، فإن برنامجه المجرد العام يشبه ، في كثير من النواحي ، برنامج جوزيف الثاني إمبراطور النمسا لتحديث اليهود ودمجهم . والواقع أن فكرة إصلاح اليهود مرتبطة بفكرة نفعهم وإمكانية حوسلتهم ، فإصلاح اليهود يهدف إلى جعلهم نافعين يمكن تحويلهم إلى مادة استعمالية ، ومن ثم فهو في جوهره عملية علمنة .

ولم تكن عملية الإصلاح مقصورة على اليهود وحسب ، وإنما امتدت لتشمل اليهودية كذلك ، ولا يختلف مشروع إصلاح اليهودية وتحديثها في أساسياته عن مشروع إصلاح اليهود . وكان هذا الإصلاح يأخذ شكل تحديث وتطبيع حتى تقترب اليهودية من المسيحية البروتستانتية (كانت ألمانيا مهد الإصلاح الديني المسيحي ، وهي نفسها بلد الإصلاح الديني اليهودي) . وحاول الإصلاح الديني اليهودي التقليل من أهمية الشعائر وتخليص اليهودية من العناصر القومية فيها . واليهودية الإصلاحية هي ثمرة هذه المحاولة وتبعتها اليهودية المحافظة والتجديدية في الاتجاه نفسه .

نفــــع اليـــــهود

Utility of the Jews

«نَفْع اليهود» مصطلح يعني النظر إلى أعضاء الجماعات اليهودية من منظور مدى نفعهم للمجتمعات التي يوجدون فيها ، وهو واحد من أهم الموضوعات الأساسية ، الواضحة والكامنة ، التي تتواتر في الكتابات الصهيونية والمعادية لليهود ، وبخاصة النازية .

والدفاع عن اليهود من منظور نفعهم يتضمن داخله قدراً كبيراً من رفضهم وعدم قبولهم كبشر لهم حقوقهم الإنسانية المطلقة . فالعنصر النافع عنصر متحوسل يُستفاد منه طالما كان نافعاً ومنتجاً ، كما يجب التخلص منه إن أصبح غير نافع وغير منتج . وهذا المقياس لم يُطبَّق على أعضاء الجماعات اليهودية وحدهم ، وإنما على كل أعضاء المجتمع الذي تحكمه الدولة القومية المطلقة العلمانية التي تقوم بحوسلة الطبيعة والإنسان . ومفهوم نَفْع الإنسان مفهوم محوري في فكر حركة الاستنارة نابع من الواحدية المادية .

وقد كانت الجماعات اليهودية تضطلع بدور الجماعة الوظيفية في كثير من المجتمعات ، فكان بعضها يضطلع بدور الجماعة الوظيفية القتالية والاستيطانية في العصور القديمة ، وتحولوا إلى جماعة وظيفية تجارية في العصور الوسطى في الغرب . وكان يُنظَر إليهم باعتبارهم مادة بشرية تُستجلَب للمجتمع كي تقوم بدور أو وظيفة محددة ، ويتم قبولها أو رفضها في إطار مدى النفع الذي سيعود على المجتمع من جراء هذه العملية . ومما دعَّم هذه الرؤية ، فكرة الشعب الشاهد التي تنظر إلى اليهود كأداة للخلاص ، ومن ثم ينبغي الحفاظ عليهم بسبب دورهم الذي يلعبونه في الدراما الدينية الكونية ، وهي الفكرة التي سادت أوربا الكاثوليكية الإقطاعية . وقد استقر اليهود في إنجلترا وفرنسا في العصور الوسطى في الغرب كأقنان بلاط وكمصدر نَفْع ودَخْل للإمبراطورية . وكان يُشار إليهم

أحياناً على أنهم سلع أو منقولات . ويمكن القول بأنه قد يكون من الأدق النظر إلى اليهود باعتبارهم أدوات إنتاج وإدارة ، لا باعتبارهم بشراً أو قوى إنتاج . وقد استقر اليهود في ألمانيا ثم في بولندا على هذا الأساس . وظهر بينهم يهود البلاط أو يهود الأرندا ، وكانوا هم أيضاً جماعات وظيفية ، وكان يُنظَر إليهم من حيث إنهم يؤدُّون وظيفةً ما ، كما كان يُحكَم عليهم بمقدار النجاح أو الإخفاق في أدائها . ومن أكثر الأمثلة إثارةً على أن اليهود كان يتم التسامح معهم والتصريح لهم بالاستيطان كمادة نافعة ، وضعهم في شبه جزيرة أيبريا ، فقد كانت توجد عناصر يهودية كثيرة في بلاط فرديناند وإيزابيلا . بل إن أحد أثرياء اليهود لعب دوراً مهماً في عقد القرآن بينهما وفي توحيد عرش قشطالة وأراجون . وقام بعض أثرياء اليهود بتمويل حرب الملكين ضد المسلمين ، وهو ما أدَّى إلى هزيمتهم وإنهاء الحكم الإسلامي . ومع هذا ، تم طرد أعضاء الجماعات اليهودية بعد سبعة شهور فقط من إنجاز هذه العملية العسكرية التي مولوها ، ذلك أن نجاحها قد أدَّى إلى أن دورهم كجماعة وظيفية مالية نافعة لم يَعُد لازماً .

وقد كان وضع اليهود مستقراً تماماً داخل المجتمعات الغربية كجماعة وظيفية وسيطة ذات نَفْع واضح . ولكن هذا الوضع بدأ في التقلقل مع التحولات البنيوية العميقة التي خاضها المجتمع الغربي ابتداءً من القرن السابع عشر وظهور الثورة التجارية . ولم يَعُد بالإمكان الاستمرار في الدفاع عن وجود اليهود من منظور فكرة الشعب الشاهد (الدينية) . فظهرت فكرة العقيدة الألفية أو الاسترجاعية التي تجعل الخلاص مشروطاً بعودة اليهود إلى فلسطين. ولكن هذه الأسطورة ذاتها لا تزال مرتبطة بالخطاب الديني، ولم يكن مفر من أن يتم الدفاع عن اليهود على أسس لادينية علمانية ، كما لم يكن بد من طرح أسطورة شرعية جديدة ذات طابع أكثر علمانية ومادية . ومن ثم ، ظهرت فكرة نَفْع اليهود للدولة ، هذا المطلق العلماني الجديد ، فتم الدفاع عن عودة اليهود إلى إنجلترا في القرن السابع عشر من منظور النفع الذي سيجلبونه على الاقتصاد الإنجليزي ، حيث نُظر إليهم كما لو كانوا سلعة أو أداة إنتاج . وكان المدافعون عن توطين اليهود يتحدثون عن نقلهم على السفن الإنجليزية بما يتفق مع قانون الملاحة الذي صدر آنذاك ويجعل نَقْل السلع ، إلى إنجلترا ومنها ، حكراً على السفن الإنجليزية . كما أن كرومويل فكر في إمكانية توظيفهم لصالحه كجواسيس . وعمل اليهود في تلك المرحلة في وسط أوربا كيهود بلاط ، وهم جماعة وسيطة يستند وجودها أيضاً إلى مدى نَفْعها .

وحينما قام أعداء اليهود بالهجوم عليهم من منظور ضررهم وانعدام نَفْعهم ، دافع أعضاء الجماعات اليهودية عن أنفسهم لا من منظور حقوقهم كبشر ، وإنما من منظور نفعهم أيضاً . فكتب الحاخام سيمون لوتساتو عام ١٦٣٨ كتاباً بالإيطالية تحت عنوان **مقال عن يهود البندقية** عدَّد فيه الفوائد الكثيرة التي يمكن أن تعود على البندقية وعلى غيرها من الدول من وراء وجود اليهود فيها ، فهم قد طوَّروا فروعاً مختلفة من الاقتصاد ، يضطلعون بوظائف لا يمكن لغيرهم الاضطلاع بها مثل التجارة ، ولكنهم على عكس التجار الأجانب خاضعون لسلطة الدولة تماماً ، ولا يبحثون عن المشاركة فيها . وهم يقومون بشراء العقارات ، ومن ثم لا ينقلون أرباحهم خارج البلاد . إن اليهود من هذا المنظور يشبهون رأس المال الوطني (مقابل رأس المال الأجنبي) لابد من الحفاظ عليه والدفاع عنه .

وقد تبنَّى منَسَّى بن إسرائيل المنطق نفسه في خطابه لكرومويل حتى يسمح لليهود بالاستيطان في إنجلترا . كذلك تبنَّى أصدقاء اليهود المنطق ذاته ، فطالب جوسيا تشايلد رئيس شركة الهند الشرقية عام ١٦٩٣ بإعطاء الجنسية لليهود الموجودين في إنجلترا بالفعل . وأشار إلى أن هولندا قد فعلت ذلك وازدهر اقتصادها بالتالي . كما كتب جون تولاند عام ١٧١٤ كتيباً هاماً للغاية عنوانه **الأسباب الداعية لمَنْح الجنسية البريطانية لليهود الموجودين في بريطانيا العظمى وأيرلندا** دافع فيه عن نَفْع اليهود مستخدماً المنطلقات نفسها التي استخدمها لوتساتو .

ومن أهم المدافعين عن نَفْع اليهود ، الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو ، حيث بيَّن أهمية دورهم في العصور الوسطى ، وكيف أن طَرْد اليهود ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم اضطرهم إلى اختراع خطاب التبادل لنقل أموالهم من بلد إلى آخر ، ومن ثم أصبحت ثروات التجار غير قابلة للمصادرة ، وتمكنت التجارة من تحاشي العنف ، ومن أن تصبح نشاطاً مستقلاً ، أي أنه تم ترشيدها .

ولعل أدقَّ وأطرف تعبير عن أطروحة نَفْع اليهود ما قاله إديسون في مجلة **سبكتاتور** في ٢٧ سبتمبر ١٧١٢ حين وصف بدقَّة تحوُّل اليهود إلى أداة كاملة ، فاليهود منتشرون في كل الأماكن التجارية في العالم ، حتى أصبحوا الأداة التي تتحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة والتي تترابط من خلالها الإنسانية . فهم مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ . ورغم أنهم بغير قيمة في ذاتهم، غير أن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه .

وقد استمر هذا الموضوع الكامن شائعاً في الفكر الغربي ، ثم ازداد انتشاره وتواتره مع علمنة الحضارة الغربية وسيادة الفلسفات

المادية النفعية التي تحكم على مجالات الحياة كافة ، وليس على اليهود بمفردهم ، من منظور المنفعة . ولذا ، نجد أن فكرة نَفْع اليهود تزداد محورية في الفكر الغربي في أواخر القرن الثامن عشر ، وهي أيضاً المرحلة التي لم يَعُد فيها وضع أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب مقلقلاً وحسب ، بل صل فيها إلى مرحلة الأزمة . وقد تزامنت هذه العمليات الانقلابية مع ظهور فكر كلٍّ من آدم سميث في إنجلترا والفيزيوقراط في فرنسا ، حيث كان كل منهما يطالب الدولة بتنظيم وزيادة ثروتها ، كما كانا يتقبلان فكرة أن الهدف النهائي (والمطلق) لكل الأشياء هو مصلحة الدولة . ومن هنا ، ظهر الفكر النفعي الذي يرى العالم كله من منظور المنفعة . وكان أعضاء الفريق الأول يرى أن الصناعة هي المصدر الأساسي للثروة ، في حين كان أعضاء الفريق الثاني ، بحكم وجودهم في بلد زراعي أساساً ، يرون أن الزراعة هي المصدر الأساسي للثروة . ولكن ، مع هذا ، تظل فكرة المنفعة هي الفكرة الأساسية . فأعلنت الأكاديمية الملكية في متز عن مسابقة عام ١٧٨٥ لكتابة بحث عن السؤال التالي : هل بالإمكان جَعْل يهود فرنسا أكثر نفعاً وسعادة ؟ ونشر كريستيان دوم كتابه الشهير عن موضوع نَفْع اليهود عام ١٧٨١ بعنوان **بخصوص إصلاح المكانة المدنية لليهود** . كما نشرت كتابات عديدة بأقلام الكتّاب الفرنسيين الذين ساهموا في الثورة الفرنسية مثل ميرابو وغيره ، دافعوا فيها عن نَفْع اليهود أو إمكانية إصلاحهم أو تحويلهم إلى شخصيات نافعة منتجة . وموضوع نَفْع اليهود يشكل إحدى اللبنات الأساسية في كتابات السياسي الإنجليزي والمفكر الصهيوني المسيحي اللورد شافتسبري ، الذي اقترح توطين اليهود في فلسطين لأنهم جنس معروف بمهارته ومثابرته ، ولأنهم سيوفرون رؤوس الأموال المطلوبة ، كما أنهم سيكونون بمثابة إسفين في سوريا يعود بالفائدة لا على إنجلترا وحدها ، وإنما على العالم الغربي بأسره .

وقد سيطر الفكر الفيزيوقراطي وفكر آدم سميث على كثير من الحكام المطلقين ، حيث كانت حكومات البلاد الثلاثة التي اقتسمت بولندا واليهود فيما بينها ، في أواخر القرن الثامن عشر ، يحكمها حكام مطلقون مستنيرون (فريدريك الثاني في بروسيا ، وجوزيف الثاني في النمسا ، وكاترين الثانية في روسيا) . فتبنت هذه الحكومات مقياس المنفعة تجاه أعضاء الجماعات اليهودية ، فتم تقسيمهم إلى نافعين وغير نافعين . وكان الهدف هو إصلاح اليهود وزيادة عدد النافعين ، وطرد الضارين منهم أو عدم زيادتهم . كما كان معظم أعضاء الجماعة اليهودية مركّزين في التجارة ، وقد أخذت عملية تحويل اليهود إلى عناصر نافعة شكل تشجيعهم على العمل في الصناعة أو الزراعة ، وهو ما يُسمَّى «تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج» . كما لم يكن ممكناً أن يُعتَق من اليهود سوى النافعين منهم . وكان يُنظَر إلى اليهود كمادة بشرية ، فكانت تُحَدُّ حريتهم في الزواج حتى لا يتكاثروا . وكان الشباب يُجندون حتى يتم تحديثهم وتحويلهم إلى عناصر نافعة .

ولا يمكن فهم تاريخ الحركة الصهيونية ولا تاريخ العداء لليهود (بما في ذلك النازية) إلا في إطار مفهوم المنفعة المادية هذا . فقد تبنَّى المعادون لليهود هذا المفهوم وصدروا عنه في رؤيتهم وأدبياتهم ، فراحوا يؤكدون أن أعضاء الجماعة اليهودية شخصيات هامشية غير نافعة ، بل ضارة يجب التخلص منها ، وتدور معظم الأدبيات العنصرية الغربية في القرن التاسع عشر حول هذا الموضوع ، وهي أطروحة لها أصداؤها أيضاً في الأدبيات الماركسية ، وضمن ذلك أعمال ماركس نفسه ، حيث يظهر اليهودي باعتباره ممثلاً لرأس المال الطفيلي الذي يتركز في البورصة ولا يغامر أبداً بالدخول في الصناعة . وتظهر الأطروحة نفسها في كتابات ماكس فيبر الذي يرى أن رأسمالية اليهود رأسمالية منبوذة ، بمعنى أنها رأسمالية مرتبطة بالنظام الإقطاعي القديم ولا علاقة لها بالنظام الرأسمالي الجديد (ومن المفارقات أن اليهودي الذي كان رمزاً لرأس المال المحلي المتجذر ، أصبح هنا رمز رأس المال الأجنبي الطفيلي المستعد دائماً للرحيل والهرب) .

وقد وصل هذا التيار إلى قمته في الفكر النازي الذي هاجم اليهود لطفيليتهم وللأضرار التي يُلحقونها بالمجتمع الألماني وبالحضارة الغربية . وقد قام النازيون بتقسيم اليهود بصرامة منهجية واضحة إلى قسمين :

١ ـ يهود غير قابلين للترحيل ، وهم أكثر اليهود نفعاً .

٢ ـ يهود قابلون للترحيل (بالإنجليزية : ترانسفيرابل tranferable) وقابلون للتخلص منهم (بالإنجليزية : ديسبوزابل disposable) ويُستَحسن التخلص منهم بوصفهم عناصر غير منتجة (أفواه تأكل ولا تنتج [بالإنجليزية : يوسلس إيترز useless eaters] حسب التعبير النازي المادي الرشيد الطريف) وبوصفهم عناصر ضارة غير نافعة لا أمل في إصلاحها أو في تحويلها إلى عناصر نافعة منتجة .

ومما يجدر ذكره والتأكيد عليه ، أن هذا التقسيم تقسيم عام شامل ، غير مقصور على اليهود ، فهو يسري على الجميع ، فقد صنَّف الألمان المعوقين والمتخلفين عقلياً وبعض العجزة والمثقفين البولنديين باعتبارهم «غير نافعين» ، أي قابلين للترحيل ويستحسن التخلص منهم . وقد سويت حالة كل هؤلاء (بما في ذلك اليهود) عن طريق

الترحيل إلى معسكرات السخرة أو الإبادة، حسب مقتضيات الظروف والحسابات النفعية المادية الرشيدة المتجاوزة للقيم والغائيات الإنسانية .

وقد تقبَّل الصهاينة هذا الإطار الإدراكي ، فنجد أن هرتزل يرى أن اليهود عنصر بشري فائض غير نافع يجب توظيفه وجعله عنصراً نافعاً للحضارة الغربية عن طريق تحويله إلى مستوطنين ، بل عن طريق تحويل أعضاء الجماعات كافة إلى عُملاء للقوة الاستعمارية الراغبة في الاستفادة منهم . ويمكن القول بأن الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة هي فكرة الشعب العضوي المنبوذ مضافاً إليها فكرة نَفْع اليهود . ويتحدث ناحوم سوكولوف بالطريقة نفسها عن اليهود وكيفية تحويلهم إلى مادة نافعة . كما كان مفكرو الصهيونية العمالية يصرون على إمكانية تحويل اليهود إلى عنصر نافع ومنتج من خلال غزو الأرض والعمل .

ويجب أن نشير هنا إلى ألفريد نوسيج الفنان الصهيوني الذي عاون هرتزل في تأسيس المنظمة الصهيونية وكان أحد زعماء الصهيونية في ألمانيا . وامتد به العمر إلى أن استولى النازيون على السلطة واحتلوا بولندا . فتعاون نوسيج مع الجستابو ووضع مخططاً لإبادة يهود أوربا باعتبارهم عناصر غير نافعة . وقد حاكمه يهود جيتو وارسو وأعدموه . وقد فعل رودولف كاستنر ، المسئول الصهيوني في المجر ، الشيء نفسه حينما تفاوض مع أيخمان (المسئول النازي) بخصوص تسهيل نَقْل يهود المجر (باعتبارهم عناصر غير نافعة قابلة للترحيل والإبادة) مقابل السماح لبعض الشباب اليهودي بالسفر إلى فلسطين والاستيطان فيها (« شباب من أفضل المواد البيولوجية » على حد قول أيخمان أثناء محاكمته) .

وفي الاعتذاريات الصهيونية ، قبل ١٩٤٨ ، نجد أن الزعماء الصهاينة يصرون على مدى نَفْع القاعدة الصهيونية للمصالح الإمبريالية ومدى رخصها . وقد فعل ذلك كلٌّ من وايزمان وجابوتنسكي في خطاباتهم وخطبهم . وبعد إنشاء الدولة ، لا يزال هذا بُعداً أساسياً في الإدراك الإسرائيلي للذات وفي الإستراتيجية الإسرائيلية ، إذ تحاول الدولة الصهيونية أن تظل قاعدة يفوق نفعها كل ما تحصل عليه من معونات ، وأن يظل دورها عنصراً أساسياً مهماً ونافعاً للغرب .

والتعبيرات المجازية التي تُستخدَم للإشارة إلى الدولة الصهيونية تؤكد كلها كونها أداة نافعة ؛ فالدولة هي حصن ضد الهمجية الشرقية (وضد الأصولية الإسلامية في الوقت الحالي) ، وهي مؤخراً حاملة طائرات لأمريكا ، وهي في كلتا الحالتين ليس لها قيمة ذاتية ، وإنما تنبع قيمتها مما تؤديه من خدمات وما تجلبه من منفعة ، فالدولة هنا وظيفة ودور وليست كياناً مستقلاً له حركياته . وهي تستمد استمرارها ، بل وجودها ، من مدى مقدرتها على أداء هذا الدور . ولذا فنحن نشير إلى الدولة الصهيونية باعتبارها دولة مملوكية، علاقتها بالغرب تشبه علاقة المملوك بالسلطان فهي علاقة نفعية محضة ، مستمرة طالما استمرت حاجة السلطان إلى الأداء المملوكي ، ونحن نشير لها كذلك باعتبارها الدولة الوظيفية ، أي الدولة التي تضمن استمرارها وبقاءها من خلال أدائها لوظيفتها . وربما يبيِّن هذا مدى أهمية الانتفاضة التي أثبتت أن الدولة الصهيونية غير قادرة على أداء دورها ووظيفتها كقاعدة إستراتيجية في الشرق الأوسط، وأن نفعها ليس كبيراً ، وأن أداءها لوظيفتها أصبح أمراً مُكلِّفاً للغاية .

ومن هنا تحرُّك الدولة الصهيونية السريع لتجد لنفسها وظيفة جديدة ، فبدلاً من أن تكون حاملة طائرات أو معسكراً للمماليك ، ستصبح « سوبر ماركت » مثل سنغافورة ، ومركزاً للسماسرة والصيارفة ، وربما ركيزة أساسية لقطاع اللذة (ملاهي ـ كباريهات ـ مصحات ـ سياحة) . ومن هنا أهمية توقيع اتفاقية السلام والإصرار على ضرورة رفع المقاطعة العربية ، حتى يتسنى للدولة الصهيونية أن تلعب دورها الجديد الذي لا يختلف كثيراً عن بعض الأدوار التي كان يلعبها أعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية في الغرب . إن الدولة الصهيونية ستصبح سوبر ماركت ، أي فردوساً أرضياً يضم كل السلع التي يحلم بها الإنسان ، فيذوب فيها ويفقد حدوده وينسى كل المُنغِّصات ، مثل التاريخ ، والذاكرة القومية ، والهوية ، والكرامة ، والقيم الأخلاقية .

ومما يجدر ذكره أن سياسة البلاشفة تجاه اليهود لا تخلو من هذا المنظور النفعي . فعندما كان من مصلحة الاتحاد السوفيتي دَمْج اليهود تماماً ، قررت الدولة السوفيتية أن هذا هو الحل الوحيد للمسألة اليهودية، وذلك باعتبار أنه لا يوجد شعب يهودي. ولكن الاتحاد السوفيتي وجد في الأربعينيات أن من مصلحته الاعتراف بالشعب اليهودي وبدولته اليهودية في فلسطين، على أمل أن تشكل الدولة اليهودية خلية اشتراكية في الوسط العربي الإقطاعي المتخلف فتقوم بتثوير المنطقة، ومن ثم سمح بالهجرة السوفيتية، بل دافع المتحدثون السوفييت عن حقوق الشعب اليهودي بشراسة غير معهودة فيهم . وكان الاتحاد السوفيتي أول دولة اعترفت بشكل قانوني بالدولة الصهيونية وسمحت بهجرة يهود بولندا وغيرهم . وفي الوقت الحالي، يسمح الاتحاد السوفيتي مرة أخرى بهجرة اليهود السوفييت، بعد البريسترويكا، لإرضاء الغرب والحصول على التكنولوجيا المتقدمة والدعم المادي ، وربما للتخلُّص من أعضاء الجماعة اليهودية،

أي أن السوفييت يدورون في إطار النمط النفعي المادي ، خصوصاً أن هذا التخلص يأخذ شكل تصدير السلعة البائرة للشرق .

المادة البشرية

Human Material

مصطلح «مادة بشرية» يُستخدَم في الأدبيات الصهيونية حتى الوقت الحاضر للإشارة إلى البشر بشكل عام ، بما في ذلك أعضاء الجماعات اليهودية . وقد استخدمه هرتزل في كتابه **دولة اليهود** وفي مذكراته ، وكذا ناحوم سوكولوف . ولا يزال المصطلح سائداً في إسرائيل . والعبارة تشبه عبارات أخرى مثل «فائض بشري» أو «الفائض اليهودي» ، وهي كلها جزء من الخطاب السياسي الغربي العلماني ، وتصلح للإشارة إلى الإنسان ، لا باعتباره مطلقاً ، وإنما باعتباره مادة استعمالية نسبية يمكن توظيفها وحوسلتها . وقد تبنَّى الصهاينة هذا المصطلح ، حيث طرحوا المشروع الصهيوني باعتباره مشروعاً يهدف إلى تحويل الفائض البشري اليهودي غير النافع إلى مادة استيطانية نافعة تُوظَّف في خدمة الاستعمار الغربي في أي مكان من العالم (ثم استقر الأمر على فلسطين) . وهذا المصطلح متَّسق تماماً مع الرؤية العلمانية للإنسان التي تخلع عنه كل قداسة وتحوسله وتنظر إليه بمقدار نفعه أو ضرره . وهو مصطلح متَّسق تماماً مع الرؤية المعرفية الإمبريالية للعالم الذي تراه كله مسرحاً لنشاط الإنسان الغربي يهيمن عليه ويوظفه لصالحه . والعبارة تصف ، وبدقة شديدة، رؤية الإنسان الغربي إلى أعضاء الجماعات اليهودية ، حيث كان يُنظَر إليهم ابتداءً من القرن السابع عشر كأداة تُستخدَم ويُحكَم عليها بمقدار نفعها . وقد تبنَّى النازيون المصطلح نفسه بالنسبة إلى الجنس البشري ككل ، بما في ذلك أعضاء الجماعات اليهودية .

وفي إسرائيل ، أشار أيخمان ، في دفاعه عن نفسه ، إلى الصفقة التي عقدها الصهاينة مع النازيين ، حيث قام الصهاينة بتهدئة اليهود الذين كانوا في طريقهم إلى أفران الغاز في نظير تسليمهم بعض العناصر اليهودية الشابة التي وصفها أيخمان بأنها من أفضل المواد البيولوجية التي يمكن ترحيلها إلى فلسطين . ومصطلح «المادة البشرية» مرتبط ، في افتراضاته المعرفية ، بمصطلحات أخرى مثل «تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج» و«تطبيع اليهود» .

سيمون لوتساتو (١٥٨٣-١٦٦٣)

Simon Luzzato

حاخام إيطالي ، من أهم كتبه **مقال عن يهود البندقية** (١٦٣٨) وهو محاولة للدفاع عن اليهود على أساس نفعهم . فهم يضطلعون بوظائف لا يستطيع غيرهم الاضطلاع بها ، مثل التجارة ، كما يطوِّرون فروعاً مختلفة من الاقتصاد . ولكنهم على عكس التجار الأجانب خاضعون لسلطة الدولة تماماً ، ولا يبحثون عن المشاركة فيها ، ولا ينقلون أرباحهم خارج البلاد (وهذا وصف دقيق لما نسميه بالجماعة الوظيفية الوسيطة) . وقد بيَّن لوتساتو إمكانية زيادة ريع الدولة بتشجيع النشاطات اليهودية ، وأشار إلى الفوائد التي جنتها الدولة من علاقتها بهم . وهذه كانت أول مرة تُستخدَم أطروحة نَفْع اليهود التي دافع عنها بعد ذلك جون تولاند في إنجلترا عام ١٧١٤ ، كما دافع عنها مفكرو عصر الاستنارة .

وكان لوتساتو من أوائل المؤلفين الذين قدموا تحليلاً لما يُسمَّى «الشخصية اليهودية» ، فوصف اليهود بأنهم جبناء ومخنثون وجهلة لا يمكنهم أن يحكموا أنفسهم ، يهتمون بمصالحهم وحسب ولا يهتمون بالصالح العام . وبيَّن لوتساتو أن سلوك اليهود الاقتصادي يُعبِّر عن الطمع والجشع ، وأنهم يعيشون أسرى الماضي ولا يهتمون بالحاضر ، كما يبالغون في اتباع تعاليم دينهم وشعائره . ولكن اليهود ، مع هذا ، يتمتعون أيضاً ببعض الصفات الحميدة ، مثل الثبات والاحتمال والصمود والحفاظ على العقيدة وعلى نظام الأسرة، وهم مطيعون ويخضعون لأي شخص إلا إخوانهم في الدين . ونقائص اليهود ، كما يرى ، هي نتيجة الجبن والضعف لا القوة والوحشية . وقد ألَّف لوتساتو كتابه هذا وهو في حالة أزمة ، إذ اكتُشف أن بعض العائلات اليهودية التجارية كانت متورطة في عملية غش تجارية على نطاق واسع .

منسَّى بن إسرائيل (١٦٠٤-١٦٥٧)

Manasseh Ben Israel

يهودي من المارانو ، وحاخام ومؤلف ، وُلد في البرتغال وعمل فيها ، ثم فر أبواه واستقرا في أمستردام حيث أصبح منَسَّى حاخاماً في أحد المعابد (١٦٢٢ ـ ١٦٣٩) . أسس أول مطبعة عبرية في أمستردام عام ١٦٢٦ نشرت عدة كتب من بينها معجم لأحد كتب المدراش وكتاب نحو اللغة العبرية وطبعة لكتاب المشناه . وقد كان منَسَّى نفسه مؤلفاً غزير الإنتاج ، وتعرَّف إلى كثير من الشخصيات المهمة في عصره ، مثل هيوجو جروتيوس وملكة السويد كريستينا ، وكان يعرف كذلك رمبرانت الذي رسم صورته .

ويعد منَسَّى شخصية نماذجية للقيادة الجديدة التي تسلمت زعام الجماعات اليهودية من الحاخامات والتجار الهامشيين . فهو أولاً من

يهود المارانو الذين كان تكوينهم الثقافي مُركَّباً ، إذ كانوا على معرفة بكلٍّ من الحضارة الغربية المسيحية والتقاليد الدينية اليهودية . وقد انتقل من شبه جزيرة أيبريا إلى أمستردام في هولندا ، أي من اقتصاد إقطاعي تقليدي وحضارة كاثوليكية إلى الاقتصاد الجديد والحضارة ذات التوجه البروتستانتي التجاري . وفكَّر منَسَّى في الاستيطان في البرازيل ، أي في التحرك مع التشكيل الغربي الاستيطاني . تلقَّى تعليماً حديثاً وتقليدياً وكان يؤمن إيماناً عميقاً بالقبَّالاه ، وانشغل بالحسابات القبَّالية لمعرفة موعد وصول الماشيَّح ، وتوصل إلى أن ذلك لن يتحقق إلا بعد أن يتم تشتيت اليهود في كل أطراف الأرض . وقد كان هذا المفهوم القبَّالي هو الديباجة التي استخدمها للدفاع عن ضرورة إعادة توطين اليهود في إنجلترا ، وذلك في كتابه **أمل إسرائيل** الذي ترجمه إلى الإنجليزية عام ١٦٥٠ . ولكن إلى جوار الديباجة القبَّالية كانت توجد ديباجة تجارية دنيوية . والواقع أن تداخل الديباجتين الدينية والدنيوية هو إحدى سمات الصهيونية الأساسية . وقد استرعى الكتاب اهتمام كرومويل (حكم في الفترة من ١٦٤٨ حتى ١٦٦٨) الذي دعا منَسَّى إلى زيارة إنجلترا لمناقشة الموضوع . وكان منَسَّى على اتصال بجماعات المارانو التي كانت قد استقرت بالفعل في الأراضي البريطانية ، وانتهت المفاوضات بالفشل شكلياً . ولكن كرومويل أعطى أمره ، مع هذا ، للسلطات بالتغاضي عن استقرار اليهود . كما أن كرومويل منح منَسَّى معاشاً سنوياً قدره مائة جنيه .

ويعود اهتمام كرومويل بطلب منَسَّى واليهود عامة إلى علة أسباب :

١ ـ كان الكسب التجاري هو الحافز الأساسي نحو اتخاذ خطوة توطين اليهود . فالحرب الأهلية التي سبقت العهد البيوريتاني ، ألحقت ضرراً بالغاً بمركز إنجلترا كقوة تجارية وبحرية . وحين استقرت المنافسة بين التجار البيوريتان والألمان ، أراد التجار الإنجليز الاستفادة من خبرات التجار المارانو واتصالاتهم الدولية ، وبخاصة أنهم كانوا يعرفون الإسبانية والبرتغالية لغة الكتلة الكاثوليكية التجارية المعادية للكتلة البروتستانتية الناشئة في هولندا وإنجلترا .

٢ ـ كان كرومويل يطمح إلى تحويل أعضاء الجماعات اليهودية إلى جواسيس يزوِّدونه بمعلومات عن السياسات التجارية للدول المنافسة له ، وعن المؤامرات التي يديرها أنصار الملكية في الخارج ، بفضل اتصالاتهم وتنقلهم في أوربا ، في وقت كان فيه الحصول على معلومات أمراً صعباً للغاية .

٣ ـ كان كرومويل يطمح أيضاً إلى أن يستثمر التجار اليهود بعض رؤوس أموالهم الضخمة في الاقتصاد الإنجليزي .

ومن أهم مؤلفات منَسَّى الأخرى ، كتابه **الموفِّق** ، الذي حاول فيه أن يُوفِّق بين المتناقضات الواضحة في الكتاب المقدَّس ، كما ألَّف كتاباً عن هنود العالم الجديد يُوضِّح فيه أنهم أسباط يسرائيل العشرة المفقودة . أما كتابه **الدفاع عن اليهود** (الذي نُشر بعد وفاته عام ١٦٦٦) فقد بيَّن فيه أن الدين يجب أن يظل مسألة اختيارية ، وبالتالي يجب ألا يُسمح للسلطات الدينية بأن تفرض شيئاً على أتباع الدين قسراً . وقد وجد مندلسون أن الكتاب من الأهمية بمكان بحيث طلب إلى أحد أصدقائه ترجمته ، وكتب هو مقدمة له . ويُعَدُّ الكتاب ، بذلك ، من الكتب التي مهدت لحركة التنوير والعلمنة بين اليهود .

جون تولاند (١٦٧٠- ١٧٢٢)

John Toland

مفكر إنجليزي ودبلوماسي وعالم إنجيلي ، وُلد ونشأ كاثوليكياً ، ولكنه هرب وهو في سن السادسة عشرة ودخل الكنيسة الأنجليكانية . كان نشيطاً للغاية في المناقشات الدينية والسياسية في عصره (في بداية القرن الثامن عشر) . كما كان من أوائل المفكرين الذين اتخذوا موقفاً عقلانياً من الدين ، ومن المدافعين عن فلسفة الربوبية ، أي عن الإيمان بالرب دون حاجة إلى دين أو وحي إلهي ، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي . وفلسفته ، في جوهرها ، فلسفة حلولية . ورغم تأثره بالفلسفة التجريبية الإنجليزية (لوك) ، إلا أنه ظل عقلانياً على نمط برونو (ترجم بعض أعماله) وديكارت وإسبينوزا (كتب تعليقات على أعماله) ولايبتس (تعرَّف إليه وتراسلا بعض الوقت) ، وسواء أكان تجريبياً أم عقلانياً ، فإن تولاند كان حلولياً . ويُقال إنه هو الذي نحت كلمة «بانثيزم pantheism» الإنجليزية .

نشر تولاند عام ١٦٩٦ كتابه **المسيحية لا تحتوي على أية أسرار** حيث يذهب فيه إلى أن المسيحية ديانة عقلية يستطيع العقل البشري أن يدركها دون حاجة إلى وحي إلهي ، وهذه هي الربوبية . وقد اتُّهم الكتاب بمعاداة عقيدة التثليث وأثار ضجة في حينه ظهرت في عدد الردود عليه التي زادت عن الخمسين . وفي عام ١٦٩٨ ، كتب تولاند **حياة ملتون** التي يثير فيها قضايا تتصل بالعهد الجديد (وهل نصه محرف أو لا ؟) . وفي العام الذي يليه ، نشر كتاب **أمينتورا أو الدفاع عن حياة ملتون** (١٦٩٩) طوَّر فيه أطروحته السابقة . ويمكننا رؤية تَصاعُد معدلات العلمنة في كتابه المنشور عام ١٧٢٠ بعنوان **تيترا ديموس** الذي يتضمن مقالاً يُقدِّم تفسيرات علمية طبيعية للمعجزات التي وردت في العهد القديم .

وقد كان تولاند يعرف اللغة السلتية ، فدرس العقائد الدينية

البدائية في إنجلترا ، كما قام بدراسة العقيدة اليهودية في مراحلها الأولى . واستناداً إلى هذا ، ألَّف كتابه **خطابات لسيرينا** عن أصل الأديان ، وحاول أن يُبيِّن فيه (على طريقة الربوبيين) أن الكهنة «(القساوسة) هم الذين أفسدوا الدين وتاريخ خلود الروح بين الوثنيين وأصل عبادة الأوثان .

وقد بدأ تولاند يتجه نحو الدعوة لما يُسمَّى «الدين الطبيعي» ويُفسِّر معجزات العهد القديم تفسيراً طبيعياً مادياً . وتعمَّقت اتجاهات المادية الواحدية لديه ، فترجم أحد أعمال جيوردانو برونو عام ١٥١٤ عن العالم اللامتناهي والعوالم اللانهائية . وآخر كتب تولاند هو **الحلولية** (١٧٢٠) وهو كتاب غامض يضم شرحاً لفلسفة الحلولية ولبعض الأناشيد الغنوصية التي تسخر من العقيدة المسيحية ومحاولة لتقديم عقائد الحركة الماسونية ودفاع عن الإلحاد .

ولا تنبع أهمية تولاند من كتاباته الحلولية وشبه الوثنية وحسب، وإنما من كتاباته الصهيونية أيضاً ، فقد نشر عام ١٧١٤ كتاباً يُسمَّى **الأسباب الداعية لمنح الجنسية البريطانية لليهود الموجودين في بريطانيا العظمى وأيرلندا** . ويطالب الكتاب بمنح الجنسية البريطانية لليهود حتى يتم اجتذاب المزيد منهم ليستوطنوا في إنجلترا كعناصر نافعة . وبعد أربعة أعوام ، نشر تولاند كتاباً آخر بعنوان **نازارينوس** عن الإبيونيين يضم ملحقاً يحتوي على أفكار صهيونية ، فرؤية تولاند رؤية حلولية كمونية مادية تُهمِّش الإله أو تلغيه وتضع الإنسان في مركز الكون ، ولذا فإن العالم بأسره يصبح بالنسبة له مادة نافعة استعمالية يمكن توظيفها . ولكن الإنسان هنا هو كائن لا حدود له ولا قيود عليه ، هو مرجعية ذاته . ولذا ، يتحول التمركز الإنساني الهيوماني حول الإنسان إلى تمركز عرْقي مادي حول الإنسان الغربي . وحينما يُطبِّق تولاند هذا على الآخر (اليهود) ، فإنه يرفضهم تماماً ويُعبِّر عن احتقاره العميق لهم ولتراثهم التلمودي ، الذي يرى أنه لا جدوى من ورائه ويؤدي إلى نشوء ما يسميه «الشخصية اليهودية» .

وكحل للمسألة اليهودية ، يطرح تولاند حلاً علمانياً إمبريالياً ، فهو ينظر لليهود باعتبارهم مادة نافعة أو على الأقل مادة يمكن إصلاحها لتصبح نافعة ، وهنا تظهر الصهيونية كتطبيق عملي للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ، إذ يقترح تولاند أن تقوم القوى العالمية (أي الغربية) بمساعدة اليهود على استرجاع أرضهم .

ويمكن أن نرى في كتابات تولاند كل عناصر المُركَّب الإدراكي الغربي الحديث للعالم ولليهود (مقابل المركب القديم الوسيط) وهي رؤية تدور في إطار رؤية حلولية كمونية .

إسحق دي بنتو (١٧١٥-١٧٨٧)

Isaac De Pinto

أحد أثرياء اليهود ، وأحد أكبر المساهمين في شركة الهند الشرقية الهولندية . من أصل ماراني برتغالي ، وُلد في هولندا واستقر بين باريس ولندن ابتداءً من عام ١٧٥١ . له مؤلفات فلسفية عن المادية ، ودراسات عن البورصة والترف والثورة الأمريكية . وقد عارض الثورة الأمريكية ، وعبَّر عن تأييده للحقوق الاقتصادية للدول المستعمرة . نشر دي بنتو **دراسة عن الدورة المالية والائتمان** بدأ كتابتها أثناء إقامته في باريس عام ١٧٦١ ، وهي محاولة للرد على نظرية الفيزيوقراط حيث يذهبون إلى أن الزراعة (ومن ثم الأرض) هي المصدر الأساسي لثروة الأمم وليس الصناعة . ودافع عن الائتمان ودورة رأس المال باعتبارهما الأشكال الأساسية في الاقتصاد مقابل ما سماه «جنون الأرض» . ورغم أن هذه قضية اقتصادية عامة شغلت المفكرين السياسيين والاقتصاديين في القرن الثامن عشر ، إلا أنها ارتبطت بشكل مباشر بالجماعة اليهودية التي لم تكن ممثَّلة على الإطلاق في الاقتصاد الزراعي ، بل كانت مرتبطة تماماً بالاقتصاد التجاري الصناعي . وقد بيَّن دي بنتو أن الاقتصاد الثابت (الزراعي) يُجمِّد المجتمع بأسره مع أن حركية النشاط التجاري (العناصر الخارجية) يمكن أن تحقق حراكاً اجتماعياً . ولم يذكر دي بنتو اليهود مباشرة إلا في آخر الكتاب ، حيث بيَّن أن العهد القديم لا يعارض الإقراض بالربا .

وفي الفترة ذاتها، وإبان إقامته في باريس، نشر فولتير ملحوظاته السلبية عن اليهود ، فكتب دي بنتو خطاباً مفتوحاً له عام ١٧٦٢ بعنوان **دفاع الأمة اليهودية : تأملات نقدية** . وجاءت في الكتاب أطروحة شديدة الأهمية، وهي أن الجماعات اليهودية في العالم اكتسبت خصائصها الحضارية من المجتمعات التي تعيش فيها، وأنها، لذلك ، لا علاقة للواحدة منها بالأخرى . وقد وظَّف هذه الأطروحة في الدفاع عن السفارد البرتغاليين ، إذ بيَّن أنهم لا علاقة لهم باليهود الإشكناز ، وأنهم (السفارد) لا يختلفون عن شعوب أوربا المستنيرة إلا في العقيدة ، بل يتنافسون معهم « في الأناقة والذوق » . ولأن السفارد من نسل أنبل عائلات قبيلة يهودا وعاشوا في إسبانيا منذ السبي البابلي ، فليس لهم أدنى علاقة عرْقية أو ثقافية بالإشكناز، بل إن السفارد يرفضون التزاوج أو الاتجار معهم . وبيَّن دي بنتو أنه يوافق فولتير على ما جاء في مقاله بشأن اليهود الإشكناز . غير أنه ينسب اضطلاعهم بوظائف وضيعة غير شريفة ، مثل الربا، إلى معاناتهم وعذابهم والإذلال الذي تعرَّضوا ومازالوا يتعرَّضون له . وبهذا ، فإن

فكر بنتو يعتبر ثمرة من ثمرات عصر الاستنارة الذي يحاول تفسير تدهور أحوال اليهود على أساس تدهور أوضاعهم.

وكذلك ، فإن دي بنتو قام بتأييد يعقوب رود ريجيز (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) حين تقدَّم بالتماس في عام ١٧٦٠ إلى لويس الخامس عشر يطلب فيه ضرورة طرد اليهود الألمان (الإشكناز) ويهود أفينيون النازحين من الولايات البابوية . وقد وافقته الحكومة الفرنسية على طلبه الذي نُفِّذ في العام التالي .

آرون إيزاك (١٧٣٠-١٨١٦)

Aron Isak

مؤسس الجماعة اليهودية في السويد وأول يهودي يُسمَح له بالإقامة فيها بصفة دائمة . وُلد في ألمانيا ، واشتغل بائعاً متجولاً ، ثم تعلَّم حفر الأختام ليصبح ماهراً ومتميِّزاً في هذه الحرفة . وخلال حرب السنوات السبع (١٧٥٦ ـ ١٧٦٣) ، كانت له تعاملات مع الجيش السويدي حيث تعرَّف إلى كثير من ضباطه الذين شجعوه بعد انتهاء الحرب على الهجرة إلى السويد نظراً لعدم وجود أحد يحترف مهنة حفر الأختام بها (أي أن دعوته ليستوطن في السويد تمت باعتباره صاحب كفاءة غير متوافرة في المجتمع المضيف) . وبالفعل ، وصل إلى السويد عام ١٧٧٤ ولكنه وجد أن إقامة اليهود بها ممنوعة وفقاً للقانون وتحت تأثير المؤسسة الدينية البروتستانتية اللوثرية ، التي كانت تشترط على أي مهاجر لا يعتنق المذهب اللوثري أن يُغيِّر دينه . ورفض إيزاك اعتناق المسيحية ودخل مفاوضات طويلة مع الحكومة السويدية حتى يُسمَح له ولغيره من اليهود بالاستقرار في السويد وممارسة شعائرهم الدينية بشكل شرعي . ولم تكن الحكومة السويدية (وعلى رأسها الملك) تعارض استقرار إيزاك أو غيره من اليهود في السويد . ومن المؤكد أنها كانت على يقين من نَفْع اليهود والفائدة التي يمكن أن تجنيها من وراء استيطان أعضاء الجماعات اليهودية بها باعتبارهم جماعة وظيفية تُحوسَل لصالح الطبقة الحاكمة والملك بسبب نفعها لهم . ولذلك فقد خططت الحكومة لفتح باب الهجرة أمامهم ، ولكن مساعيها في هذا المجال قُوبلَت بالرفض والمقاومة من كلٍّ من المؤسسة الدينية وأعضاء الطبقة المتوسطة والجماهير الشعبية .

ولابد أن أعضاء الطبقة البورجوازية الناهضة في السويد كانوا على علم بدور يهود الأرندا في بولندا ، التي كانت على علاقة وثيقة بالسويد والتي احتلت السويد أجزاء منها بعض الوقت ، ذلك أن طبقة النبلاء من الشلاختا استخدمت يهود الأرندا في ضرب البورجوازية البولندية وإحباط كل جهودها في تحقيق شيء من التراكم الرأسمالي والمشاركة في السلطة . ولذا ، فإننا نجد أن معارضة استقرار أعضاء الجماعات اليهودية لم تكن مقصورة على المؤسسة الدينية ، فقد قادها أعضاء البورجوازية في السويد ، وبخاصة تلك القطاعات التي كانت ستُضار بشكل مباشر من استقرار اليهود ، مثل فئة الصياغ وتجار الجواهر المسيحيين ، بل انضم للمعارضة بعض اليهود المتنصرين (ربما بسبب تخوفهم مما قد تشكله هجرة أعضاء الجماعة اليهودية على نطاق واسع من منافسة لهم ، ومن تهديد لمكانتهم الاجتماعية) .

وبدأت عملية توطين اليهود في السويد بفتح باب الهجرة أمامهم عام ١٧٤٥ ، فوقفت المؤسسة الدينية والبورجوازية ضد هذا الإجراء . ولكن عمدة إستكهولم شجع آرون إيزاك على البقاء في السويد بعد أن رُفض طلبه أول مرة ، أرشده إلى الإجراءات اللازمة لتقديم التماس للملك ، وقد قُبل هذا الالتماس وسُمح لإيزاك بالإقامة هو وشقيقه وشريكه وأسرهم ، كما سمحت السويد عام ١٧٧٩ بحرية العبادة الدينية .

وتدعَّم وضع إيزاك بالتدريج ، وبخاصة بعد أن قدم للملك السويدي خدمات مهمة خلال حربه ضد روسيا (١٧٨٨ ـ ١٧٨٩)، واستقر وضع الجماعة اليهودية كما تزايد عدد أفرادها ، وترأسها إيزاك بعد أن استقر في إستكهولم حتى وفاته . وفي عام ١٨٠٤ ، انتهى إيزاك من كتابة مذكراته التي دبجها باليديشية .

حاييم سالومون (١٧٤٠-١٧٨٥)

Haym Salomon

تاجر ومالي أمريكي يهودي ، وأحد الشخصيات البارزة في حرب الاستقلال الأمريكية . وُلد في بولندا ثم هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٧٧٥ حيث عمل في عدة مهام من تلك التي كان يضطلع بها أعضاء الجماعات اليهودية (السمسرة ـ العمل كمتعهد عسكري ـ التجسس ـ الترجمة) ، وهو ما يُبيِّن تأثير الموروث الاقتصادي فيه . فافتتح أولاً مكتباً للسمسرة والتجارة بالعمولة في نيويورك ، واستطاع بفضل درايته الواسعة باللغات وخبرته المالية وعلاقته الوثيقة بالعديد من الشخصيات المالية والتجارية الأوربية أن يتقدم سريعاً في وطنه الجديد . ثم عمل عام ١٧٧٦ متعهد تموين للجيش الأمريكي . وبعد احتلال البريطانيين لمدينة نيويورك ، سُجن بتهمة التجسس ، ثم أُفرج عنه وعُيِّن مترجماً في قسم التموين في الجيش البريطاني . كذلك نجح سالومون في إدارة تجارة مربحة

للتموين في نيويورك في ظل الوجود البريطاني . ولكنه قام في الوقت نفسه بتقديم المعلومات للجانب الأمريكي والمساعدة في تهريب السجناء الأمريكيين والفرنسيين ، وهو ما اضطره إلى الفرار إلى فيلادلفيا عام ١٧٧٨ عقب افتضاح أمره . وفي فيلادلفيا أسس مكتباً جديداً للسمسرة في الأوراق المالية والتجارية وقدم خدماته المالية للجيش الفرنسي المتمركز في الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث كان يعمل سمساراً ومديراً لماليته . وفي عام ١٧٨١ ، اختير سالومون ليصبح مساعداً لروبرت موريس رئيس مكتب المالية (وقد وصفه موريس بأنه "نافع للصالح العام") . وقد أشرف سالومون على أغلب المعاملات المالية المهمة للدولة الأمريكية الجديدة ، كما قام بتدبير قروض بلا فائدة لعدد كبير من الشخصيات الأمريكية المهمة (من بينهم بعض الرؤساء اللاحقين) . وفي عام ١٧٨٤ ، وسَّع نطاق أعماله فافتتح في نيويورك بيتاً للسمسرة والبيع بالمزاد ، كما ساهم في تأسيس أول معبد يهودي في فيلادلفيا ، وعمل من أجل إقرار حقوق اليهود السياسية ، وكان عضواً نشيطاً في الحركة الماسونية . وقد تبيَّن بعد وفاته أنه مات مفلساً .

كريستيان دوم (١٧٥١-١٨٢٠)

Christian Dohm

كاتب ومؤرخ ألماني وأحد المدافعين عن إعتاق اليهود وإصلاحهم ودمجهم . درس اللاهوت وانخرط في سلك الحكومة الروسية ، وكان يعمل مشرفاً على الأرشيف الملكي حيث قابل موسى مندلسون ونشأت بينهما صداقة . وقد ألَّف كتابه **بخصوص إصلاح مكانة اليهود المدنية** عام ١٧٨١ بناءً على طلب أحد أصدقائه لمناقشة أحوال يهود الألزاس واللورين والدفاع عنهم . وقد طرح دوم فكره منطلقاً من فكرة المنفعة ونفع اليهود ، ومن فكر آدم سميث، وكذلك من فكرة القانون الطبيعي وتطبيقها في عالم الاقتصاد . ويعني هذا أنه انطلق من الإيمان بضرورة علمنة القطاع الاقتصادي علمنة تامة وتجريده من أية خصوصية قومية أو أخلاقية ، بحيث يصبح الهدف الأوحد هو إنتاج الثروة وتعظيمها بكل السبل المتاحة . ولتحقيق هذا ، لابد من تجنيد أكبر عدد ممكن من البشر ، فكلما زاد عدد المنتجين زاد النفع ومن ثم زاد الرخاء . وقد أشار دوم إلى الولايات المتحدة (التجربة العلمانية الشاملة الكبرى) باعتبارها مثالاً على دولة نجحت في تجربتها الاقتصادية بسبب عدم التفرقة بين الناس ، فهم بالنسبة إليها مادة بشرية منتجة ، وأعطتهم جميعهم حقوقهم المدنية حتى يصبحوا نافعين منتجين . وانطلاقاً من هذا المفهوم الليبرالي العلماني ، بدأ دوم في النظر إلى المسألة اليهودية مشيراً إلى أن شخصية اليهود الشريرة ، ووضعهم المتدني في المجتمع ، وضعف خدماتهم للاقتصاد القومي ، ليست نابعة منهم هم أنفسهم ولا من دينهم . وقد لاحظ دوم أن العقيدة اليهودية تشجِّع اليهود على ضيق الأفق ، وأنهم يتسمون بالمبالغة في البحث عن الربح بأية طريقة وبحب الربا ، وهي عيوب ساعدت على تفاقمها العزلة التي يضربونها على أنفسهم بسبب مبادئهم الدينية وسفسطتهم الحاخامية . وأضاف أن الجرائم التي يرتكبها اليهود ، مثل خرق قوانين الدولة التي تحدُّ من التجارة واستيراد وتصدير السلع الممنوعة وتزييف النقود والمعادن الثمينة ، هي نتيجة طبيعية وحتمية لعيوب الشخصية اليهودية . ولكنه يُلاحظ أن اليهود يتَّسمون أيضاً بالحكمة والعقل الثاقب ، وهم مجدُّون ومثابرون ويمكنهم أن يشقُّوا طريقهم في أي موقف . ولنلاحظ أن الصفات الحميدة التي يكتشفها في اليهود هي ما يمكن أن نصنفه باعتباره صفات إجرائية (أو علمانية) لا علاقة لها بالأخلاق ، فهم مادة بشرية جيدة .

ماذا حدث إذن لليهود حتى تشوَّهت شخصيتهم على هذا النحو ؟ يرى دوم أن عوامل مختلفة مثل التعصب المسيحي ، وموقف الدولة منهم منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية ، ومنعهم من الاشتغال بالزراعة ، ولَّدت الشكَّ في نفوسهم تجاه المسيحية والدولة القومية ، فاهتموا بمصالحهم الاقتصادية دون مصالح الدولة ، واشتغلوا بالتجارة اليهودية الصغيرة وحدها ، وانهارت شخصيتهم، وازدادوا تمسكاً بديانتهم المفعمة بكره المسيحيين .

ويرى دوم أن اليهود من الممكن أن يصبحوا مواطنين يدينون بالولاء لوطنهم إذا أُلغيَت التفرقة ضدهم واضطهادهم ، وإذا تم تلقينهم القيم العلمانية الجديدة التي تضمن الولاء للدولة (المطلق الجديد) . ثم يقترح استصدار عدة تشريعات تهدف إلى تحسين وضع اليهود ، ومن ثم إصلاح شخصيتهم ، فاقترح أن يحصل اليهود على حقوقهم المدنية كاملةً ، وإلغاء القيود المفروضة على حركتهم الاقتصادية ، وأن يتم تشجيعهم على الاشتراك في الثقافة السائدة (أي أن يتخلوا عن ثقافتهم اليديشية) وإتاحة فرص التعليم العلماني أمامهم . كما ذهب دوم إلى ضرورة الإشراف على مدارس اليهود لاستبعاد العناصر غير الاجتماعية في ثقافتهم التي تشجِّع عداءهم للأغيار . ونادى بضرورة أن يتم تشجيعهم على الاشتغال بالحرف اليدوية ، وأن يتعلموا العلوم والفنون كافة ، وأن يتعلموا احترام الدول واحترام كل واجباتهم تجاهها . كما طالب دوم بمنحهم حرية العبادة ، وبناء المعابد ، وحرية الالتحاق بالمدارس المسيحية أيضاً .

فاليهود بهذه الطريقة يمكن أن يصبحوا نافعين بالنسبة إلى دولة تريد أن تزيد من عدد سكانها وقوتها الإنتاجية . واليهود على كل حال مفضلون عن أي مستوطنين جدد لأنهم ذوو جذور في البلاد التي يقطنونها أكثر من الأجنبي الذي عاش في البلد بعض الوقت . وقد لاحظ دوم أنه قد بدأ يظهر رعيل جديد من المثقفين اليهود من دعاة التنوير يتبنون هذه الأفكار المستنيرة .

ومع هذا ، طالب دوم بأن يُعتَق اليهود لا باعتبارهم أفراداً، وإنما باعتبارهم مجموعة عضوية متماسكة ، وأن يظلوا جماعة قومية دينية تبقى داخل الجيتو لها مؤسسات الإدارة الذاتية الخاصة بها ، وألا يشغلوا وظائف عامة مهمَّة حتى لا يثيروا حفيظة المواطنين المسيحيين . ومعنى هذا أن دوم كان يود تحويل اليهود إلى مادة نافعة متماسكة تعيش في وسط المجتمع الألماني فيمكنه الاستفادة منها ، على ألا تصبح جزءاً منه ، وأن يظل اليهود في المجتمع دون أن يكونوا منه . وهذه هي بقايا رؤية اليهود كشعب شاهد أو أداة للخلاص أو جماعة وظيفية . وهي الرؤية الصهيونية لليهود ولإسرائيل في الشرق العربي ، وهي أيضاً الرؤية النازية لأعضاء الجماعة اليهودية . وانطلاقاً من هذا ، تم تأسيس معسكرات الاعتقال النازية وجيتو وارسو النازي . وغني عن القول أن الفيلسوف مندلسون عارض هذا الجانب من المشروع .

نابليون بونابرت (١٧٦٩-١٨٢١)

Napoleon Bonaparte

إمبراطور فرنسا في الفترة بين ١٨٠٤ ـ ١٨١٤ ، وهو يُعَدُّ من أهم القادة العسكريين في التاريخ ويتمتع بمقدرات إدارية . وُلد نابليون في جزيرة كورسيكا وتولى قيادة الجيش الجمهوري أثناء حروب الثورة الفرنسية ، وأحرز نجاحاً كبيراً في حملته على إيطاليا (١٧٩٦ ـ ١٧٩٧)، ولكن حملته على مصر (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩) أخفقت تماماً . وعاد إلى فرنسا والحكومة الثورية على وشك الانهيار، فقام بانقلاب عسكري واستولى على الحكم وقاد حروب فرنسا «الثورية» . ثم أدخل إصلاحات على النظام التعليمي وفي مجال القانون ونظَّم العلاقة مع الكنيسة (١٨٠١) ، ثم أصبح إمبراطوراً عام ١٨٠٤ ، وبدأ في تكوين أرستقراطية جديدة وبلاط ملكي . وقد امتدت رقعة الإمبراطورية الفرنسية في عهده لتضم كل أوربا تقريباً . وساهم في تحديث أوربا ومؤسساتها السياسية والإدارية من خلال غزواته . ولكن شوكة نابليون انكسرت حينما حاول غزو روسيا ، وانتهى الأمر بأن هُزِم تماماً ونُفي إلى جزيرة إلبا (١٨١٤) ثم إلى سانت هيلينا (١٨١٥) .

وتأخذ علاقة نابليون بالجماعات اليهودية ثلاثة أشكال ، تستند في معظمها إلى مبدأ نَفْع اليهود :

١ ـ كانت جيوش فرنسا تكتسح النظم الإقطاعية في طريقها وتنصب نظماً أكثر ليبرالية . وقد وصلت هذه الجيوش حتى بولندا ، حيث كانت توجد الكثافة السكانية اليهودية . وأينما حلَّت هذه الجيوش ، كانت تقوم بإعتاق أعضاء الجماعات اليهودية ووضْع أسس تحديث هوياتهم المختلفة . ورغم هزيمة جيوش فرنسا ونابليون ، فإن العملية التاريخية التي بدأتها هذه الجيوش كان لها أعمق الأثر في أعضاء الجماعات اليهودية . ومع هذا ، لابد من الإشارة إلى أن نابليون قام بتجنيد بعض أعضاء الجماعة اليهودية في روسيا واستغلهم كطابور خامس خلال حربه مع روسيا ، أي أنه حولهم إلى جماعة وظيفية جاسوسية (لكن غالبية يهود روسيا الساحقة وقفت ضد نابليون وساعدت الحكومة القيصرية) .

٢ ـ كان لعلاقة نابليون بأعضاء الجماعات اليهودية في فرنسا أعمق الأثر فيهم . فبعد اندلاع الثورة وإعتاق اليهود في فرنسا ، انتشر يهود الألزاس (الإشكناز) الذين كانوا متخلفين حضارياً ويعملون أساساً بالتجارة والأعمال الطفيلية كما كانوا يعملون بالربا ، وهو ما أدَّى إلى ظهور مشكلة بينهم وبين فلاحي الألزاس . وقد نشأت مسألة يهودية إشكنازية في فرنسا لم يكن السفارد طرفاً فيها ، فأبدى الإمبراطور اهتماماً بالقضية (عام ١٨٠٦) ودعا مجلس وجهاء اليهود في باريس ، وجمَّد بشكل مؤقت الديون التي اقترضها الفلاحون من المرابين اليهود . وقام الوجهاء بمناقشة القضايا التي قدمتها لهم السلطات مثل : عادات الزواج بين اليهود ، والأعمال التي يقومون بها ، وواجبهم تجاه الدولة ، ومدى إحساسهم بالولاء تجاهها والانتماء إليها . ووافق المجتمعون على أن ولاءهم يتجه إلى الدولة الفرنسية أساساً ، وأن اليهود يشكِّلون جماعة دينية ، لا جماعة قومية أو إثنية أو عرْقية . ثم دعا نابليون عام ١٨٠٧ لعقد السنهدرين الأكبر ، وأسَّس إدارة يهودية مركزية تعمل من خلال مجالس مختلفة هي المجالس الكنسية . ولا يزال هذا النمط هو المعمول به في فرنسا بل طُبِّق أيضاً في الجزائر . ثم أصدر نابليون قرارات تحد من النشاط التجاري والمالي لليهود ؛ ليتحولوا إلى عناصر نافعة في المجتمع مندمجة فيه ، كما أصدر قرارات تشجعهم على الإشتغال بالزراعة والصناعة لدمجهم في المجتمع الفرنسي .

٣ ـ قام نابليون بأولى حملات الثورة الفرنسية الاستعمارية في

الشرق ، فاحتل مصر عام ١٧٩٨ . وكانت حكومة الإدارة الفرنسية قد أعدت خطة لإقامة كومنولث يهودي في فلسطين ، وذلك مقابل تقديم المموِّلين اليهود قروضاً مالية للحكومة الفرنسية التي كانت تمر آنذاك بضائقة مالية . وكان المفروض أن يموِّل اليهود الحملة المتجهة صوب الشرق ، وأن يتعهدوا ببث الفوضى وإشعال الفتنة وإحلال الأزمات في المناطق التي سيرتادها الجيش الفرنسي لتسهيل أمر احتلالها . ويبدو أن نابليون كان مطلعاً على الخطة . ولذا ، فقد أصدر ، بمجرد وصوله إلى مصر ، بياناً يحث فيه اليهود على الالتفاف حول رايته لإعادة مجدهم الغابر ولإعادة بناء مملكة القدس القديمة ، أي أن نابليون أصدر أول وعد بلفوري في تاريخ أوربا .

وكانت أهداف نابليون مركبة :

١ ـ كان نابليون يحذو حذو مؤسسي الإمبراطوريات الذين كانوا يهتمون بفلسطين لأهميتها الإستراتيجية ، ولذا كانوا يحاولون غَرْس عنصر سكاني موال لهم . ويبدو أن نابليون وجد في يهود الشرق ضالته ، حيث يمكن تحويلهم إلى مادة استيطانية تدور في مدار المصالح الفرنسية وتكون عوناً له في دعم نفوذه وتثبيت سلطانه . واليهود إن وُطِّنوا في فلسطين فإنهم سيكونون بمثابة حاجز مادي بشري يفصل ما بين مصر وسوريا ، ويدعِّم الاحتلال الفرنسي ، ويهدِّد المصالح البريطانية من خلال إغلاق طرق مواصلاتها إلى الهند. ويبدو أن نابليون كان يحاول كسب رضا وتأييد حاييم فارحي، اليهودي الذي كان يتمتع بنفوذ مالي في عكا ويتولى مسئولية تزويدها بالمؤن الغذائية . وأخيراً ، فإن نابليون كان يهمه كسب ثقة يهود فرنسا ودعمهم المالي في صراعه الذي بات وشيك الوقوع مع حكومة الإدارة .

٢ ـ ولكن ، مهما كانت الدوافع ، فإن نابليون كان من نتاج عصر الاستنارة ، وكان نفعياً لا يؤمن بأية عقيدة دينية ، ولذا فإنه لم يكن ليتوانى عن ابتغلال الدين أو أية عقيدة أخرى . وعلى هذا ، فإنه ، في ندائه إلى يهود العالم ، يتحدث عن حقوقهم التي وردت في العهد القديم وعن احترام الأنبياء (وهو لا يؤمن بأيٍّ منهم) . وحينما يصل إلى مصر ، فإنه يتحدث عن الإسلام بإجلال شديد ويعلن أنه لم يأت إلى ديار المسلمين إلا للدفاع عن الإسلام ولحمايتهم من الظلم .

ومما يجدر ملاحظته أنه ، على الرغم من أن سياسة نابليون بالنسبة ليهود فرنسا كانت ترمي إلى تحويلهم من جماعة وظيفية وسيطة لها سماتها وخصوصيتها إلى جزء من التشكيل الطبقي والحضاري الفرنسي ، لا خصوصية له بل مندمج تماماً في محيطه ، فإن سياسته في الشرق كانت تقف على الطرف النقيض من ذلك ، فقد كانت ترمي إلى تأكيد خصوصية اليهود باعتبارهم شعباً عضوياً ، إذ أن هذه الخصوصية هي مصدر عزلتهم ، وعزلتهم هي التي ستجعل بالإمكان تحويلهم إلى جماعة وظيفية قتالية استيطانية تُوطَّن في فلسطين لتقوم على خدمة الاستعمار الفرنسي والغربي .

ويُلاحَظ أن المسألة الشرقية ، أي ضعف الدولة العثمانية والميراث الذي ستتركه بعد موتها ، قد بدأت تلتقي بالمسألة اليهودية . وتتبدَّى عبقرية نابليون في أنه قرر توظيف المسألة اليهودية والجماعات اليهودية في حل المسألة الشرقية حلاً يتناسب مع مصالحه .

والنمط الكامن في تفكير نابليون هو أيضاً النمط الكامن في النظرية الاستعمارية الغربية تجاه الشرق وتجاه أعضاء الجماعات اليهودية ، وقد تبدى هذا النمط في وعد بلفور في بداية الأمر ، ثم وصل ذروته مع توقيع الاتفاق الإستراتيجي بين إسرائيل والولايات المتحدة عام ١٩٨٢ .

تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج

Productivization of the Jews

«تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج» عبارة إصطلاحية تُستخدَم للإشارة إلى المحاولات التي قامت بها حكومات فرنسا وروسيا وبولندا ، وبعض حكومات وسط أوربا ، مثل النمسا ، لتحويل اليهود عن الاشتغال بالتجارة البدائية والربا وبعض الحرف الأخرى التي كانوا يقومون بها كجماعة وظيفية وسيطة ، وتشجيعهم على الاشتغال بالزراعة والحرف والوظائف الأخرى . وقد نجحت المحاولة في فرنسا ، ولكنها تعثَّرت في جاليشيا وروسيا وغيرهما من المناطق ، وهو ما اضطر الحكومة الروسية ، على سبيل المثال ، إلى إصدار قوانين مايو ١٨٨١ . ونحن نفضل استخدام مصطلح «تحديث اليهود» فهو أكثر عمومية وحياداً ، ولا يحمل أية تضمينات قدحية ، وخصوصاً أن اليهود لم يكونوا قط غير منتجين في المجتمعات الزراعية التقليدية ، وإنما أصبحوا كذلك نتيجة تطور المجتمع . كما أن المصطلح يؤكد العلاقة بين التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي خاضتها الجماعات اليهودية في شرق أوربا والتحولات الاجتماعية المماثلة التي مرت بها الأقليات الاقتصادية والإثنية التي تلعب دور الجماعة الوظيفية الوسيطة في مجتمعات أخرى ، كالصينيين في شرق آسيا .

وقد دخل المصطلح في الأدبيات الصهيونية العمالية التي تنطلق

من الإيمان بهامشية وطفيلية يهود المنفى والشتات وتنادي بضرورة تطبيعهم .

تطبيـــع الشخصيـــة اليهـوديـــة

Normalization of the Jewish Character

بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد ، شاع مصطلح «تطبيع» في الخطاب السياسي في مصر ، بمعنى محاولة جعل العلاقات بين مصر والدولة الصهيونية علاقات عادية طبيعية مثل العلاقات التي تنشأ بين أي دولتين . ولكن المصطلح في الأدبيات الصهيونية ، حينما يُستخدَم للإشارة إلى ما يُسمَّى «الشخصية اليهودية» ، تكون له مدلولات مختلفة تماماً . وقد شاع المصطلح في أوربا ابتداءً من القرن الثامن عشر مع مصطلحات أخرى إما مشابهة أو مرتبطة به ، مثل «تحويل اليهود إلى قطاع منتج» أو «نفع اليهود» ، وهي كلها مصطلحات تفترض شذوذ وضع اليهود وهامشيتهم ، وتؤكد الحاجة إلى تغييره عن طريق «إصلاح اليهود» وتحويلهم إلى مادة بشرية استعمالية نافعة يمكن توظيفها في خدمة المجتمع ، وهذا يعني أن يصبح اليهودي إنساناً طبيعياً لا يختلف عن غيره من البشر (والإنسان الطبيعي هو مفهوم محوري في فكر عصر الاستنارة) الذي ركَّز على العناصر العامة في البشر ، وحاول أن يقلل من أهمية الخصوصيات وأن يلغيها تماماً .

ولكن الظاهرة نفسها ، بغض النظر عن المصطلح ، تعود إلى تواريخ قديمة ، فقد كانت الحاجة إلى تطبيع اليهود أو إصلاحهم تنشأ حينما يواجهون حضارة متفوقة ، كما حدث عند التهجير البابلي . وبرزت الظاهرة ذاتها بشكل أكثر إثارة في العصر الهيليني ، إذ بدأ أعضاء الجماعة اليهودية التي كانت متركزة أساساً في فلسطين ثم في مصر يشعرون بالإحساس بالنقص وبالتدني الحضاري إزاء الحضارة المتفوقة ، فاصطنعوا أساليبها ، وتأغرقت أعداد كبيرة منهم ، وبخاصة أعضاء الطبقات الثرية ، وبذلوا جهداً غير عادي ليصبحوا مثل الإغريق . وعلى سبيل المثال ، كان بعض اليهود الذين يشتركون في الألعاب الأولمبية يجرون عملية جراحية تجميلية حتى يبدو وكأنهم لم يُختتوا (أي حتى يبدوا وكأنهم مواطنون طبيعيون) فلا يكونوا محط سخرية المشاهدين أو نساء الأغيار . ويمكن اعتبار الحركات المشيحانية أول محاولات تطبيع اليهود في الواقع . ولذا ، كان من أهداف هذه الحركات إسقاط الأوامر والنواهي المسئولة عن تميُّز اليهود وعزلتهم .

ولكن عملية التطبيع التي تهمنا هي التي بدأت في نهاية القرن الثامن عشر نتيجةً للانقلاب الصناعي الرأسمالي في الغرب ، والتحولات البنيوية التي خاضتها المجتمعات الغربية ، إذ أدَّت هذه التحولات إلى ظهور الدولة القومية الحديثة والرأسمالية الرشيدة والاقتصاد الحديث مما أدَّى إلى الاستغناء عن الجماعات الوظيفية ، اليهودية وغير اليهودية ، وقد تطلَّب هذا التحول نوعية جديدة من المواطنين ذوي كفاءات وولاءات محددة يختلفون بشكل جوهري عن عضو الجماعة الوظيفية . وقد كان مؤسسو الدولة القومية الحديثة في غرب أوربا ووسطها وشرقها يرون أن اليهود ، بوضعهم الذي كانوا عليه ، كجماعات وظيفية وسيطة ، أصبحوا شخصيات هامشية غير منتجة وغير محددة الولاء أو الانتماء ودون دور محدد تلعبه ، أي أن وَضْعهم لم يعُد طبيعياً في الإطار القومي المركزي الجديد . ولذا ، ينبغي تطبيعهم ، أي صبغهم بالصبغة القومية ليتم دمجهم في المجتمع . فأصدرت حكومة فرنسا ثم النمسا وروسيا وغيرها قرارات لإعادة صياغة هوية أعضاء الجماعات . وقد تفاوتت درجات نجاح المحاولة وإخفاقها من بلد إلى آخر .

والتطبيع هو أيضاً من أهم المفاهيم المحورية في الفكر الصهيوني ، فهو العملية التي يتخلَّص اليهودي من خلالها من أمراض المنفى أو الشتات (الانتشار في العالم) خارج الوطن القومي ، والتي تتمثل في عقلية استجداء الأغيار والاعتماد السياسي عليهم وتتمثَّل كذلك في ازدواج الولاء . وهي تعني أيضاً التخلُّص من أية قداسة يخلعها عليه تراثه الديني ، وبالتالي يتعيَّن على اليهود الجدد من المستوطنين الصهاينة ألا ينغمسوا في أعمال السمسرة والمضاربات والأعمال الهامشية غير المنتجة مثل بني ملتهم أو جلدتهم من يهود المنفى ، وعليهم أن يتحولوا إلى شعب يهودي منتج بمعنى الكلمة ، يسيطر على كل مراحل العملية الإنتاجية ، وبالتالي على مصيره الاقتصادي والسياسي . كما أن عليهم أن يطرحوا كل المفاهيم الدينية مثل «الشعب المختار» و«الالتزام بأداء الأوامر والنواهي» ، وأية مطلقات دينية أو أخلاقية . وقد عبَّر المفكر الصهيوني العمالي دوف بير بوروخوف عن القضية نفسها بقوله إن اليهود أعضاء في هرم إنتاجي (أي أنهم مادة إنتاجية) ، وأن الحل الصهيوني يتلخَّص في أن يقف الهرم الإنتاجي اليهودي على قاعدته ، بحيث يتركز اليهود في العمليات الإنتاجية في قاعدة الهرم ويعملون بأيديهم وتصبح أغلبيتهم من العمال والفلاحين ، أما المهنيون والعاملون في القطاع التجاري والمالي فإنهم يصبحون قلة في قمة الهرم ، شأنهم في هذا شأن قرنائهم في أي مجتمع آخر . وهذا ما يُطلَق عليه مصطلح «العمل العبري» و«غزو العمل» ، أي أن

يستولي الصهيوني على الأرض عن طريق العنف الذي يُطهِّره من مخاوف المنفى ، ويعمل فيها بيديه ويسيطر على كل مراحل الإنتاج . وهو ، إن فعل ، يكون قد أنجز الثورة الصهيونية الحقَّة ، فاستولى على الأرض وزرعها ، وعلى الهيكل الاقتصادي وعمل فيه ، وعلى الهيكل السياسي وتحكَّم فيه . ثم تحوَّل هو نفسه من شخصية هامشية خائفة لا سيادة لها ، إلى شخصية شجاعة منتجة ذات سيادة قومية ، وبذلك يكون قد تم تطبيعه ، ويصير اليهود شعباً ، مثلهم مثل كل الشعوب ، لهم وطنهم ولغتهم وجيشهم . ومن هنا ، لا يكون الاستيطان الإحلالي (الاستيلاء على الأرض وطرد سكانها والعمل فيها) مجرد فعل خارجي يحمل مدلولاً اقتصادياً محدوداً ، وإنما فعل شامل ذو أبعاد سياسية وقومية ، وفي نهاية الأمر نفسية . وهو أيضاً يحل مشكلة المعنى بالنسبة للصهاينة ، ويُعقلن وجودهم في فلسطين التي تلفظهم والتي يقاتل أهلها ضدهم .

ولكن التطبيع في السياق الصهيوني يعني أيضاً التغريب ، أي أن يصبح لليهود وطن يؤسَّس على النسق العلماني الغربي . فالصهاينة يرون دولتهم الاستيطانية جزءاً من التشكيل الإمبريالي الغربي . وقد أسس الصهاينة دولتهم ، التي حوَّلت الدين إلى رموز قومية خالية من المضمون الأخلاقي على طريقة الدول الغربية الحديثة، المتمسكة بقيم المنفعة وبالقوة كوسيلة لحل كل مشاكلها . وبعد حرب ١٩٦٧ ، مع تلاشي ما تبقى من أوهام عن روح الريادة والعمل العبري ، ازدادت الروح النفعية والاستهلاكية . ولذا ، زادت حدة التطبيع ، وأصبح يهود إسرائيل مثل كل الشعوب ، والأمريكيين على وجه الخصوص . وربما يفسر هذا نزوح كثير من الإسرائيليين إلى الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية الاستهلاكية ، فهذه هي النتيجة المنطقية لمنطق التطبيع بمعنى التغريب .

ولكن ، يبدو أن الدولة الصهيونية لم تنجح تماماً في أن تُطبِّع نفسها أو سكانها ، فهي دولة تعتمد على الغرب ، وتنتشر فيها الجريمة ، كما أن عدداً كبيراً من سكانها يشتغلون بأعمال السمسرة ويرفضون العمل اليدوي ، وهو الأمر الذي كشفت عنه الانتفاضة بشكل واضح وجليّ . أما أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، وهم أكبر جماعة يهودية في العالم ، فقد تم تطبيعهم وعلمنتهم تماماً ، فقد تبنُّوا أسلوب الحياة الأمريكي دون تحفُّظ . ونصفهم لا يؤمن بالخالق ، كما أن الأغلبية الساحقة ممن يظنون أنهم يؤمنون بالعقيدة اليهودية ينتمون إلى اليهودية الإصلاحية والمحافظة والتي لا تعترف بها اليهودية الأرثوذكسية ، ولا يقيمون شعائر السبت ، وإن احتفلوا به فهم يرونه جزءاً من عطلة نهاية الأسبوع (الويك إند) بما تتضمنه من نشاطات علمانية عديدة لا يربطها رابط بشعائر السبت . بل يُقال إن يهود الولايات المتحدة أكثر ملكية من الملك ، وأكثر طبيعية وأمريكية من الأمريكيين أنفسهم . وثمة رأي يذهب إلى أن النشاط الصهيوني ، الهستيري في شكله ، المترهل في مضمونه ، والذي لا يتجاوز في واقع الأمر دفع التبرعات والاشتراك في التظاهرات ووضع اللافتات على السيارات ، ولا يأخذ شكل سلوك ديني في المنزل أو هجرة إلى إسرائيل ، ما هو إلا تغطية لعملية التطبيع الجذرية التي تتم بين أعضاء الجماعة اليهودية ، والتي تترجم نفسها إلى أمركة كاملة وانصهار تام في المجتمع الأمريكي . ولهذا السبب ، يطلق بعض الصهاينة على يهود الولايات المتحدة اسم «الهيلينيين الجدد» .

وغنيٌّ عن القول إن مفهوم شذوذ الشخصية اليهودية مفهوم محوري في أدبيات معاداة اليهود ، وبخاصة في الفكر النازي . وقد وجد النازيون أن حلَّ قضية الشذوذ هذه لا يتم عن طريق تطبيع اليهود كما يقترح الصهاينة ، وإنما عن طريق إبادة العناصر غير النافعة منهم .

المسألة اليهودية

The Jewish Question

«المسألة اليهودية» مصطلح يتواتر في الكتابات الصهيونية وفي غيرها بصيغة المفرد ، وهو مصطلح يفترض أن ثمة مشاكل محدَّدة ثابتة لا تختلف تقريباً باختلاف الزمان والمكان ، يواجهها اليهود وحدهم ولا يواجهها غيرهم من أعضاء الجماعات أو الأقليات الدينية أو الإثنية . ولذا تتم الإشارة إليها بعبارة «المسألة اليهودية» (الواحدة) لا «المسائل اليهودية» المتنوعة بتنوع تجارب أعضاء الجماعات اليهودية عبر الزمان والمكان . وحلَّ هذه المسألة يكون عن طريق التخلص من اليهود ، إما عن طريق تهجيرهم إلى وطنهم القومي اليهودي ، وهذا هو (الحل الصهيوني) ، أو عن طريق طردهم (الحل المعادي لليهود) ، أو إبادتهم (الحل النازي) .

ويمكن تصنيف المصطلح ، بشكله هذا ، ضمن مصطلحات شبيهة أخرى ، مثل «الشخصية اليهودية» التي تفترض وجود شخصية يهودية ثابتة مستقلة عما حولها من ظروف . و«التاريخ اليهودي» ، الذي يفترض وجود تاريخ مستقل له سماته المحددة ، ووحدته الواضحة ، وفتراته المتتالية التي تعرَّف بالعودة إلى جوهر

يهودي أو وجود مستقل ، هو أمر يتناقض مع الواقع التاريخي الحي المركب . فالمشاكل التي واجهها يهود الإمبراطورية الرومانية هي جزء من تاريخ هذه الإمبراطورية ، والمشاكل التي واجهها يهود المدينة أيام الرسول (عليه الصلاة والسلام) ناجمة عن وجودهم داخل التشكيل الحضاري الإسلامي في الجزيرة العربية ، كما أن المشاكل التي واجهها يهود روسيا في القرن التاسع عشر الميلادي كانت نابعة من وجودهم داخل التشكيل السياسي الروسي في عهد القيصرية ، تماماً كما أن المشاكل التي واجهوها بعد عام ١٩١٧ هي جزء من تاريخ روسيا السوفيتية . أما من هاجر من يهود اليديشية إلى الولايات المتحدة ، فقد أصبح تاريخه وكذلك مشاكله جزءاً من تاريخها . ومع أن هذا لا ينفي وجود مشاكل خاصة نابعة من خصوصية وَضْع أعضاء الجماعة اليهودية داخل هذه التشكيلات ، فإنه لا يوجد عنصر مشترك واحد يجمع بين هذه المشاكل الخاصة ، إذ أن هذه الخصوصية نفسها مستمدة من طبيعة علاقة الجماعة اليهودية بالمجتمع الذي تعيش في كنفه (وتتشكَّل في إطاره) وليس لها علاقة بخصوصية يهودية تشمل كل اليهود . وقد غيَّر حدث ضخم ، مثل الثورة البلشفية ، نوعية المشاكل التي كان يواجهها أعضاء الجماعة اليهودية . فبعد أن كان يُفرَض عليهم الانعزال داخل منطقة الاستيطان ، أصبح يتهددهم الاندماج ، وبعد أن كانوا بعيدين تماماً عن مؤسسات صُنْع القرار ، أصبحوا قريبين منها ، لدرجة أن أعداء اليهود والبلاشفة كانوا يسمون الثورة البلشفية «الثورة اليهودية» . بل كانت هناك داخل التشكيل السياسي الروسي القيصري ثم البلشفي عدة تشكيلات يهودية مختلفة لكلٍّ مشاكلها الخاصة ، فيهود جورجيا واجهوا مشاكل تختلف نوعياً عن مشاكل يهود اليديشية . أما اليهود القرَّاءون ، فلم يواجهوا مشاكل حقيقية نظراً لأن الحكومة القيصرية اعتبرتهم جماعة منتجة ، وبالتالي فإنها لم تُطبِّق عليهم أياً من القرارات التي طبقتها على يهود اليديشية . كما أن تواتر المسائل اليهودية داخل المجتمعات البشرية لا يعني بالضرورة أن هذه المسائل متشابهة أو أن الواحدة لها علاقة بالأخرى . فقد تتشابك المسائل كما حدث حينما هاجر يهود اليديشية بأعداد كبيرة إلى ألمانيا وقوضوا وضع يهود ألمانيا ومكانتهم . ولكن ، مع هذا ، تظل كل مشكلة أو مسألة يهودية مستقلة ولا يمكن فهمها إلا بالعودة إلى سياقها التاريخي والحضاري والاجتماعي .

لكل هذا ، يكون مصطلح «المسألة اليهودية» الذي يَفترض أن هناك مسألة يهودية واحدة ، عالمية وعامة ، مصطلحاً منافياً تماماً للحقائق المتعيِّنة للتاريخ ، ومن ثم فإن قيمته التصنيفية والتفسيرية ضعيفة إلى أقصى حد . ومن الأفضل استخدام صيغة الجمع والتحدث عن «مسائل يهودية» . وحين يُستخدَم المصطلح في صيغة المفرد ، فإنه يشير ، في واقع الأمر ، إلى المشاكل التي واجهها أعضاء الجماعات اليهودية (في القرن التاسع عشر) في أوربا ، وبخاصة في شرقها ، وبذلك تُستبعَد الجماعات اليهودية الأخرى كافة . وهذا التحديد الزماني المكاني يعطي المصطلح مضموناً حقيقياً ودلالة ومقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية .

ويجب التمييز بين المسألة اليهودية في العصر الحديث من جهة ، وبين المذابح التي كانت تُدبَّر ضد أعضاء الجماعة اليهودية في الماضي من جهة أخرى . ورغم أن كلاً من الظاهرتين ينبع من أساس واحد وهو كون اليهود جماعة وظيفية وسيطة ، فإن أوجه الاختلاف بين الظاهرتين أساسية وجوهرية ، فالمذابح التي دُبِّرت ضد أعضاء الجماعة اليهودية حتى بداية القرن السابع عشر تقريباً كانت ، في كثير من الأحيان ، من قبيل الثورة الشعبية ضد جماعة وظيفية إثنية تُشكِّل أجزاء من الطبقة الحاكمة وتُعَدُّ أداتها . أما المسألة اليهودية الحديثة ، فهي مرتبطة بظهور الرأسماليات المحلية وتآكل دور الجماعات اليهودية كجماعات وظيفية "نافعة" وتحولها إلى فائض بشري ومحاولة الدولة القومية التخلص من هذا الفائض البشري عن طريق دمجه أو تصديره أو تحويله إلى عنصر بشري نافع . وهي عملية لم تكن مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية وإنما كانت تسري على أعضاء الجماعات الإثنية والدينية الأخرى في المجتمع ، أي أنها مرتبطة بآليات وحركيات خاصة بالمجتمع الغربي بعد تآكل النظام الإقطاعي وانتقاله من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الرأسمالي ، وأخيراً بالتشكيل الإمبريالي الغربي . ويجب الانتباه إلى أن مسألة يهود شرق أوربا في القرن التاسع عشر ليست مسألة فريدة ، فهي نمط متكرر في معظم المجتمعات التي تنتقل من النمط الزراعي التقليدي في الإنتاج إلى النمط الحديث . وعلى هذا ، توجد مسألة هندية أو عربية في أفريقيا ، ومسألة إيطالية أو يونانية في مصر ، ومسألة صينية في جنوب شرق آسيا ، ولعل التشابه بين المسألة الصينية في الفلبين والمسألة اليهودية في بولندا أمر ملحوظ بشكل ما ويستحق الإشارة إليه . لقد كان أعضاء الجماعة الصينية يشكلون جماعة وظيفية وسيطة فكانوا يعملون وسطاء بين المستعمرين الإسبان والعنصر الفلبيني المحلي ، تماماً كما كان اليهود وسطاء بين النبلاء البولنديين (الشلاختا) والفلاحين والأقنان الأوكرانيين داخل مؤسسات الإقطاع الاستيطاني ونظام الأرندا . وكان الصينيون يعيشون في جيتو يُسمَّى «باريان Parian» خارج مانيلا ، تماماً كما كان

اليهود يعيشون في الجيتوات والشتتل . وكان يُحظَر خروج الصينيين من الجيتو الخاص بهم بعد الساعة الثامنة . وقد طُرد الصينيون من الفلبين عدة مرات (١٥٦٩ و١٧٥٥) ودُبِّرت المذابح والهجمات ضدهم (في سنوات ١٦٠٣ و١٦٣٩ و١٦٦٢ و١٧٦٤) ، وفُرضت عليهم ضرائب خاصة باهظة . وتركَّز الصينيون في مانيلا في الأعمال التجارية والمالية ، ونظموا أنفسهم داخل مؤسسات تشبه القهال . وكان الصينيون يضطلعون بدور مهم في المجتمع الفلبيني ، ولكنهم بعد استقلال الفلبين فقدوا دورهم كجماعة وظيفية وسيطة ، فحدثت محاولات للتخلص منهم بطردهم أو دمجهم عن طريق تحديثهم .

ويمكن القول بأن المسألة اليهودية في أوربا ، في العصر الحديث، هي محاولة لتحديث أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا بهدف دمجهم في مجتمعاتهم بعد أن فقدوا دورهم كجماعة وظيفية وسيطة ، وهي محاولة حققت درجات متفاوتة من النجاح والإخفاق . ولفهم هذه الظاهرة ، لابد أن نتعامل مع مركب من الأسباب الاقتصادية والسياسية والتاريخية والثقافية التي أدَّت إلى ظهورها ، ومع الطريقة التي حاولت كل دولة التعامل بها مع الجماعات اليهودية ومع الجماعات الإثنية والدينية كافة ، كما يجب أن نتعامل مع العناصر التاريخية والسياسية التي أدَّت إلى نجاح أو تعثُّر أو توقُّف هذه المحاولات . ويمكن القول بأن جذور المسألة اليهودية تعود إلى ما أسميناه «المسألة العبرانية» الناجمة عن ضعف الدولة العبرانية القديمة سواء في مواردها البشرية أو في مواردها المادية ووجودها في منطقة مهمة إستراتيجياً بين عدة إمبراطوريات عظمى، وهو ما أدَّى إلى تحوُّلها إلى معبر لهذه الإمبراطوريات ، وجعل المجتمع العبراني مجتمعاً طارداً لقطاعات من سكانه وأصبح مصدراً أساسياً للمادة البشرية .

وقد أدَّى هذا الوضع ، في نهاية الأمر ، إلى انتشار اليهود ، كما جعل عندهم قابلية لأن يتحولوا إلى جماعات وظيفية (قتالية أو استيطانية أو تجارية) . ومع العصور الوسطى ، كانت معظم الجماعات اليهودية في الغرب جماعات وظيفية وسيطة تضطلع بوظيفة التجارة والربا وجمع الضرائب وأعمال مالية وإدارية مماثلة أخرى . لكن التجارة التي كان يضطلع بها أعضاء الجماعة الوسيطة هي ما يُطلق عليه «التجارة البدائية» . فالتاجر اليهودي لم يكن يُوظِّف أمواله في الإنتاج ، كما كان يفعل تجار مدن العصور الوسطى الكبيرة ، ولا يشتري مواد أولية ولا ينفق على صناعة الأقمشة جزءاً من رأسماله ، بل كان مجرد وسيط يوزع منتجات لا يسيطر عليها ولا يخلق ظروف إنتاجها . وهكذا ، لم تكن التجارة اليهودية تنطوي على أسلوب معيَّن لإنتاج فائض القيمة ، وإنما كانت ، على عكس التجارة المسيحية التي كانت تجارة تبادلية مرتبطة بالاقتصاد والإنتاج ذاته ، تعيش على فائض القيمة الذي ينتجه الفلاحون ، فهي تجارة توجد في الشقوق بين المجتمعات . وحينما تحوَّل الرأسمالي اليهودي إلى الإقراض كان إقراضه أيضاً استهلاكياً ، على عكس الإقراض المصرفي الذي كان يساهم مباشرة في إنتاج فائض القيمة لأنه كان يُموِّل المشاريع التجارية والصناعية الكبيرة . ولقد لعب اليهود دور التاجر والمرابي والخمَّار ووكيل السيد الإقطاعي والوسيط في جميع الأمور . والمجتمع الإقطاعي المستند إلى إنتاج القيم الاستعمالية لا يتناقض مع الرأسمالية بشكلها التجاري الربوي البدائي ، بل يضمن بقاءها واستمرارها . ولذلك لم يكن هناك وجود لأية مسألة يهودية في المجتمعات الإقطاعية ، فالتاجر والمرابي اليهوديان كانا يقومان بدور حيوي مهم ، إذ كان التاجر يُورِّد للمجتمع الإقطاعي السلع التي يحتاج إليها ويُصدِّر الفائض الإنتاجي، بينما كان المرابي يقرض الأمير الإقطاعي ، وكذلك الفلاح ، لشراء السلع الكمالية . بل إن التاجر أو المرابي اليهودي كانا أداة في يد النخبة الحاكمة الإقطاعية . وبهذا ، كان اليهود أقنان بلاط (مماليك تجارية) يُستخدَمون لامتصاص الثروة من المجتمع ولضرب الطبقات التجارية الصاعدة . وقد ظهر ، بين اليهود ، يهود البلاط ، وهم من كبار المموِّلين الذين كانوا يقومون بإدارة الشئون المالية لبعض الإمارات الألمانية والدول الغربية في عصر الملكية المطلقة ، ويساعدون حكامها على تأسيس صناعات جديدة وارتياد آفاق اقتصادية لم يرتدها أحد من قبل . ولكن الوضع لم يختلف كثيراً ، إذ كان يهود البلاط مرتبطين ارتباطاً كاملاً بالنخبة الحاكمة ، وظل نشاطهم الاقتصادي محصوراً بحدود الملكيات والإمارات المطلقة . كل هذا كان يعني أن أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية (أقنان بلاط أو يهود بلاط) كانوا خارج التشكيلات البورجوازية والرأسمالية الغربية الصاعدة التي يشير إليها ماكس فيبر باعتبارها «الرأسمالية الرشيدة» . كما أن تبعيتهم هذه كانت تعني أن نشوء رأسمالية يهودية مستقلة مستحيل ، إذ كان الحاكم يصادر أموالهم حينما يصلون إلى درجة عالية من الثراء كما حدث لكثير من يهود البلاط .

وهذا الوضع في حد ذاته لا يخلق مسألة يهودية ، بل إن مثل هذه المسألة تبدأ في الظهور حينما تتناقص حاجة المجتمع إلى اليهودي كتاجر أو مراب أو مدير مالي أو متعهد عسكري ، وذلك بعد أن تنشأ

طبقات تجارية ومالية محلية أو بعد أن تضطلع الدولة نفسها بمثل هذه الوظائف . وهذه عملية تتطور بالتدريج إلى أن يستغني المجتمع عن الجماعات الوظيفية الوسيطة تماماً .

وقد بدأ تقلقل وضع اليهود كجماعة وظيفية وسيطة في غرب أوربا (في إنجلترا وفرنسا) في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين وطُردوا منهما ، كما طُردوا من إسبانيا في القرن الخامس عشر الميلادي . وكان يتم طردهم من الولايات الألمانية حتى القرن السابع عشر الميلادي ، ولكنهم كانوا ينتقلون من واحدة إلى الأخرى، ولذا لم يتم طردهم منها نهائياً .

وقد كان اليهود يحلون مشكلتهم بالتقهقر إلى الماضي ، إذ هاجرت أعداد كبيرة منهم إلى شرق أوربا ، وبخاصة بولندا ، حيث لعبوا دور التاجر والمرابي ومحصِّل الضرائب مرة أخرى ، واستمر وضعهم مزدهراً حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي . ولكن ، بنشوء طبقات رأسمالية محلية في مجتمعات شرق أوربا ، وتزايد دور الدولة فيها ، بدأ اليهود يواجهون مشكلة التأقلم مع الوضع الجديد . فمراكز التجارة الإقطاعية كانت قد بدأت تتحلل لتحل محلها مدن صناعية وتجارية جديدة ، وهو ما ضيَّق الخناق على جماهير التجار اليهود وأدَّى إلى تدفُّق المهاجرين إلى مناطق أكثر قدرة على استيعابهم داخل روسيا ذاتها في بداية الأمر ، ثم إلى غرب أوربا ، وأخيراً إلى الولايات المتحدة .

وعند هذه النقطة ، تُطرَح قضية مدى نَفْع اليهود ومدى إنتاجيتهم ، وتُثار الأسئلة الخاصة بازدواج الولاء ، بكون اليهود يشكلون دولة داخل دولة . وبالتالي ، فإن المسألة اليهودية (أي بداية الاستغناء عن الجماعات الوظيفية اليهودية) بدأت مع الثورة التجارية وظهور الدولة القومية المركزية (المطلقة ثم الليبرالية ثم الشمولية) التي قامت بتوحيد جميع مناحي الحياة ودمج المواطنين كافة ، وطالبتهم بالولاء الكامل والانتماء غير المشروط لها ، وحاولت أن تصهرهم جميعاً (بما في ذلك أعضاء الأقليات) في بوتقة واحدة ينتظمها إطار واحد . وعلى هذا ، أُعطيَ اليهود حقوقهم السياسية (أي تم إعتاقهم) ، وفُتحت أمامهم مجالات الحراك الاجتماعي ، وسُمح لهم بالعمل في جميع الوظائف وفي الخدمة العسكرية ، وأُسقطت حوائط الجيتو . ولكنهم طُولبوا في المقابل بأن يصلحوا أنفسهم وأن يتخلوا لا عن انعزاليتهم وحسب ، وإنما عن خصوصيتهم أيضاً ، فالمُثُل السائدة في الغرب آنئذ كانت هي مُثُل عصر الاستنارة "الأممية" التي تدور حول فكرة الإنسان الطبيعي .

ومن ثم تعيَّن على أعضاء الجماعات اليهودية ألا يستخدموا سوى لغة الوطن الأم وأن ينبذوا اليديشية أو أية لغات أو لهجات أو رطانات سرية أو علنية خاصة بهم . وبخاصة في المعاملات التجارية حتى لا يغشوا أحداً (مثلما حُرِّم على الصينيين استخدام الصينية في المعاملات التجارية في الفلبين) ، كما طولبوا بتغيير أزيائهم وأسمائهم ، بل إدخال إصلاحات على عقيدتهم الدينية بحذف الجوانب القومية من عقيدتهم لتصفية أي اشتباه في ازدواج الولاء . كما أصبح مفروضاً على اليهود عدم تدريس التلمود إلا بعد سن معينة . وكانت الدولة تقوم بتدريب حاخامات في مدارس دينية يهودية تشرف عليها ، كما كانت تتدخل في تعليم اليهود كلَّ شيء بما في ذلك تعليمهم الدين ، بل كانت تتدخل أحياناً في تحديد سن الزواج وعدد الأطفال المصرَّح بإنجابهم .

التحديث وظهور الرأسمالية الرشيدة والمسألة اليهودية

Modernization, Emergence of Rational Capitalism and the Jewish Question

أدَّت عمليات التحديث وظهور الرأسمالية الرشيدة إلى تدهور وَضْع أعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية في الغرب بسبب فقدانهم دورهم ، وهو ما يُسمَّى «المسألة اليهودية» . ولكن التحديث نفسه وكذا الرأسمالية الرشيدة هما اللذان أدَّيا إلى حل المسألة . ويمكن تقسيم أوربا إلى ثلاث مناطق أساسية ، وأساس التصنيف هو نمط التحديث السائد ومدى قوة أو ضعف الرأسمالية الرشيدة :

١ ـ غرب أوربا (إنجلترا وفرنسا وهولندا وغيرها) ، ثم الولايات المتحدة فيما بعد ، وهي دول التحديث الحر : وهي مجتمعات حققت معدلات عالية من التقدم الاقتصادي في فترة مبكرة ، وكان لها مشروع استعماري قوي ساهم في حل معظم مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية وحقق قدراً من الوفرة ساعد على خفض حدة الصراعات الطبقية والتوترات الاقتصادية الداخلية .

وقد قامت الطبقة البورجوازية بعملية التحويل الاجتماعي في هذا البلد وتبنَّت مُثُلاً ليبرالية منفتحة . وكانت الرؤية القومية التي سادت هذه المجتمعات هي الأخرى منفتحة ، فكانت مسألة الانتماء للوطن مسألة غير عضوية أو عرْقية ، وإنما مسألة انتماء قومي متاح لكل من وُلد داخل المجتمع ونشأ على أرضه وكان على استعداد للاضطلاع بوظيفته وأداء واجبه . ولذا ، لم تستبعد المُثُل القومية في هذه المجتمعات أعضاء الجماعات اليهودية ، وإنما فتحت الأبواب والفرص أمامهم فحققوا الحراك الاجتماعي الذي يحتاجون إليه .

وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ، لم تكن

معظم هذه البلاد تضم جماعات يهودية كبيرة ، إما لعدم وجود يهود فيها أصلاً أو لأنهم طُردوا منها في مرحلة سابقة . وحينما استوطن اليهود مرةً أخرى في هذه البلاد ، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي أي مع بدايات التحديث ، فإنهم استقروا في بلاد تحددت فيها الملامح الأساسية للاقتصاد التجاري الرأسمالي ، وكانت تضم طبقة تجارية محلية قوية لا تخشى منافسة رأس المال اليهودي بل ترحب به لحاجتها إلى الاستثمارات في المشاريع الرأسمالية والاستعمارية المختلفة . وقد تم توطين أعضاء الجماعات اليهودية في هولندا وإنجلترا في القرن السابع عشر ، ثم في العالم الجديد داخل هذا الإطار .

وقد كان اليهود الذين استقروا في هذه البلاد من أصل سفاردي ولديهم كثير من الكفاءات المطلوبة والاتصالات الدولية المهمة ، كما كانوا متقدمين من الناحية الحضارية . ثم انضمت إليهم عناصر من الإشكناز شكلوا الأغلبية فيما بعد واستوعبوا كثيراً من عناصر الحضارة الغربية حولهم .

ورغم أن العنصر الإشكنازي كان متمايزاً حضارياً ووظيفياً ، إلا أن هذا التمايز تقوَّض بمرور الوقت من خلال المعدلات السريعة للتحديث وفتح باب الحراك الاجتماعي ، وكذلك من خلال التقاليد السياسية الليبرالية السمحة . واستمرت عملية دمجهم في المجتمع حتى زال التمايز الوظيفي والاقتصادي تماماً ، ثم تبعه التمايز السياسي والحضاري .

لم تكن عملية التحديث سهلة أو متيسرة في أول الأمر ، بل كانت بعض الحكومات مثل فرنسا تضطر إلى استصدار قوانين خاصة لفرض التحديث على اليهود الإشكناز في الألزاس واللورين . كما حدثت بعض المشاكل والتراجعات والترديات مثل حادثة دريفوس (في فرنسا) . ولعل ظهور الفكر العرْقي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وانتشاره فيها ، هو شكل من أشكال التردي . وقد ظهرت بعض التوترات ذات الطابع العرْقي في إنجلترا في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي ، وذلك بعد هجرة يهود شرق أوربا بأعداد متزايدة ، كما ظهرت التوترات نفسها في الولايات المتحدة مع أزمتها الاقتصادية في الثلاثينيات . لكن مثل هذه المشاكل والتوترات لا تختلف كثيراً عن تلك التي تنشأ في أي مجتمع في فترات الأزمات الاقتصادية ، بين أعضاء الأقليات فيها من جهة وبعض العناصر المتطرفة من أعضاء الأغلبية الذين يُضخِّمون خطر أعضاء الأقلية من جهة أخرى ، وهي عادةً ما يتم التغلب عليها ، كما حدث بالفعل في نهاية الأمر .

٢ ـ وسط أوربا (النمسا وألمانيا) ، وهي دول التحديث المختلط والشمولي والتحديث تحت رعاية الدولة : وقد بدأ التحديث في هذه الدول وغيرها من دول وسط أوربا في وقت متأخر قليلاً ، مع منتصف القرن التاسع عشر الميلادي . وتم تحت إشراف بعض العناصر التقليدية في المجتمع (الملك وبعض النبلاء) أو بإشراف الحكومة ، أي أن عملية التطور الصناعي لم تتم حسب النمط الرأسمالي الحر وإنما بتدخل الحكومة .

ولم يكن لهذه الدول مشروع استعماري قوي يساهم في تخفيف حدة التوترات الاجتماعية والاقتصادية (أو أن مشروعها الاستعماري تم إجهاضه على يد دول غرب أوربا ولصالحها) ، كما لم تَسُد المُثُل البورجوازية الليبرالية فيها ، لأن الطبقة البورجوازية لم تكن قوية بما فيه الكفاية ولم تتول قيادة كل الطبقات ، وقنعت في غالب الأمر بدور التابع . وعلى مستوى الرؤية القومية ، ظهرت فكرة القومية العضوية (الجامعة الألمانية) ، وفكرة الشعب العضوي (الفولك) ، وهي التي حددت مسألة الانتماء القومي على أساس عضوي ثقافي ضيق ، ثم حوَّلته في مرحلة لاحقة إلى مسألة انتماء عرْقي أو انتماء قومي ديني (القومية المسيحية) . وهذا الأمر ينطبق على ألمانيا أكثر من انطباقه على الإمبراطورية النمساوية المجرية ، التي كانت تشجع التعددية كما هو الحال مع الإمبراطوريات المتعددة القوميات . وإن كان هذا لم يمنع من انتشار الرؤية الألمانية العضوية في النمسا التي كانت دائماً في محيط ألمانيا الثقافي .

ولم يكن هناك جماعة يهودية كبيرة في وسط أوربا . فيهود ألمانيا ، على سبيل المثال ، لم يزد عددهم على ١٪ من عدد السكان، ولذا ، فإنهم لم يكونوا جماهيراً بمعنى الكلمة . وقد حققوا معدلات عالية من الاندماج في محيطهم الثقافي ، فكانوا يتحدثون اللغة الألمانية ويتبعون أسلوب الحياة السائد في المجتمع ، وازداد الزواج المُختلَط بينهم . وقد برز كثير من أعضاء الجماعات اليهودية من الرأسماليين (من ورثة يهود البلاط) ولعبوا دوراً مهماً في تطوُّر الرأسمالية والصناعة الألمانية . إلا أن ثمة عناصر أخرى فصلتهم عن محيطهم الثقافي وخلقت لهم وضعاً خاصاً وأعاقت عملية التحديث، منها :

أ) يُلاحَظ أن الهجرة من شرق أوربا في منتصف القرن التاسع عشر حتى عام ١٨٨٠ ، والتي كانت هجرة داخلية أي من بلد أوربي إلى آخر ، كانت تقذف بأعداد كبيرة من يهود اليديشية المتخلفين ، المتمايزين حضارياً وطبقياً ، إلى ألمانيا والنمسا . وحينما ضم هذان البلدان أجزاء من بولندا ، ضما معها أعداداً كبيرة من يهود اليديشية،

الذين هاجرت أعداد منهم إلى المدن الألمانية والنمساوية وبدأوا يصبغون الجماعات اليهودية فيها بصبغة يهودية فاقعة . وكان هؤلاء المهاجرون يُشكِّلون التربة الخصبة للأفكار الصهيونية ، كما كانوا يفرضون على يهود هذه البلاد تبنِّي الصهيونية التوطينية حلاً لمشاكل اللاجئين . ولا يمكن فهم دعوة هرتزل للصهيونية ، وهو اليهودي المندمج بل المتصهر ، إلا بإدراك أنه كان مهدداً بفقدان موقعه الطبقي ومكانته الاجتماعية وانتمائه الحضاري بسبب وفود الآلاف من يهود اليديشية . وقد كان عدد أعضاء الجماعة اليهودية في فيينا لا يزيد عن بضع مئات في أواخر القرن الثامن عشر ، ثم قفز عددهم إلى نحو ١٧٦ ألفاً مع بداية القرن العشرين .

ب) ورغم أن يهود ألمانيا والنمسا كانوا مندمجين في محيطهم الثقافي ، فإنهم كانوا يتميَّزون طبقياً ووظيفياً . فعدد كبير منهم ، وبخاصة في ألمانيا ، كان من العاملين بالتجارة وشئون المال وبنسبة تفوق نسبتهم إلى عدد السكان . وبعد تَصاعُد عملية التحديث في ألمانيا ، وبخاصة بعد حرب عام ١٨٧٠ وضم الألزاس واللورين . ومع بدايات المشروع الاستعماري الألماني ، ازداد المموِّلون من أعضاء الجماعة اليهودية نشاطاً ، وازداد وجودهم وضوحاً حتى ارتبط اليهود في الوجدان الشعبي بالمشروع الحر والاستغلال الرأسمالي والمضاربات ، هذا على الرغم من وجود أعداد كبيرة من اليهود المتسولين والفقراء .

جـ) ارتبطت عناصر يهودية أخرى بالحركات الثورية ، بحيث ارتبط اليهود في الوجدان البورجوازي في هذه الدول بالشيوعية والحركات الفوضوية والثورية ، وزادت هذه العناصر تميُّز اليهود وعزلتهم عن كثير من الطبقات والقطاعات داخل المجتمع . وظل الجو في وسط أوربا مشحوناً بالكراهية العنصرية ضد أعضاء الجماعات اليهودية حتى الحرب العالمية الأولى ، حين تحوَّلت النمسا إلى بلد صغير لا أهمية له ، وتم تحطيم ألمانيا وإذلالها والقضاء على مشروعها الاستعماري ، ثم تحويلها هي ذاتها إلى شبه مستعمرة . وعندما عاودت ألمانيا التحديث ، تم ذلك تحت مظلة الدولة وتحت لواء فلسفة شمولية ترفض كلاً من البلشفية والليبرالية ، وتطرح رؤية عرْقية عضوية صارمة تُهمِّش مختلف أعضاء الجماعات الذين لا ينتمون انتماءً عضوياً كاملاً إلى الأغلبية ، وبخاصة اليهود الذين تركَّزوا في اليمين واليسار . وقد سقط رأس المال الذي يملكه الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية ضحية هذه العملية وهاجرت أعداد كبيرة منهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية وفلسطين ، بما تبقى من ثرواتهم .

٣ ـ شرق أوربا (أي روسيا وبولندا ورومانيا) ، وهي الدول ذات الاقتصاد الرأسمالي المتخلف التي تعثَّر فيها التحديث وتوقف ، ثم استؤنف على النمط الاشتراكي : وقد بُذلت محاولات شتى في هذه البلاد لتحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج ، وخُصِّصت الجوائز للحرفيين وأصحاب العمل الذين يُشغِّلون الصناع اليهود ، وأرسل ألوف اليهود لاستصلاح الأراضي في بعض المناطق الروسية . وحاولت الحكومة إدخال التعليم العلماني بين اليهود ليكتسبوا خبرات تؤهلهم للتعامل مع البنيان الاقتصادي الجديد ، واستمرت هذه المحاولات التي ساهم فيها أثرياء اليهود في الغرب حتى عام ١٨٨٠ تقريباً ، ولذلك يُلاحَظ أن الهجرة اليهودية ، حتى ذلك الوقت ، كانت هجرة داخلية إلى المراكز الصناعية .

ومما ساعد على تخفيف حدة الانتقال إلى النمط الرأسمالي في الإنتاج ، في مرحلة ما قبل عام ١٨٨٠ ، أن النمط الرأسمالي (في مراحله الأولى) كان يتم بأشكال بدائية ، وهو ما أتاح لعدد من اليهود أن يجدوا مجالاً رحباً للعمل في التجارة (في المدن الصناعية الجديدة) وفي الحرف . وقد ظهرت حركة التنوير اليهودية تعبيراً عن تقبُّل اليهود واليهودية لعملية التحديث .

ولكن محاولات تحديث اليهود تعثَّرت في شرق أوربا ، وتفاقمت المسألة اليهودية لأسباب مركبة يرجع بعضها إلى طبيعة تركيب الدولة الروسية وطبيعة النظام الاجتماعي السائد فيها وفي دول شرق أوربا ، والبعض الآخر يرجع إلى بعض السمات الخاصة بالجماعة اليهودية في روسيا وبولندا ، ومن هذه الأسباب :

١ ـ بدأت عملية التحديث ، في روسيا وبولندا ، في مرحلة متأخرة جداً ، إذ كان اقتصادهما ، حتى بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ، اقتصاداً يشبه من الناحية الأساسية اقتصاد البلاد التي يُقال لها متخلفة . ولم يكن لبولندا أو رومانيا مشروعات استعمارية مستقلة ، بل كانتا مستعمرتين من قبل روسيا والدولة العثمانية . أما روسيا ، فقد كان لها مشروعها الاستعماري الجديد في آسيا على حدودها مع تركيا في منطقة البحر الأسود ، وعلى حدودها مع بولندا وأوكرانيا وغيرهما ، وعلى حدودها مع الصين واليابان . ولكن هذا المشروع بدأ متأخراً أيضاً ولم يكن قد آتى أكله بعد نظراً لحداثته ولعدم كفاءة البيروقراطية الروسية وعدم وجود رأس المال الروسي الكافي للاستثمار فيه . بل يُقال إن المشروع الاستعماري لروسيا القيصرية كان يُشكِّل عبئاً على الخزانة الروسية ، ولذا كان بعض المفكرين الروس يطالبون الدولة القيصرية بالانسحاب من مستعمراتها . ولهذا ، لم يساهم المشروع الاستعماري الروسي في

حل المشاكل الداخلية للدولة ، بل لعله زادها تفاقماً .

٢ ـ لم تسُد المُثُل الليبرالية لا في المجال الاقتصادي ولا في المجال السياسي . ويعود هذا إلى عدة أسباب من بينها حجم الدولة الروسية الضخم ، وهذه هي إحدى سمات التشكيل الحضاري المتعدِّد القوميات المترامي الأطراف والذي تلعب الدولة فيه دائماً دوراً مركزياً في عمليات النهضة كما تُشكِّل عنصر التوحيد الأساسي . ومن ناحية أخرى ، فإن البورجوازية الروسية كانت ضعيفة وهزيلة إلى أقصى حد ، ولذا فإن عملية التحديث تمت بقيادة الحكومة الأرستقراطية الروسية الملتصقة بالكنيسة . كما أن القومية البولندية كانت دائماً ملتصقة بالكنيسة الكاثوليكية . وقد سادت مُثُل قومية عضوية منغلقة تجعل الانتماء مسألة ثقافية عضوية أو مسألة عرْقية أو دينية .

٣ ـ لم تكن عملية الدمج في دول شرق أوربا تتم داخل إطار حضاري منفتح يفترض المساواة بين الأفراد ويُظهر الاحترام للتراث الحضاري لكل الأقليات ، وإنما كان ثمة افتراض بأن حضارة الأغلبية المسيحية أكثر أهمية ، وأنَّ من واجب اليهود اللحاق بركب هذه الحضارة .

٤ ـ لم تكن عملية الدمج والتحديث والإعتاق تتم عن طريق الإقناع أو عن طريق إظهار النتائج الإيجابية والمكاسب التي قد تحرزها الجماهير اليهودية ، وإنما كانت هذه العملية تتم عن طريق الإرهاب والقسر ، الأمر الذي كان يثير مخاوف الجماهير اليهودية فتندفع عائدة إلى الجيتو (الفعلي والنفسي) حيث الأمن والطمأنينة .

٥ ـ ونظراً لتميُّز الوضع الطبقي لأعضاء الجماعات اليهودية وارتباطهم بالطبقات الحاكمة وبالنظام الإقطاعي داخل نظام الإقطاع الاستيطاني والأرندا ، كانت الحركات القومية والثورية الصاعدة تناصبهم العداء ولا تحاول تجنيدهم في صفوفها (إلا في حالات نادرة) ، إذ كان اليهود يُعَدُّون من الغرباء والأعداء . وبعد الحرب العالمية الأولى ، استُؤنف التحديث في روسيا . أما بولندا وغيرها من دول شرق أوربا ، فقد خرجت من الحرب بعد أن عانت من دمار رؤوس الأموال والممتلكات والحياة . وقد ضعفت السوق المحلية تماماً ، وحلَّت محلها وحدات اقتصادية صغيرة متنافسة . وقد تدخلت حكومات هذه الدول ، وكانت دولاً مركزية حديثة ، فقامت بالدفاع عن مصالحها ومصالح طبقاتها الوسطى على حساب الأقليات التي تعيش داخل حدودها . ومما زاد التناقض تفاقماً أن انخفاض مستوى المعيشة كان يعني ، أحياناً ، ارتفاع مستوى معيشة أعضاء الجماعة اليهودية نظراً لاشتغالهم بالتجارة ولوجود كفاءات لديهم لم تكن متوافرة لبقية أعضاء المجتمع . كما أن تحويلات المهاجرين اليهود ، من الخارج (الولايات المتحدة وغيرها من الدول) إلى ذويهم ، ساهمت في هذا الإنعاش أيضاً . كل هذه العناصر ساهمت في عزل أعضاء الجماعات اليهودية عن بقية المجتمع وعمَّقت وضعهم كغرباء ، وهذا ما جعل الدول لا تكترث بدمجهم وتحديثهم ، بل تبذل قصارى جهدها أحياناً لطردهم . ومن هنا ، فقد تبنَّت الحكومات الرجعية في هذه الدول سياسة صهيونية تجاه المسألة اليهودية .

٦ ـ ومما ساعد أيضاً على تعثُّر عملية تحديث اليهود أن مجتمعات شرق أوربا كانت تخوض تحولات اقتصادية وسياسية عميقة بسبب سرعة معدل النمو الاقتصادي والحضاري في هذه المجتمعات ، فهي مجتمعات لم تكن تمارس عملية النمو على النمط الأوربي الغربي البطيء الذي استغرق مئات السنين ، وإنما كانت مجتمعات تنمو على نمط العالم الثالث ، حيث تحاول الدولة القومية الجديدة أن تقوم بالثورة التجارية والقومية والاجتماعية والصناعية في وقت واحد ، رغم ما قد يكون بين هذه الثورات من تناقض في الأهداف والوسائل في بعض الأحيان . كما أن معدلات النمو السريع لا تسمح بتاتاً بالعمل البطيء أو الخطأ المحتمل ومحاولة علاجه ، بل تتطلب تحديد الأهداف والاندفاع نحوها . كما أن عملية التحول البطيئة تسمح لأعضاء الأقليات بأن يكتسبوا الخبرات المطلوبة للعمل في الاقتصاد الجديد، وأن يكتسبوا الهوية الجديدة الملائمة للمجتمع الجديد . ففي روسيا مثلاً، كانت المراحل الأولى للانتقال إلى الرأسمالية بطيئة نوعاً، كما أسلفنا، ولم تكن حركة شاملة بعد. غير أن النمو الرأسمالي لم يتوقف عند هذه المرحلة، بل اتسعت رقعة الصناعة لتشمل الصناعة الحقيقية أيضاً، فكان ذلك بمثابة ضربات قاضية دمرت الاقتصاد الإقطاعي ودمرت معه الفروع الرأسمالية الحرفية، حيث كان اليهود يتركَّزون بنسبة مرتفعة. وهكذا، تشابكت عملية تحويل التاجر اليهودي لما قبل الرأسمالية إلى عامل حرفي أو تاجر رأسمالي مع عملية أخرى وهي القضاء على العمل الحرفي لليهودي. ولكن الحرفي اليهودي لم يتمكن من التحول إلى عامل بسبب منافسة الفلاحين الروس المقتلَعين من مزارعهم ذات المستوى المعيشي المنخفض .

٧ ـ ومما زاد الأمور تشابكاً وتعقُّداً أن الحرفي اليهودي كان يعمل في كثير من الأحيان فيما يمكن تسميته «الحرف اليهودية» التي وُلدت في الظروف الخاصة بالشتتل والجيتو اليهودي . فلم يكن الحرفي اليهودي يعمل من أجل الفلاحين المنتجين ، بل كان يعمل من أجل التجار والصيارفة والوسطاء ، ولذلك نجد أن إنتاج السلع

الاستهلاكية هو الشاغل الرئيسي للحرفي اليهودي ، ذلك لأن زبائنه يتألّفون من رجال متخصصين في تجارة الأموال والبضائع وغير منتجين أساساً . أما الحرفي غير اليهودي ، فإن ارتباطه بالاقتصاد الزراعي جعله لا يُنتج سلعاً استهلاكية ، لأن الفلاح يكفي نفسه بنفسه . وهكذا ، كان الحرفي غير اليهودي (الحدّاد) يوجد إلى جانب الفلاح ، وإلى جانب رجل المال اليهودي كان يوجد الحرفي اليهودي (الخياط) . وقد ساعد على تطوُّر الحرفي المسيحي ارتباطه بالتاجر المسيحي الذي كان يُوظِّف أمواله في حرف متخصصة غير مرتبطة بالنظام الإقطاعي (مثل نسج الأصواف) ، وهي حرف كان الغرض منها الإنتاج للتصدير وليس للاستهلاك المباشر ، أي أنها تقع خارج نطاق النظام الإقطاعي وتُمثِّل نواة الاقتصاد الجديد ، وبالتالي فهي لم تسقط مع الاقتصاد القديم . وانعكس هذا الوضع على الطبقة العاملة اليهودية ، فكانت الحرف الأقل قابلية للتطور إلى صناعة محصورةً في أيدي الحرفيين اليهود ، على حين انحصرت المهن الأكثر قابلية لهذا التطور في أيدي الحرفيين غير اليهود . فمثلاً نجد أن ٩٩٪ من صانعي الأقفال كانوا من غير اليهود ، في حين كان ٩٤٪ من الخياطين من اليهود . ويُلاحَظ أن أول الكوادر العمالية التي وُجدَت في صناعات التعدين والنسج قد تشكَّلت بصورة مطلقة من غير اليهود .

٨ ـ وثمة عناصر أخرى زادت من حدة المسألة اليهودية في أوربا الشرقية ، من أهمها أن الأغلبية العظمى من يهود أوربا ويهود العالم كانت موجودة في بولندا وأوكرانيا التي كانت تتبعها . وقد تم تقسيم بولندا عدة مرات ، وتم تقسيم أعضاء الجماعة اليهودية فيها بين عدة دول ، لكل منها لغتها وسياستها وتوجُّهها الحضاري . فضمت روسيا الجزء الأكبر من الجماعة اليهودية وحاولت ترويس اليهود ، أي صبغهم بالصبغة الروسية . وضمت ألمانيا جزءاً آخر ، واعتبرت اليهود مواطنين ألمانيين نتيجةً لأنهم كانوا يتحدثون اليديشية (وهي رطانة ألمانية) ، وذلك حتى تضرب بهم السكان السلاف . وضُمَّت جاليشيا إلى الإمبراطورية النمساوية المجرية التي حاولت أن تفرض عليها الولاء والانتماء إليها . أما بولندا ، فكانت تطالب من تبقَّى من اليهود فيها بأن يصبغوا أنفسهم بصبغة بولندية . وقد تضاعف عدد يهود رومانيا بعد أن ضمت مقاطعات كانت توجد فيها نسبة عالية من اليهود . وكانت هذه التقسيمات تتم بسرعة وتتضمن تحولات حضارية جوهرية وعميقة دون أن تكون هناك الفسحة الزمنية اللازمة لإنجاز التحول المطلوب .

ويُلاحَظ أنه أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها ، وقبل قيام الثورة البلشفية ، كانت الحدود الجغرافية في المنطقة الحدودية التي يقطنها اليهود في حالة سيولة كبيرة ، إذ أصبحت جاليشيا وبكوفينا وبولندا الروسية وليتوانيا مسرحاً للعمليات العسكرية تتحرك فيها الجيوش الألمانية والروسية . وقامت القوات الألمانية في بولندا بمحاولة تجنيد اليهود باعتبارهم عنصراً ألمانياً ، وأصدرت القيادة العسكرية الألمانية منشورات بالعبرية واليديشية إلى « إخواننا اليهود» . وقام الروس البلاشفة أيضاً بطرح أنفسهم باعتبارهم محرِّري اليهود وكل الأقليات . ومن ثم فقد طالبوا أعضاء الجماعة اليهودية بمساندتهم والتحالف معهم . وقد انتهزت العناصر الأوكرانية هذه الفرصة وهاجمت العناصر اليهودية المحلية . وتسبَّب ذلك في إخفاق أعضاء الجماعة في تحديد ولائهم وفي تحديث أنفسهم كما هو مطلوب منهم ، وكما حدث فعلاً بين بني ملّتهم في غرب أوربا .

وبعد هذا الحديث العام والشامل عن مسألة يهود شرق أوربا من ناحية العناصر المشتركة ، يمكننا أن نقلِّل من مستوى التعميم قليلاً ونركِّز على روسيا . ونحن في واقع الأمر ، حين نتحدث عن يهود شرق أوربا أو يهود اليديشية ، نتحدث عن روسيا التي ضمت بولندا مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي فظلت تابعة لها حتى الحرب العالمية الأولى . وبالتالي ، فإن روسيا كانت تضم داخل حدودها الأغلبية الساحقة من يهود اليديشية ، أي معظم يهود العالم . ومن أهم الأسباب التي ساهمت في عرْقلة عملية تحديث أعضاء الجماعة اليهودية في الإمبراطورية القيصرية ما يلي :

١ ـ كان يهود بولندا يلعبون دوراً تجارياً محدداً ونشطاً في بولندا بسبب إحجام الأرستقراطية البولندية عن العمل في التجارة . وكان النبيل الإقطاعي يفقد منزلته الطبقية إن عمل في التجارة ، وهو ما ترك المجال مفتوحاً أمام اليهود . وحينما ضُمَّت أعداد كبيرة منهم إلى روسيا ، وجدوا أنفسهم داخل تشكيل حضاري جديد توجد داخله طبقات تجارية كبيرة ونشيطة ، خصوصاً أن النبلاء الروس لم يكن مُحرَّماً عليهم الاشتغال في التجارة . وقد شهدت الصناعة والتجارة الروسيتان حركة انتعاش عام ١٨٠٧ ، بعد أن فرض نابليون على روسيا مقاطعة إنجلترا تجارياً ، وكانت روسيا في واقع الأمر مستعمرة لإنجلترا من الناحية التجارية . وأدَّى نهوض الحركة التجارية في روسيا إلى ضعف نشاط التجار اليهود .

٢ ـ لم يكن في روسيا جماعات يهودية تُذكَر حتى أوائل القرن التاسع عشر الميلادي ، بل كان محظوراً على اليهود دخول روسيا . وإن تم التصريح لهم بالدخول ، كان عليهم مغادرتها في الحال . ولما

ضمَّت روسيا أجزاءً من بولندا ، وضمَّت معها أعداداً كبيرة من اليهود ، وجدت روسيا نفسها تضم أكبر تجمُّع يهودي في العالم له صفاته الحضارية المميزة ولغته الغربية وعقيدته أو عقائده الفريدة التي يدين بها . ولم يكن لدى البيروقراطية الروسية أية معرفة باليهود أو لغتهم أو مشاكلهم .

٣ ـ كانت روسيا دولة تحكمها ملكية مطلقة ، ولذا فإن مؤسسات الحكم فيها لم تكن مؤسسات حديثة قادرة على مساعدة الأقليات على الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى . بل ربما كان الوضع في روسيا أكثر سوءاً من غيرها من الدول لضخامتها وفساد موظفيها الذين كانوا في العادة مرتشين لا يؤمنون بأهمية العمل الذي يقومون به ولا يدركون أبعاده التاريخية والاجتماعية . وحتى حينما كانت تتوافر النية الصادقة ، لم تكن هذه البيروقراطية تمتلك الأدوات اللازمة لترجمة الأفكار الإصلاحية إلى واقع اجتماعي جديد . ولذا، فإن اليهود ، الذين كانوا راغبين بإخلاص في أن يخضعوا لعملية التحديث ، وجدوا أنفسهم مواجَهين بمؤسسات هزيلة ليس لديها الإمكانات المطلوبة . ويمكن أن نضرب مثلاً بمحاولة بعض أعضاء الجماعة اليهودية الاستجابة إلى محاولات تحديثهم عن طريق العمل بالزراعة (ليخرجوا بذلك من مسام المجتمع الإقطاعي ويدخلوا في قطاع المهن المنتجة)؛ غير أن هذه المحاولة ارتطمت ابتداءً بحقيقة أن الجماعة اليهودية كانت من الجماعات القومية الروسية التي ليس لها أرض . وتم التغلب على هذه العقبة بأن خصصت الدولة القيصرية مساحات من الأرض لتوطينهم . ولكن ، لم تكن هناك خطة واضحة للتوطين ، فحين تقدمت عدة أسر يهودية عام ١٨٠٦ إلى حاكم مقاطعة موخيليف لتوطينها في إحدى المناطق المخصصة لهم ، لم يتم ذلك إلا بعد مفاوضات طويلة ، فاتفق وزير الداخلية مع حاكم الولاية على أن يخصص لهم ستون ألف إيكر (يعادل الإيكر نحو أربعة آلاف متر مربع) من أراضي الإستبس على ضفاف أحد الأنهار . وبعد معاينة الموقع ، تقدَّمت نحو ٧٧٩ أسرة يهودية للاستيطان هناك . ولكن الحكومة لم تقدِّم لهم سوى مساعدات مالية ضئيلة للغاية أنفقها المستوطنون الجدد وهم بعد في الطريق . وعند وصولهم إلى المكان المحدد لهم ، وجدوا أن السلطات لم تكن على استعداد لاستقبالهم ، وفتكت بهم الأمراض . ومع هذا ، فقد استمر تدفُّق اليهود إلى أن أُلغي مشروع التوطين عام ١٨١٠ .

٤ ـ ارتطمت محاولة تحويل اليهود إلى مزارعين بحركة إعتاق أخرى هي حركة تحرير الأقنان عام ١٨٦٠ ، وهذه الحركة الأخيرة ضيَّقت الرقعة الزراعية التي يمكن توطين اليهود فيها . وكما بيَّنا من قبل ، كان تحرير الأقنان واليهود وأعضاء الأقليات الأخرى جزءاً من حركة واحدة تهدف إلى بناء الدولة المركزية القومية الحديثة في روسيا .

٥ ـ وكانت الكتلة البشرية اليهودية في تلك المنطقة (روسيا وبولندا) تُشكِّل معظم يهود العالم ، وهي كتلة منعزلة إلى حدٍّ كبير عن محيطها السلافي على المستوى الحضاري والديني والوظيفي ، يتحدث أعضاؤها اليديشية ويرتدون أزياء مغايرة لتلك السائدة في المجتمع ، ويطلقون لحاهم وسوالفهم بطريقة غريبة . وقد كانت تهيمن عليهم قيادات أرثوذكسية وحسيدية تقليدية غير مدركة للانقلابات الحضارية الاقتصادية التي كانت تحدث في أوربا آنذاك . وكانت أغلبية يهود شرق أوربا من أتباع الحسيدية ، كما أن اليهودية نفسها (كنسق ديني) كانت قد وصلت إلى مرحلة من التحجر والتخلف بعد جفاف الفكر التلمودي وبعد هيمنة الحسيدية والقبَّالاه، بحيث أصبح من العسير عليها التأقلم مع الوضع الجديد . ولذا ، قوبلت محاولات التحديث في أغلب الأحيان بمعارضة حادَّة من قبل الجماهير اليهودية التي كانت تشعر بأن عملية التحديث هذه ستفقدها مهاراتها وقناعتها التقليدية وستدخلها في عالم غريب عليها . كما أن هذه الجماهير كانت تشعر بأن دعاة الاندماج والتحديث ليسوا إلا نخبة مستفيدة لديها ـ وحدها ـ الكفاءات اللازمة للدخول في هذا العالم الجديد الغريب . وإلى جانب كل هذا، لم يكن يهود شرق أوربا ، رغم عزلتهم وتميُّزهم ، يشكِّلون وحدة على نحو ما كانوا حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ، فقد تهدَّم نظام الشتتل تماماً ، وانتشرت العلمانية في صفوفهم ، وانصرف كثير من الشباب عن العقيدة اليهودية ، بل سلكوا درب الجماعات الثورية .

٦ ـ وكان من الممكن أن تخف حدة المشكلة عن طريق الهجرة من روسيا وبولندا ورومانيا إلى الولايات المتحدة . وبالفعل ، راحت جماهير اليهود غير القادرة على التأقلم تهاجر بالمئات ثم بالآلاف ثم بمئات الآلاف ، حتى بلغ عدد من هاجر من يهود اليديشية عدة ملايين . ولكن ، لم ينتج عن هذه الهجرة أي تخفيف من حدة الموقف ، إذ أن نسبة تزايُد اليهود كانت مرتفعة جداً ، شأنها في هذا شأن نسبة تزايُد سكان أوربا بعد الثورة الصناعية . وعلى سبيل المثال، تضاعف يهود جاليشيا على مدى خمسين عاماً . أما في روسيا ، فرغم معدلات الهجرة العالية إلى الولايات المتحدة ، ورغم اندماج أعداد لا بأس بها ، فإن معدل تزايُد السكان اليهود كان يفوق معدل الهجرة والاندماج ويفوق معدل الزيادة بين الروس أنفسهم . فقد كان عدد اليهود عام ١٨٥٠ نحو ٢,٣٥٠,٠٠٠ ، ولكنه

تضاعف خلال خمسين عاماً ليصبح ٠٠٠ ,٥٠٠٠ عام ١٨٩٥ . ومن المعروف أن عدد سكان كيشينيف كان قد زاد من عشرة آلاف إلى ثمانية عشر ألفاً في عشرين عاماً ، قبل قوع المذبحة التي كثيراً ما تُذكَر في الأدبيات الصهيونية . ويذكر أبراهام ليون أن عدد اليهود قد تضاعف خمس مرات بين عامي ١٨٢٥ و١٩٢٥ ، فتكون نسبة الزيادة أكثر مرة ونصف المرة من نسبة الزيادة بين شعوب أوربا .

وقد أدَّى كل هذا إلى تعثُّر عملية التحديث عدة سنوات ، ثم إلى توقفها شبه الكامل مع بداية القرن العشرين . وأدَّى هذا ، بالتالي ، إلى تصعيد حدة الصراع الطبقي وإلى الثورات الاجتماعية الحادة التي انتهت بالثورة البلشفية . وتمثَّل هذا التعثر في صدور قوانين مايو عام ١٨٨١ التي حرَّمت على أعضاء الجماعة اليهودية الانتقال خارج منطقة الاستيطان اليهودية في روسيا ، وفي المذابح المتكررة التي وقعت في ذلك الوقت . ويمكن التأريخ لظهور الحركة الصهيونية بين اليهود بهذا التاريخ . ففي هذه الفترة طُرح بين أعضاء الجماعات اليهودية بشكل جدي الحل الصهيوني للمسألة اليهودية ، وهو الحل الذي يرى ضرورة إقامة الدولة الصهيونية في فلسطين ليهاجر إليها اليهود . وقد تحالفت العناصر الصهيونية ، متمثلة في الصهيونية التوطينية في الغرب ، مع الصهيونية الاستيطانية في شرق أوربا ، ومع بعض القطاعات الدينية التي اكتشفت خطر سقوط الجيتو على اليهودية كما عرفوها وخبروها : والحل الصهيوني لمسألة يهود شرق أوربا هو ، في جوهره ، الحل الاستعماري الذي يتلخص في تصدير المشاكل إلى الشرق ، سواء أكانت هذه المشاكل متمثلة في الفائض السلعي أم كانت متمثلة في الفائض البشري الذي كان اليهود يشكّلون نسبة كبيرة منه . وفي هذه الحالة ،تم ربط المسألة اليهودية بالمسألة الشرقية (أي تقسيم الدولة العثمانية)، فيتم حل المسألة اليهودية (فائض يهودي لا نَفْع فيه) بتصديره إلى الشرق وتوطينه في فلسطين، ويقوم المستوطنون هناك بتأسيس قاعدة للاستعمار الغربي تحمي مصالحه . وهكذا، ينجح الغرب في التخلص من فائضه البشري ويوظفه في خدمته . أما الفائض اليهودي ذاته ، فإنه ينجح بذلك في تحقيق الانتماء إلى الغرب خارج أوربا ولكن من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي ، وذلك بعد أن فشل في تحقيق هذا الانتماء داخلها من خلال التشكيل الحضاري والقومي الغربي . وقد طُرحت تصورات لحل المسألة اليهودية من بينها الاندماج وقومية الدياسبورا .

وقد قُدِّر للمسألة اليهودية أن تُحَلّ ، ولكن الصهيونية لم تكن المسئولة عن ذلك في واقع الأمر . بل إن ظهور الصهيونية يعوق إتمام هذه العملية التي ستؤدي في نهاية الأمر إلى تحوُّل اليهودية إلى انتماء ديني وحسب ، وإلى سقوط الأوهام الدينية القومية التي أفرزها وضع الجماعات اليهودية المتميِّزة كجماعة وظيفية وسيطة . وقد اندمج يهود غرب أوربا في مجتمعاتهم ، وازداد هذا الاندماج بعد انحسار موجة هجرة يهود اليديشية . وفي ألمانيا ، حُلَّت المسألة نتيجة لظروفها الخاصة بالطريقة النازية ، أي بالإبادة ، وذلك بعد فشل محاولات التهجير القسري لليهود . أما في الولايات المتحدة ، ورغم أن الجذور الجيتوية اليديشية (الشرق أوربية) لا يزال لها أثر في التكوين الاقتصادي والنفسي للجماعة اليهودية ، مثل تركُّزهم في أحياء خاصة بهم وزيادة عددهم في الصناعات الاستهلاكية والمهن الحرة ، إلا أن أعضاء الجماعة اليهودية قد حققوا على وجه العموم الاندماج الاقتصادي والحضاري شبه الكامل . ومن ثم ، فإن الهجرة من صفوف يهود أمريكا إلى إسرائيل تكاد تنعدم . وقد حلَّت الثورة البلشفية المسألة اليهودية في روسيا ، ثم في بولندا ، بتحقيق المساواة بين الأقليات الدينية والعرْقية كافة .

ومن الضروري ، ونحن ندرس المسألة اليهودية ، أن نميِّز بينها وبين المسألة الإسرائيلية . فالمسألة اليهودية هي مشكلة يهود أوربا ، وبخاصة يهود اليديشية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي . أما المسألة الإسرائيلية ، فهي مشكلة التجمع الاستيطاني الصهيوني ، خصوصاً جيل الصابرا الذي وُلد على أرض فلسطين ، ونشأ فيها ، ولا يعرف لنفسه وطناً آخر . وقد تشابكت المسألتان ، ولكن يظل لكل مسألة حركياتها وآلياتها ومسرحها التاريخي والجغرافي المختلف .

٤
الإعتـــــــــاق

الإعتاق ـ الانعتاق ـ مرحلة ما بعد الانعتاق ـ جوزيف الثاني ـ براءة التسامح ـ التحديث المتعثر

الإعتـــــاق
Emancipation

كلمة «إمانسيبيشن emancipation» الإنجليزية يمكن أن تُترجَم إما بكلمة «عتق» أو «إعتاق» ونستعمل في هذه الموسوعة مصطلح «إعتاق» كما في عبارة « إعتاق الأقنان في روسيا القيصرية » على أساس أن عملية تحرير اليهود قد تمت ، لا بمبادرة من أعضاء الجماعات اليهودية ، وإنما نتيجةً لحركيات اجتماعية وسياسية عامة داخل المجتمعات الغربية ، كما أن التحرر والتحديث كانا يُفرَضان في كثير من الأحيان فرضاً على أعضاء الجماعات اليهودية ، وبخاصة في شرق أوربا . ولفظة «الإعتاق» من الفعل المتعدي «أعتق» الذي يفيد وقوع الفعل على العبد (مثلاً) .

وحركة الإعتاق هي ثمرة تطبيق قيم حركة الاستنارة الأوربية ومُثُلها على أعضاء الجماعات اليهودية كالتسامح ، والمساواة بين البشر ، والإيمان بأن الإنسان نتاج بيئته وليس مولوداً بكل صفاته ، والإيمان بأن العقل هو المصدر الأساسي وربما الوحيد للمعرفة .

وحركة الإعتاق هي في جوهرها حركة تحديث للمجتمع ككل ، بما في ذلك أقلياته . لكن إعتاق اليهود لم يكن شيئاً فريداً نادراً أو مقصوراً عليهم وإنما كان جزءاً من حركة عامة في أوربا في القرن التاسع عشر الميلادي وتضم أقليات وفئات أخرى كثيرة : الزنوج ، والنساء ، والأقنان ، والكاثوليك في البلاد البروتستانتية ، والبروتستانت في البلاد الكاثوليكية . وقد حصل أعضاء هذه الأقليات على حقوقهم كاملة كمواطنين . ولكن الدولة القومية العلمانية الحديثة التي حولت نفسها إلى المطلق الأوحد ، وفصلت نفسها عن الدين ، وعن القيم المطلقة بشكل عام ، منحتهم هذه الحقوق ، ثم طلبت إليهم أن يقوموا بدورهم بفصل حياتهم داخل الدولة (كمواطنين) عن انتماءاتهم الدينية ، أو عن أية انتماءات قد تتعارض مع الانتماء القومي . أما اليهود ، فقد كان عليهم أن يتخلوا عن خصوصيتهم الإثنية الدينية وانعزاليتهم التقليدية وعن ولائهم الغامض إلى أرض الميعاد البعيدة مقابل أن يصبحوا مواطنين لهم كل الحقوق .

وحركة الإعتاق ذات شقين : شق سياسي يتمثل في إعطاء اليهود حقوقهم السياسية والمدنية ، وشق اجتماعي هو إعطاء اليهود حقوقهم الاقتصادية وإتاحة فرص العمل والحراك الاجتماعي أمامهم . وثمة شق ثقافي مرتبط بالشقين السابقين .

وقد تمثَّل الإعتاق السياسي والمدني في هدم أسوار الجيتو وإسقاط كثير من مؤسسات الإدارة الذاتية ، مثل القهال ، وحصول اليهود على المساواة السياسية .

وفيما يلي نورد بعض التواريخ المهمة الخاصة بمنح اليهود حقوقهم ، مع ملاحظة أن كل هذه القوانين والإعلانات الدستورية والتصرفات قد صدرت في أقل من مائة وخمسين عاماً ، وهي فترة قصيرة للغاية حتى لو نُظر إليها من وجهة نظر الفرد اليهودي وليس فقط من وجهة نظر التاريخ الإنساني أو تواريخ الجماعات اليهودية في العالم :

١٧٨٧ يصدر الإمبراطور جوزيف الثاني (النمسا) براءة التسامح .

١٧٨٨ يعلن دستور الولايات المتحدة أنه لن يطالب أي مواطن يبحث عن عمل . . . أن يدخل امتحاناً دينياً .

١٧٨٩ ينص إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا على أن : "الناس يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق" .

١٧٩١ يمنح المجلس الوطني الفرنسي اليهود الجنسية الفرنسية والحقوق المدنية الكاملة وجيوش نابليون تحمل لواء الإعتاق أينما ذهبت .

١٧٩٥ يحصل اليهود في هولندا على حقوق متساوية ، ثم يتم انتخاب أول رئيس يهودي للبرلمان في عام ١٧٩٨ .

١٧٩٧ إلغاء الجيتو في إيطاليا .

١٨١٢ يعلن فريدريك وليم الثاني ، ملك بروسيا ، أن اليهود مواطنون بروسيون .

١٨٣٩ إعلان المساواة في الحقوق في كندا .

١٨٤٨ يعلن المجلس الوطني الألماني في فرانكفورت أن « الولاء الديني للإنسان لن يُقرِّر أو يُحدِّد حقوقه الوطنية أو السياسية» . وقد ظل هذا المبدأ هو النموذج الذي يُحتذَى في

كل الدساتير التي أصدرتها الدويلات الألمانية إلى أن صدر دستور ألمانيا الموحَّد .

١٨٦٧ إجراء تعديلات دستورية في الإمبراطورية النمساوية المجرية لإعطاء اليهود حقوقهم .

١٨٧٠ سقوط روما في أيدي القوات الاتحادية التي قررت على الفور منح الحقوق السياسية لكل اليهود في إيطاليا .

١٨٧١ يلغي الدستور الإمبراطوري الألماني سائر القواعد والقوانين المبنية على أسس دينية .

١٨٧٤ يمنح الدستور السويسري الحرية الدينية للكافة .

١٨٨٧ تلغي معاهدة برلين كل القوانين التي تحدّ من حرية اليهود في رومانيا وبلغاريا .

١٩١٧ سقوط القيصرية في روسيا وإلغاء الامتيازات والقيود الدينية والقومية كافة .

١٩٣٦ يعلن دستور الاتحاد السوفيتي أن « المناداة بالعزلة أو الكراهية العنصرية أو القومية جريمة يعاقب عليها القانون » .

وقد نتج عن حركة الإعتاق ظهور طبقة وسطى بين اليهود . ولكن ، لم يَعُد ليهود الجيتو ، بخبراتهم الخاصة ، مجال في المجتمعات الجديدة ، ولذلك ازداد معدل الهجرة . وقامت في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية محاولات مماثلة لدمج اليهود ، وتحديثهم ، والقضاء على هامشيتهم الثقافية والإنتاجية ، وتحويلهم إلى قطاع اقتصادي منتج في المجتمع الجديد ، وهو ما كان يُطلَق عليه «إنتاجية اليهود» . وقد أصدرت الحكومات أيضاً التشريعات التي تُلزم أعضاء الجماعات اليهودية بتغيير أسلوب حياتهم حتى يندمجوا في المجتمع . ومما يجدر ذكره أن عملية الإعتاق كانت تتم أساساً في أوربا . أما في العالم الجديد ، فلم تكن ثمة حاجة إلى ذلك إذ لم تكن هناك قيود تُذكَر على أعضاء الجماعة اليهودية . وكان الإعتاق يتم بالنسبة إلى اليهود الإشكناز المتميِّزين اقتصادياً وثقافياً عن المجتمعات التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها . أما السفارد ، فكان عدد كبير منهم يتمتع بمعظم الحقوق السياسية .

وقد ترك الإعتاق أثراً عميقاً في اليهودية ، فأُعيد بعث القاعدة التلمودية التي تقضي بأن « شريعة الدولة هي الشريعة » . وكانت هذه القاعدة تشير فيما قبل إلى القوانين المدنية فحسب ، ولكن نطاقها أخذ يتسع بحيث أصبحت تنطبق على جميع القوانين التي من شأنها عَزْل اليهود ، مثل قوانين الطعام . وقد تعثرت حركة إعتاق أعضاء الجماعات اليهودية ، فحدثت انتكاسات وانتفاضات ضد اليهود ، وبخاصة في ألمانيا ودول شرق أوربا . وكان وضع اليهود مرتبطاً بالحركة السياسية والاجتماعية في المجتمع ككل . فإذا كان المناخ السياسي السائد مناسباً لانتشار قيم الحرية وتطبيقها ، سار الإعتاق إلى الأمام . أما إذا انتكست قضية حقوق الفرد ، فإن حقوق اليهود كانت تنتكس معها . وبعد هزيمة نابليون ، تراجعت عملية الإعتاق بالنسبة إلى شعوب أوربا ، وبالنسبة إلى كل الأقليات بما فيها الجماعات اليهودية . أما أثناء ثورة ١٨٤٨ ، فقد حقق اليهود تقدماً ملحوظاً ومهماً . ولذا ، فمع سيادة التفكير الرجعي والعنصري والإمبريالي في أوربا ، في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي ، ومع تعثُّر التحديث في شرق أوربا ، تراجعت عملية الإعتاق بين شعوب أوربا وحلت محلها فكرة التفاوت بين الشعوب .

ومما ساهم في تعثُّر حركة الإعتاق أنها لم تكن ثمرة جهود أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب ، كما أنها لم تنبع من تجربتهم الحضارية وإنما جاءت نتيجةً للتطور الخارجي للمجتمع بمبادرة من العالم غير اليهودي . ولم يكن أعضاء الجماعات اليهودية في شرق أوربا (أي يهود اليديشية) مهيئين نفسياً أو حضارياً لتقبُّل الوضع الجديد ، وهو ما جعل عملية دمجهم عسيرة . لكل هذا ، أدَّت عملية الإعتاق إلى ظهور بعض المشاكل والأزمات ليهود أوربا . فعلى سبيل المثال ، أدَّت حركة الإعتاق إلى ظهور أزمة هوية بين اليهود ، إذ كان عليهم إعادة تعريف أنفسهم كجماعة دينية وحسب ، وهو ما أثار وبحدة قضية الشعائر والمفاهيم اليهودية التي سُمِّيت «قومية» مثل الرغبة في العودة إلى صهيون أو الحديث عن الشعب اليهودي . وتُعَدُّ الفرق اليهودية الحديثة المختلفة ، مثل اليهودية الإصلاحية والمحافظة والأرثوذكسية ، محاولةً للإجابة عن مشكلة الهوية هذه . كما أن عملية الإعتاق التي تمت بمبادرة العالم غير اليهودي كانت كثيراً ما تدفع بعض أعضاء الجماعات اليهودية إلى التشبه بأعضاء الأغلبية وبأسلوب حياتهم وتبنِّي سائر الأشكال الدينية والحضارية السائدة في المجتمع بشكل متطرف ، الأمر الذي نجم عنه انصهار أعداد كبيرة من اليهود في المجتمع الأم وتفسُّخ أعداد أخرى منهم أخلاقياً بسبب فقدان الهوية . وقد حدث العكس أيضاً إذ رفض بعض أعضاء الجماعات اليهودية حركة الإعتاق وآثروا الانسحاب إلى الماضي .

وتحت تأثير الفكر العنصري والإمبريالي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، وفشل بعض قطاعات اليهود في تحقيق الحراك الاجتماعي الذي كانت تطمح إليه ، وبخاصة بسبب تعثُّر التحديث في روسيا وبولندا ، ظهرت المُثُل الصهيونية بديلاً لفكرة الإعتاق والاندماج .

وتحمل كلمة «إعتاق» ، وكذلك كلمة «انعتاق» ، إيحاءات سلبية في الأدبيات الصهيونية . وتزعم هذه الأدبيات أحياناً أن حركة الإعتاق قد فشلت تماماً ، وأن أعضاء الجماعات لا يزالون يعانون من التمييز القانوني والسياسي . وموقف الصهاينة هذا ناجم عن أن توقعاتهم من حركة الإعتاق فاقت ما كان ممكناً بالفعل . فالتقدم التاريخي والتحولات الاجتماعية لا تسير ، كما نعلم ، على وتيرة واحدة ، وإنما تأخذ شكل خط متعرج . وقد كان معدل إعتاق أعضاء الجماعات عالياً للغاية إذا ما قورن بمعدل إعتاق الأقليات الدينية والعرْقية الأخرى ، فبدأت حركة الدفاع عن الحقوق المدنية للزنوج في الولايات المتحدة ، منذ عهد طويل ولكنها لم تؤت أُكُلها بعد . ومع هذا ، لم يجرؤ أحد على إعلان فشل هذه الحركة . أما الصهاينة من أمثال بيريتس سمولنسكين ، فكانوا ، بعد مرور أقل من خمسين عاماً على ظهور هذه الحركة الفكرية والاجتماعية والسياسية ، ينعونها للعالم . ولعل هذا يعود إلى انتشار الأفكار الخاصة بالشعب المختار وما يصاحب ذلك من توقعات متطرفة أحياناً . كما يعود هذا ولاشك إلى قلة ذكاء القيادة الصهيونية ، وإلى افتقارها إلى التكوين الثقافي والسياسي المناسب لتقييم ظاهرة مثل الإعتاق أو الانعتاق ، وكذلك افتقارها إلى رؤية كاملة للكون وإلى رؤية تاريخية مركبة .

ومع أن الصهاينة نعوا حركة الإعتاق والانعتاق ، فإنهم يقفون ضدها في واقع الأمر بشكل مبدئي ، وذلك لأنهم يؤمنون بأن العلاقة بين اليهود والأغيار علاقة تضاد جذري ، كما أنهم ينطلقون من تصوُّر أن اليهود عنصر قومي له خصوصيته وتفرُّده ولا يمكنه الاندماج في العناصر الأخرى . ولذا ، تصبح القضية بالنسبة إليهم هي تهجير اليهود إلى وطنهم القومي الافتراضي وليس الدفاع عن حقوقهم المدنية والسياسية . وتتجلى مثل هذه المفاهيم في موقف الصهاينة من يهود الاتحاد السوفيتي (سابقاً) ، فالحركة الصهيونية لا تحاول أن تكسب لليهود السوفييت حقوقاً مدنية جديدة ، ولا تحاول الدفاع عن حقوقهم التي اكتسبوها بمقتضى القانون السوفيتي ، وإنما تبذل قصارى جهدها لتهجيرهم إلى إسرائيل باعتبارهم أعضاء من الشعب اليهودي لا يمكنهم العيش في المجتمع السوفيتي .

ولكن ، ورغم الادعاءات الصهيونية ، فإن الأغلبية الساحقة من يهود العالم الموجودين في العالم الغربي يتمتعون بثمرة نجاح حركة الإعتاق ، ومن ثم يطلق عليهم «يهود مرحلة ما بعد الانعتاق» . فيهود الولايات المتحدة مندمجون تماماً في مجتمعاتهم ، وقد حصلوا على الحقوق المدنية والسياسية كافة ، ويساهمون في مجتمعهم كمواطنين أمريكيين . ويهود الاتحاد السوفيتي لا يختلفون عن ذلك كثيراً . فرغم عدم سيادة المُثُل الديموقراطية والليبرالية في المجتمع السوفيتي حتى عهد قريب ، فإن اليهود السوفييت حصلوا على حقوق سياسية مماثلة لحقوق المواطنين في مجتمعهم ، وبالتالي فقد تحققت مُثُل المساواة بالنسبة إليهم . وهم مندمجون حضارياً في بيئتهم ولا يتسمون بأيٍّ تمايز وظيفي أو مهني (إلا بدرجات قليلة للغاية) ، فليس لهم مؤسسات قانونية مقصورة عليهم . ومعاناة اليهود السوفييت لم تكن مقصورة عليهم بوصفهم يهوداً ، وإنما هي ناجمة عن انتمائهم إلى المجتمع السوفيتي الاشتراكي ، وكذلك فإن دوافع الهجرة عند اليهود السوفييت هي دوافع مرتبطة تماماً بحركيات المجتمع السوفيتي وليس بأية حركيات يهودية مستقلة . ولذا ، فإن أغلبية المهاجرين من اليهود السوفييت كانت تتجه إلى الولايات المتحدة ، وإن اتجهوا إلى الدولة الصهيونية فإن دوافعهم كانت في العادة اقتصادية محضة . ومن هذا المنظور ، فإن مُثُل الاستنارة والانعتاق قد تحققت تماماً بالنسبة لأغلبية يهود العالم . وأدَّى نجاح حركة إعتاق اليهود إلى ظهور مشاكل خاصة بمرحلة ما بعد الانعتاق . وفي مواجهة حقيقة نجاح حركة الإعتاق ، يصبح من العسير على الصهاينة الدفاع عن فكرة فشلها . ولذا ، تلجأ الأدبيات الصهيونية إلى إثارة الشك بشأن مدى إيجابية حركة الإعتاق باعتبار أنها تؤدي إلى الاندماج والإبادة الصامتة . وقد طالب المفكر الصهيوني حاييم كابلان بالكف عن الإعتاق والرجوع عن مُثُله ، والنظر إلى أعضاء الجماعات لا باعتبارهم أفراداً لكلٍّ حقوقه وواجباته وإنما باعتبارهم جماعة عضوية .

الانعتـــــاق

Emancipation

«الانعتـاق» من الفـعل «انعتق» الذي جاء على زنة الفـعل المطاوع، وهو فعل لازم بطبيعة تشكيله حيث تقول «أعتق السيدُ العبدَ فانعتق العبدُ» . وهو مصطلح يُستخدَم للإشارة إلى تحرُّر بعض الأقليات في المجتمع الغربي إبان القرن التاسع عشر الميلادي أو ما قبله . أما مصطلح «الإعتاق» ، فيشير إلى تحرُّر أعضاء الجماعات اليهودية . والعلاقة البنيوية بين كلمتي «الانعتاق» و«الإعتاق» هي نفسها العلاقة بين كلمتي «التحرر» و«التحرير» ، أو ما يكون بين اللازم والمتعدي من الأفعال بصفة عامة . ولم تكن هناك حركة تحرُّر في صفوف الجماعات اليهودية ، كما أن التحرر لم يكن تعبيراً عن تحولات اجتماعية داخل هذه الجماعات وإنما كان تعبيراً عن حركة

داخل المجتمع الغربي أثرت فيهم وغيَّرت من الأنساق التقليدية لحياتهم بشكل جذري وحررتهم . وهم في الحقيقة لم يسعوا إلى إعتاق أنفسهم ، ولم يثوروا من أجله وإنما تم إعتاقهم على يد الآخرين . ولذا ، فإن مصطلح «إعتاق» يُعبِّر عن الظاهرة منظوراً إليها من ناحية التحولات الاجتماعية التي أثرت في الجماعة اليهودية ، أما مصطلح «انعتاق» فيُعبِّر عن الظاهرة نفسها منظوراً إليها من ناحية استجابتهم لما وقع عليهم من مؤثرات .

مرحلة ما بعد الانعتاق

Post-Emancipation Era

يُطلَق على يهود العالم الغربي يهود مرحلة «ما بعد الانعتاق» ، وهي عبارة تفترض أن عملية إعتاق اليهود قد اكتملت وأن أعضاء الجماعات اليهودية قد أُعتقوا وانعتقوا تماماً . ولكن الأدبيات الصهيونية تذهب إلى أن اكتمال هذه العملية لم تكن كل ثمراته إيجابية بل أدَّى إلى ظهور مشاكل جديدة مختلفة تماماً عن تلك التي كان يواجهها اليهود قبل تلك المرحلة . فأعضاء الجماعات اليهودية ، قبل إعتاقهم ، كانوا يواجهون مشكلة عزلتهم عن بقية أعضاء المجتمع ، كما كانوا يواجهون مشكلة عدم حصولهم على حقوقهم . وكان المجتمع بدوره يشكو من خصوصيتهم وتكاتفهم المتطرف . ولكن ، بعد الإعتاق والانعتاق ، نجد أن الوضع قد انقلب تماماً . إذ أصبح الخطر الأكبر الذي يتهدد اليهود ، من وجهة نظر الصهاينة وبعض الدارسين ، هو الاندماج وأحياناً الانصهار أو ضياع الهوية وأي شكل من أشكال الخصوصية . ويعود هذا إلى تزايد معدلات العلمنة في المجتمع الغربي وانتشار مُثُل حركة الاستنارة ، وهي حركة تؤكد أهمية العام على الخاص ، وتطرح فكرة الإنسان الطبيعي الأممي كمثل أعلى ، ومن ثم فإنها تعادي الخصوصية والهوية . وقد أدَّت عملية الإعتاق (المرتبطة بالعلمنة) إلى ضعف الدين اليهودي بمؤسساته المختلفة والذي كان يحتفظ لأعضاء الجماعات اليهودية بشيء من الهوية كما كان يمنعهم من الزواج المختلط . كما أن تزايد انتشار مُثُل الإعتاق قد أدَّى إلى تراجع الأفكار العنصرية المختلفة وإلى تراجع ظاهرة معاداة اليهود ، وهي الأخرى من أهم دعائم ما يُسمَّى «الهوية اليهودية» .

ومن القضايا الأساسية الأخرى ليهودية ما بعد الانعتاق الحوار اليهودي المسيحي الذي يفترض وجود تراث يهودي مسيحي مشترك ، ومثل هذا الحوار لم يكن أمراً مطروحاً في الماضي . غير أن اليهودية ، باعتبارها نسقاً دينياً ، ليست مهيأة للدخول في هذا الحوار ، نظراً لخاصيتها الجيولوجية التراكمية ، ولعدم تحديدها عقائدها الأساسية . كما أن اليهود جماعات إثنية منقسمة إلى فرق لا تعترف الواحدة بالأخرى . ويخشى كثير من اليهود المتدينين (الأرثوذكس) أن يؤدي هذا الحوار إلى توسيع رقعة الاتفاق بين اليهودية والمسيحية إلى درجة يصبح التنصر معها أمراً سهلاً وربما منطقياً . وهذا ما حدث فعلاً في ألمانيا بعد ظهور اليهودية الإصلاحية التي أعادت صياغة اليهودية على أسس المسيحية البروتستانتية ، الأمر الذي أدَّى في النهاية إلى تنصُّر أعداد كبيرة من يهود ألمانيا .

ومن الصعب على الصهاينة أو غيرهم الاحتجاج على النتائج السلبية لإعتاق اليهود ، إذ أن المُثُل العليا للمجتمعات الغربية التي يعيش فيها معظم أعضاء الجماعات اليهودية هي مُثُل علمانية عقلانية من نتاج عصر الاستنارة ، تشجع على الاندماج وتمازج الأفراد ، وعلى امتزاج هويتهم وخصوصيتهم في هوية قومية عامة عظمى . ولذا ، فإن هذه المجتمعات هي مجتمعات تقبل من اليهود احتجاجهم على معاداة اليهود ولكنها تجد أن من الصعب عليها أن تقبل الاحتجاج على نتائج عملية الإعتاق .

ولكن أهم المشاكل التي يواجهها اليهود واليهودية ، في مرحلة ما بعد الانعتاق ، هي ظهور الصهيونية باعتبارها حركة تدَّعي التحدث باسم كل اليهود ، وكذلك تأسيس الدولة الصهيونية التي تطلق على نفسها اسم «الدولة اليهودية» . ويهود مرحلة ما بعد الانعتاق يتمتعون ، كما أسلفنا ، بدرجة عالية من الاندماج في مجتمعاتهم ، ويشعرون بالانتماء الكامل لها والولاء العميق نحوها . ولكن الصهيونية تضع هذا موضع التساؤل إن لم يكن موضع الشك أيضاً . كما أن سلوك الدولة الصهيونية ، وبخاصة بعد اندلاع الانتفاضة المجيدة ، أصبح يسبب لهم كثيراً من الحرج . (انظر : «موقف الجماعات اليهودية من الصهيونية») .

جوزيف الثاني (١٧٨٠-١٧٩٠)

Joseph II

إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة ، ابن جوزيف الثاني وماريا تريزا . وهو من أشهر حكام أوربا ممن أُطلق عليهم «المستبدون المستنيرون» . حاول قدر استطاعته أن يُصلح الإمبراطورية النمساوية المجرية وأن يحدِّثها ، بعد أن تلقَّى تعليمه الحقيقي من كتابات فولتير والفلاسفة الموسوعيين الفرنسيين ، بحيث أصبح من أكبر المدافعين عن مُثُل حركة الاستنارة . وكان إيمانه عميقاً بمقدرة الدولة المطلقة على أن تُصلح كل شيء إن هي عملت بهدي العقل . كما كان من

المتحمسين للتجارة الحرة وضرورة تقليل نفوذ الكنيسة . ولذا ، فبعد أن تقلّد الحكم ، قام بإصلاح النظام التعليمي في الإمبراطورية وبفصل القضاء عن الجناح التنفيذي ، وأصلح نظام الصحة العامة ، وألغى نظام الرق ، وأصدر براءة التسامح (١٧٨٢) التي حددت حقوق الجماعات غير الكاثوليكية في الإمبراطورية . وقد اصطدم بالكنيسة الكاثوليكية إذ أنه أسس كليات تابعة للدولة لتخريج القساوسة ، وقلّص سلطة الأساقفة ، وحد من علاقة الكنيسة بالبابا . بل قام جوزيف الثاني بحل ٧٠٠ دير لا تعمل في وظائف نافعة مثل التدريس أو التمريض ، وشطب حوالي ٣٦ ألفاً من قوائم الرهبان وأعطاهم تعويضات كي يعودوا إلى مواطنهم الأصلية . وقد أدّت سرعة تنفيذ القرارات الخاصة بحل الأديرة إلى تدمير عدد كبير من الأعمال الفنية . وقد حاول البابا التدخل شخصياً للتخفيف من الأثر السلبي ، لكن دون جدوى . ويبدو أن حماس جوزيف الثاني الزائد لتغيير كل شيء قد جلب عليه عداء الكثيرين من سكان المناطق المحافظة . وأثناء حكمه ، تم تقسيم بولندا ، وضمت النمسا أجزاء منها ، وضمنها جاليشيا .

وقد وجّه جوزيف الثاني اهتمامه للمسألة اليهودية ، في محاولته تحديث إمبراطوريته . فحاول أن يجعل أعضاء الجماعات اليهودية أكثر نفعاً للدولة ، تماماً كما فعل مع الكنيسة الكاثوليكية والأديرة ، فأصدر قوانين تحظر على أعضاء الجماعات اليهودية بيع الخمور أو جمع الضرائب أو إدارة الفنادق ، وفرض عليهم أن يتسموا بأسماء ألمانية تُختار من قائمة أُعدت خصيصاً لهذا الغرض ، وذلك حتى يتسنى دمجهم في المجتمع . كما منع استخدام العبرية أو اليديشية في المعاملات التجارية أو الوثائق الرسمية ، وألغى المحاكم الحاخامية والزي اليهودي الخاص . ولإبقاء عدد اليهود قليلاً كما هو ، لم يُلغ جوزيف الثاني القوانين التي كانت ترمي إلى الحد من حجم العائلات اليهودية .

وقد أصدر في عام ١٧٨٢ براءة التسامح التي أكدت الحقوق القائمة لأعضاء الأقليات غير الكاثوليكية وأضافت لها حقوقاً جديدة . وبالنسبة لأعضاء الجماعة اليهودية ، أعطت البراءة اليهود الحق في حرية التنقل والسكنى في أي مكان واختيار أية مهنة أو وظيفة . وظلت قوانين وتشريعات جوزيف الثاني أساس التعامل مع أعضاء الجماعات اليهودية في الإمبراطورية النمساوية المجرية حتى نشوب ثورة ١٨٤٨ .

وقد قوبلت إصلاحات جوزيف الثاني بالترحاب من بعض زعماء الاستنارة مثل فيسيلي . أما مندلسون ، فقد عبَّر عن شكوكه نحوها ، كما أن المتدينين وصفوها بأنها كارثة . ومهما كانت استجابة أعضاء الجماعة اليهودية ، فإن هذه القوانين ، بما في ذلك براءة التسامح ، قد أتاحت الفرصة أمام كل الأقليات غير الكاثوليكية ليُحقّقوا حراكاً اجتماعياً كبيراً وليندمجوا في المجتمع .

براءة التسامح

Toleranz Patent

«براءة التسامح» فرمان أصدره جوزيف الثاني في عام ١٧٨٢ وطُبِّق في بادئ الأمر على فيينا والنمسا ثم طُبِّق على سائر مقاطعات الإمبراطورية النمساوية المجرية . وهي واحدة من سلسلة البراءات التي مُنحت للأقليات غير الكاثوليكية ، ومن بينها اليهود ، تتضمن حقوقهم القائمة وتضيف لها حقوقاً جديدة وتحدد واجباتهم . (انظر : «جوزيف الثاني» ـ «النمسا» ـ «جاليشيا») .

التحديث المتعثر

Setbacks in Modernization

«التحديث المتعثر» مصطلح نستخدمه لنشير إلى تلك الفترة من تاريخ روسيا ، السابقة على الحرب العالمية الأولى والثورة البلشفية ، ومن تاريخ معظم بلاد شرق أوربا (بولندا ورومانيا والمجر ، وغيرها) في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية وانضمام هذه البلاد إلى المعسكر الاشتراكي ، وهما فترتان لم تتمكن فيهما النظم الحاكمة من إنجاز عملية التحديث . ونحن نذهب إلى أن السبب الأساسي لتعثُّر التحديث في هذه الدول هو عدم وجود مشروع استعماري لديها أساساً ، أو أن مشروعها الاستعماري لم يكن ناجحاً ، أو كان باهظ التكاليف لأنه كان بعد في مراحله الأولى (ويُقال إن تكاليف ضم وإدارة المستعمرات التابعة للإمبراطورية القيصرية الروسية كانت تفوق كثيراً عائدها ، ولذا كان هناك كثير من المفكرين الروس ذوي الاتجاه السوفيتي والعنصري والرجعي ممن يعادون التوسع الإمبريالي الروسي) .

وقد أثر تعثُّر التحديث في هذه البلاد في عمليات إعتاق اليهود ومحاولة اندماج أعضاء الجماعات اليهودية إذ أن تعثُّر التحديث أدّى إلى ظهور رؤى شمولية واستبدادية تستبعد الأقليات وتحاول منعهم من الاندماج ومن المشاركة في السلطة . كما أن تعثُّر التحديث ، على المستوى البنيوي ، أدّى إلى بطء النمو الاقتصادي ، وهذا ما كان يعني عدم وجود فرص للحراك الاجتماعي أمام أعضاء الأقلية والأغلبية . ولكن النظم الاشتراكية نجحت حينذاك في استئناف التحديث وبالتالي في إعتاق اليهود ومنحهم حقوقهم المدنية

والسياسية الكاملة . وعلى أية حال ، فإن الصهاينة لا يتحدثون عن تعثُّر التحديث وإنما عن فشله ، وبالتالي عن استحالة اندماج اليهود ، مع أن التعثُّر أمر مؤقت يقف بين النجاح والفشل ، بينما الفشل أمر نهائي مطلق يستطيع المرء أن يؤسس بناءً عليه أحكاماً نهائية ذات طابع اختزالي .

كما نستخدم المصطلح للإشارة إلى ما حدث بعد الحرب العالمية الأولى حين جُرِّدت ألمانيا من مستعمراتها بعد إبرام اتفاقية فرساي عام ١٩١٩ ، فتعثرت عملية نموها وتحديثها ، ولم يُستأنف التحديث إلا على الطريقة الشمولية النازية .

٥
الاستنارة اليهودية

الاستنارة اليهودية (الهسكلاه) ـ الهسكلاه ـ التنوير اليهودي : تاريخ ـ التنوير اليهودي : فكر اليهودي ـ دعاة التنوير اليهودي (المسكليم) ـ المسكليم ـ فيسيلي ـ مندلسون ـ إيتزيج ـ هومبرج ـ بنديفيد ـ لفنسون ـ رايسر ـ جمعية تنمية الثقافة بين يهود روسيا ـ صالونات النساء الألمانيات اليهوديات ـ شليجل ـ فارنهاجن ـ علم اليهودية ـ لوتساتو ـ ستاينشنايدر ـ ستاينهايم

الاستنارة اليهودية (الهسكلاه)

Haskalah

يُستخدَم في الكتابات العربية مصطلح «الاستنارة اليهودية» للإشارة للحركة التي انتشرت بين أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا في منتصف القرن الثامن عشر (في ألمانيا وغيرها من الدول) . ولكننا نؤثر استخدام مصطلح «التنوير اليهودي» باعتبار أن هذه الحركة قد أتت بمثل وقيم من خارج الموروث الديني والفكري اليهودي ، وباعتبار أن هذه المثل والقيم فُرضت على أعضاء الجماعات اليهودية إما من خلال الدولة أو من خلال طليعة ثقافية يهودية تشربت أفكار حركة الاستنارة الغربية ثم حاولت تنوير اليهود . وكان أعضاء الجماعات اليهودية يتلقون مُثُل الاستنارة بشكل متفاوت ؛ فمنهم من تبناها بحماس وطبقها ، ومنهم من خضع لها وسايرها ، وأخيراً هناك من تصدى لها وقاومها .

الهسكلاه

Haskalah

«هسكلاه» كلمة عبرية مشتقة من الجذر العبري «سيخيل» ، ومعناها «عقل» أو «ذكاء» ثم اشتُقت منها كلمة «سيكّيل» بمعنى «نوَّر» ثم استُخدمت الكلمة بمعنى «استنارة» ، والاسم منها «مسكيل» وجمعه «مسكليم» .

وفي هذه الموسوعة ، نستخدم مصطلح «الاستنارة» للإشارة إلى الحركة المعروفة بهذا الاسم في الحضارة الغربية . ونستخدم كلمة «تنوير» للإشارة إلى أثر هذه الحركة في بعض المفكرين الغربيين اليهود وفي أعضاء الجماعات اليهودية . كما تُستخدَم الكلمة للإشارة للمحاولات التي بذلها بعض المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية لتطبيق فكر ومُثُل عصر الاستنارة على أعضاء الجماعات اليهودية .

التنوير اليهودي : تاريخ

Haskalah: History

كلمة «هسكلاه» العبرية تعني «التنوير» ، ويُعبَّر عنها أيضاً في الأدبيات العربية بكلمة «الاستنارة» . وقد ظهر المصطلح عام ١٨٣٢ للإشارة إلى حركة في الآداب المكتوبة بالعبرية حاول دعاتها أن يبتعدوا عن الأشكال الأدبية التقليدية المرتبطة إلى حدٍّ كبير بالدين وأن يستعيروا أشكال الأدب العلماني الغربي . ولكن التنوير لم يكن مجرد حركة أدبية وإنما كان أيضاً رؤية متكاملة تسميها «العقلانية المادية» . وتُستخدَم الكلمة بالمعنى العام للإشارة إلى الحركة الفكرية الاجتماعية التي ظهرت بين يهود غرب أوربا (في ألمانيا ووسطها) ثم انتشرت منها إلى شرقها . وقد بدأت حركة التنوير في صورة تيار أساسي بين اليهود منذ منتصف القرن الثامن عشر واستمرت حتى عام ١٨٨٠ . ورغم انحسارها كحركة فكرية واعية ، إلا أن مقولاتها ظلت سائدة بين أعضاء الجماعات اليهودية بشكل ظاهر أو كامن حتى تم اندماج أعضاء الجماعات اليهودية واستيعابهم في المجتمع الغربي العلماني .

وتنطلق حركة التنوير اليهودي من الأفكار الأساسية في حركة الاستنارة الغربية مثل الإيمان بالعقل باعتباره مصدراً أساسياً وربما وحيداً للمعرفة إلى ثقة كاملة بالعلم وبحتمية التعدد ، وبنسبية المعرفة والقيم ، وبإمكانية إصلاح الإنسان عن طريق تغيير بيئته وخلق المواطن الذي يدين بالولاء للدولة . كما تدور حركة التنوير اليهودية في إطار الرؤية الآلية للكون والإيمان بالإنسان الطبيعي أو الأممي ، كما تقع في كل تناقضات حركة الاستنارة الغربية مثل التناقض بين النزعة العقلية المجردة التي تتجه نحو العام والنزعة الحسية التجريبية التي تتجه نحو الخاص ، وهو تناقض يضرب بجذوره في الرؤية العلمية للكون التي تبدأ برصد الأشياء المادية المحسوسة والملموسة وتنتهي في عالم القانون العام الرياضي المجرد . ولذا نجد أن الفكر

العقلاني المادي يبدأ بالتعامل مع الملموسات والمحسوسات داخل حدودها ، ولكنه ينتهي بأن ينظر لها باعتبارها ظواهر مادية عامة مجردة خاضعة لقانون مادي عام مجرد ، لا تتمتع بأية خصوصية أو قداسة . ولذا فالواقع الذي يتجه العقل المادي لا قسمات له ولا حدود . وكرد فعل لذلك ، ظهر الفكر المعادي للاستنارة (الإيمان بالطبيعة واللاعقل والقوة والأرض والحيوية) ليستعيد قدراً من القداسة للعالم ولكنها قداسة مصدرها المادة ، فهي كامنة فيها لا تتجاوزها (ولذا فهي حركة «لا عقلانية مادية») . طالب دعاة التنوير (والعقلانية المادية) بأن يُمنَح اليهود حقوقهم السياسية والمدنية (أي إعتاقهم) ، وأن تتاح لهم الفرص الاقتصادية ، وأن يتخلص أعضاء الجماعات اليهودية من أية خصوصية تتسبب في عزلتهم عن أعضاء المجتمع ، وأن يندمجوا في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها ، وأن يكون ولاؤهم الأول والأخير للبلاد التي ينتمون إليها لا لقوميتهم الدينية التي لا تستند إلى سند عقلي أو موضوعي . وكان دعاة التنوير اليهودي يرون أن هذا ممكن إذا اكتسب اليهود مقومات الحضارة الغربية العلمانية ، وإذا ما قاموا بفصل الدين اليهودي عما يُسمَّى «القومية اليهودية» حتى يتلاءموا مع الدولة العلمانية القومية في أوربا ، أي إذا قاموا بتحديث اليهود واليهودية ، وتحولوا من كونهم جماعة وظيفية هامشية ليصبحوا جزءاً من البناء الطبقي والثقافي للمجتمع .

وقد ظهر من بين صفوف يهود البلاط من المارانو والإشكناز شخصيات تولت قيادة الجماعة اليهودية ، وأصبح لها مكانة تفوق كثيراً مكانة الحاخامات . ولم يكن يهود البلاط ، على عكس التاجر والمرابي اليهودي القديم ، لا في مركز المجتمع على وجه الحصر ، ولا في مسامه أو على هامشه ، بل كانوا على مقربة من أعضاء الطبقة الحاكمة يتعاملون معهم ويزودونهم بالأموال ويشترون لهم التحف والسلع الترفيهية اللازمة لمظاهر أبهة الملكيات والإمارات المطلقة . وكان هذا يتطلب معرفة وثيقة لا بالاحتياجات الاقتصادية للطبقة وحسب وإنما بأسلوب حياتها أيضاً ، ذلك الأسلوب الذي بدأ يهود البلاط يستوعبونه ويتأثرون به . ولكن يهود البلاط كانوا يقفون على قمة هرم مالي تجاري يهودي يضم طبقات اليهود المختلفة من كبار التجار إلى التجار البائعين والمتسولين . وكان هذا الهرم عابراً للقارات متعدد الجنسيات ، يمتد بطول أوربا وعرضها وتصل أطرافه إلى الدولة العثمانية والعالم الجديد . وكان على يهودي البلاط ، رَغمَ عالميته ، أن يظل يهودياً حتى يتمتع بشبكة الاتصالات هذه ، وحتى يظل يلعب دوره كعضو في جماعة وظيفية وسيطة . ولهذا ، كان يهود البلاط يعيشون بين العالمين المسيحي واليهودي ، يتحركون بسهولة داخل الحضارة الغربية التي كانوا يعرفون لغتها ، كما كانوا مُلمين بالفلسفة والعلوم والاقتصاد ، ومُلمين في الوقت نفسه بالتكوين الثقافي والديني المتميز لأعضاء الجماعات اليهودية . ومن هنا ، فإن القيادات الجديدة للجماعات اليهودية لم تكن يهودية ولا دينية خالصة .

ومن أهم العناصر التي ساهمت في فك قبضة الأفكار الدينية التقليدية يهود المارانو الذين كان يُشار إلى قطاعات منهم بأنهم «السفارد» أو «اليهود البرتغاليون» أو «المسيحيون الجدد» . وقد أسس المارانو مراكز اقتصادية متميِّزة في أوربا ، مثل : بوردو وبايون وأمستردام وهامبورج ولندن . وحسب بعض النظريات ، كان المارانو مسيحيين في الظاهر يهوداً في الباطن . ولكنهم ، حسب بعض النظريات الأخرى ، كانوا مسيحيين ظاهراً وباطناً ، أي جزءاً عضوياً من التشكيل الحضاري الغربي . ولكنهم ، مع هذا ، ولأسباب مختلفة ، تهودوا واندمجوا في الجماعة اليهودية بعد خروجهم من شبه جزيرة أيبريا . ولذا ، فقد كانوا حَمَلَة الحضارة الغربية داخل الجماعة اليهودية ، عن وعي أو عن غير وعي ، ينشرون قيمها بينهم . كما أن بعضهم ممن كان يبطن اليهودية ، يحمل في وجدانه صورة مثالية لليهودية ارتطمت بالواقع كما حدث لأورييل داكوستا وإسبينوزا ، وهو ما جعلهم عناصر ثورية داخل الجماعة اليهودية تبشر بالعقل (المادي) وبالقيم المجردة . وإلى جانب كل هذا ، كانوا ، نتيجة التعددية التي مارسوها ، من حملة لواء الشك الديني . وقد تزامن خروج المارانو مع تعمُّق أزمة اليهودية الحاخامية إذ كانوا عنصر هدم أساسياً لها ، فهم الذين ساندوا شبتاي تسفي ، ومن بين صفوفهم خرج إسبينوزا .

وقد بدأ المارنو في إشاعة مُثُل الحضارة الغربية بين الجماعات اليهودية ، كما ساهم يهود البلاط (القيادة الحقيقية للجماعات ورمز النجاح الكبير والقدوة التي تُحتذَى) في ترويج أسلوب الحياة الغربي من خلال أنفسهم ومن خلال أتباعهم والمحيطين بهم الذين تشبهوا بهم . وقد كان المارانو ويهود البلاط ، كما أسلفنا ، ذوي خبرة بالعالم المسيحي الذي بدأ يتعلمن ، وبالعالم اليهودي الذي كان متحجراً . وفرضت عليهم خبرتهم هذه عملية المقارنة بين العالمين ، وبالتالي طَرْح التساؤلات بشأن الموروث الثقافي الديني اليهودي . ولعل الاندماج النسبي لهذا العدد الكبير من اليهود ، ودخولهم عالم الحضارة الغربية الجديدة والاقتداء به ، جعل كثيراً من المصطلحات الدينية اليهودية (مثل النفي والشعب المختار) تفقد كثيراً من مدلولاتها

بالنسبة لهم . ومعنى هذا أن يهود المارانو لعبوا دوراً مماثلاً للدور الذي يلعبه بعض مثقفي العالم الثالث الذين يذهبون إلى الغرب لتلقِّي العلم أو البحث عن الرزق ، لكن بعضهم يعود إلى بلاده جسدياً وحسب إذ يكتشفون أن من العسير عليهم العودة الروحية الكاملة إلى أوطانهم بعد رحلة الذهاب . ولذا ، فإنهم حينما يعودون يحملون رايات التغريب ويكونون بمنزلة معاول هدم في موروثهم الحضاري .

وكان مهد حركة التنوير هو البلاد التي كانت تضم جماعات يهودية صغيرة ذات صبغة غربية مثل يهود هولندا وإيطاليا . وقد حقق أعضاء هذه الجماعات معدلات عالية من الاندماج نظراً لصغر حجمها ونظراً لوجود قيادة من المارانو . كما أن كثيراً من أعضاء هذه الجماعات قد تلقوا تعليماً علمانياً وحققوا نجاحاً ملحوظاً في مهن مثل الطب . ويبدو أن فشل حركة شبتاي تسفي قد خلق ميلاً عاماً بين الجماعات اليهودية نحو رفض النزعة المشيحانية ككل ، ورغبةً في الاندماج في المجتمعات التي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية بين ظهرانيها . كما أن ظهور حركة مشيحانية ، مثل الحركة الفرانكية، كان يعني أن اليهودية قد دخلت مرحلة أزمتها الأخيرة ، فهذه الحركة كانت حركة عدمية تماماً تُعبِّر عن رغبة اليهود في التخلص من الشريعة .

ولكن العنصر الأساسي والحاسم ، الذي أدَّى إلى انتشار قيم ومُثُل التنوير بين اليهود ، هو التحولات التي كان المجتمع الغربي يخوضها : تزايُد معدلات العلمنة ، وسيادة القيم النفعية التي أتاحت الفرص أمام أعضاء الجماعات للتحرك من الهامش الثقافي والاقتصادي والوظيفي للمجتمع نحو مركزه . وهي تحولات غيَّرت أسلوب حياتهم ، كما غيَّرت البناء الوظيفي والمهني لأعداد كبيرة منهم .

وقد بدأت حركة التنوير ، بالمعنى المحدَّد ، في برلين . فالمجتمع المركنتالي في ألمانيا تحت حكم فريدريك الثاني الأعظم (١٧٤٠ ـ ١٧٨٦) خلق مناخاً مواتياً شجع اليهود على الاستيطان في بروسيا والاشتغال بالتجارة ، ومنح بعض قطاعاتهم حقوقهم كاملة ، فنشأت طبقة رأسمالية تجارية وجدت أن من مصلحتها الاندماج في المجتمع وأصبحت بمثابة القدوة أو النموذج لبقية اليهود . وحملت هذه الطبقة مُثُل التنوير التي طرحها المجتمع الغربي . ويُعَدُّ موسى مندلسون ، الذي كان يعمل محاسباً وتاجراً كما كان متزوجاً من حفيدة أحد يهود البلاط ، أهم مفكري حركة التنوير . أصدر عام ١٧٥٠ مجلة أسبوعية تُسمَّى **كوهيليت موسار** (أي الواعظ الأخلاقي) صدرت منها ثلاثة أعداد وحسب ، وهي المجلة التي تُعَدُّ أول منبر للتعبير عن أفكار حركة التنوير . ومع هذا ، يرى بعض المؤرخين أن تاريخ نشأة حركة التنوير هو عام ١٧٨٣ ، فقد أصدر جوزيف الثاني براءة التسامح عام ١٧٨٢ ، وفي العام التالي نشر مندلسون ترجمته الألمانية لأسفار موسى الخمسة بحروف عبرية مع تعليق ذي طابع عقلاني . وقد ساهم معه في هذه الترجمة والتعليق رابطة أصدقاء العبرية التي أصدرت في الفترة ١٧٨٣ ـ ١٨١١ فصلية عبرية تُسمَّى **هاميسائيف** (أي الحاصد أو الجامع) كان محتواها تافهاً ومملاً ، واعتمدت أساساً على الترجمات من الألمانية، إلا أن أثرها كان عميقاً للغاية ، وبخاصة خارج ألمانيا . وقد رفض كُتَّاب هذه المجلة عبرية الحاخامات ، وحاولوا العودة إلى الكتاب المقدَّس بأسلوبه الكلاسيكي ، وزخرفوا أسلوبهم بكلمات أنيقة مصطنعة كانوا يعدونها دليلاً على الذوق الأدبي الرفيع . نشرت المجلة قصائد في مدح الحكومة والطبيعة ، وقصصاً وعظية ، وشروحاً للكتاب المقدَّس ، ودراسات في اللغويات العبرية ، ومقالات في تواريخ الجماعات اليهودية . وكان معظم المؤلفين محافظين في آرائهم السياسية . وقد حققت مُثُل التنوير نجاحاً ساحقاً في ألمانيا حتى أنها أسقطت الشكل العبراني للحركة كما أنهم رفضوا اليديشية باعتبارها ألمانية فاسدة ، واختار يهود ألمانيا الاندماج الثقافي الكامل في حضارة بلادهم . ولم تستمر حركة التنوير ذات الشكل العبراني إلا في برسلاو حتى عام ١٨٣٠ . ومن أهم دعاة الاستنارة في ألمانيا ، نفتالي هيرتز فيسيلي وجبريل رايسر وبنديفيد لازاروس .

انتشرت مُثُل التنوير ، ابتداءً من عام ١٨٢٠ ، في الإمبراطورية النمساوية (بوهيميا وشمال إيطاليا وجاليشيا) . وارتبطت الحركة هناك بالألمانية منذ البداية ، إذ كان مرسوم التسامح الذي أصدره جوزيف الثاني يمنح اليهود الحقوق السياسية بمقدار ما يحققونه من اندماج ثقافي واقتصادي . وكان نفتالي فيسيلي من قيادة حركة التنوير هناك ، وبين ١٨٢١ ـ ١٨٣٢ أصدر دعاة التنوير في فيينا مجلة سنوية تُسمَّى **بيكوري هاعيتيم** (أي بواكير ثمار هذه الأزمنة) نشرت دراسات لغوية وتاريخية وسيراً انطلاقاً من مبادئ علم اليهودية ، كما نشرت كتابات تسخر من الحياة التقليدية لأعضاء الجماعات اليهودية (خصوصاً الحسيديين منهم) ، وكذلك دراسات تاريخية .

ومن الجوانب المهمة لحركة التنوير التي تستحق الإشارة دور المرأة اليهودية في هذه العملية . ويُعَدُّ هذا تحولاً عميقاً وربما ثورياً في مجرى تواريخ الجماعات اليهودية ، فالشريعة اليهودية لا تطالب المرأة بالذهاب إلى المعبد اليهودي أو الصلاة . ولم يكن النساء

يتعلمن اللغة العبرية ، وإن كن يتعلمن الأبجدية العبرية لتلاوة بعض الأدعية التي لم يكنَّ يفهمنها . ونظراً لجهل النساء بالعبرية ، كنَّ يقرأن أدباً مكتوباً باليديشية ذا طابع ديني ترفيهي وأحياناً ذا طابع دنيوي محض ، أي أن معدلات العلمنة كانت أعلى بين النساء منها بين الرجال . ولكن ، بعد التحول عن اليديشية وتأكيد أهمية الألمانية ، بدأت النساء اليهوديات يقرأن الآداب الألمانية بدرجة أعلى من الرجال . وإذا أضفنا إلى هذا رغبة بنات الطبقات الثرية بين اليهود في الاندماج بالمجتمع الألماني وفي ممارسة حياتهن كاملة ، لأمكننا فهم طبيعة نشاطهن الثقافي الذي أخذ شكل الصالون الأدبي . ومن أهم المثقفات الألمانيات اليهوديات اللائي لعبن دوراً أساسياً في ظاهرة الصالون الأدبي راحيل فارنهاجن .

وانتقلت حركة التنوير ، في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر ، من ألمانيا وجاليشيا إلى روسيا وأصبح مركزها هناك في منتصف الأربعينيات ، وبخاصة في ليتوانيا ، حيث وُضعت أسس الأدب الحديث المكتوب بالعبرية ونُشرت أول رواية عبرية عام ١٨٥٤ كما ظهرت عدة مجلات أسبوعية . ويُعَدُّ إسحق دوف لفنسون أهم دعاة الاستنارة في روسيا (ويُطلَق عليه «مندلسون روسيا») .

ومن أشهر الجمعيات المنادية بالتنوير جمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا التي أسَّست عام ١٨٦٣ عدة مدارس لتعليم الحرف وغيرها من الفنون الدنيوية . وبدأ لفيف من الكاتبين بالعبرية في التحول عن الأسلوب المتأنق الذي تبناه دعاة التنوير الأوائل واتجهوا نحو النقد الاجتماعي .

ومن الملحوظ أن حركة التنوير اليهودية في روسيا لم تستبعد اليديشية كأداة للتعبير ، على عكس حركات التنوير في ألمانيا والنمسا . ولكن إلى جانب الدعوة لليديشية ، كان هناك فريق يدعو إلى الاستجابة لحركة الحكومة الروسية لترويس رعاياها ، أي صبغهم بالصبغة الروسية .

وتميل الكتابات التي تتناول ظاهرة التنوير إلى تقسيمها تقسيماً جغرافياً كما فعلنا . ويقسمها البعض الآخر تقسيماً لغوياً : الحركة الألمانية أو الروسية أو اليديشية أو البولندية ، وهكذا . وثمة تقسيم ثالث على أساس الأجيال ، فيقال : الجيل الأول من دعاة التنوير (مندلسون وأتباعه) ، والجيل الثاني (ويضم تلاميذ مندلسون ومفكريه مثل جايجر وزونز وجرايتز) . ولكننا نلاحظ أن هذا التقسيمَ الأخير يتداخل مع التقسيم الجغرافي .

وقد أصبحت حركة التنوير قوة فكرية وسياسية واجتماعية ذات بال في ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية ، وبشكل أقل في روسيا حيث هبت على حياة اليهود الثقافية رياح معظم الحركات الفكرية العلمانية الغربية ، مثل : الرومانسية والمثالية الفلسفية والوضعية والاشتراكية والداروينية والعنصرية . وقد أصبحت كلها ، فيما بعد ، ضمن مكونات الفكرة الصهيونية ، وأصبح دعاة التنوير شخصيات أساسية في الجماعة اليهودية يتحدثون باسمها إلى العالم غير اليهودي .

ولقد تزايد التأثير العميق لحركة التنوير على يهود العالم الغربي كافة إلى أن سادت مُثُلها وتمت علمنتهم وتحديثهم ، فأصبحوا إما ملحدين أو لاأدريين أو مؤمنين بصياغات مخففة من اليهودية كاليهودية الإصلاحية . ولكن يُلاحَظ أن أعضاء الجماعات اليهودية في غرب أوربا (فرنسا وإنجلترا وهولندا) لم يلعبوا دوراً كبيراً في حركة التنوير ، ذلك لأن المسألة لم تكن تعنيهم كثيراً بسبب تحقيقهم معدلات عالية من الاندماج وحصولهم على حقوقهم منذ بداية استقرارهم في هذه البلاد . وعلى النقيض من هذا ، يقف يهود شرق أوربا الذين لم تضرب حركة التنوير بجذور قوية بينهم . وبين الفريقين كان يقف يهود وسط أوربا (ألمانيا والنمسا وغيرهما) الذين كانوا يمثلون العصب الحقيقي لحركة التنوير ، فكان منهم موسى مندلسون ، وظهرت بينهم اليهودية الإصلاحية وكذلك علم اليهودية . كما يُلاحَظ أن الفكرة الصهيونية (فيما بعد) ظهرت أول الأمر بينهم ، فمنهم تيودور هرتزل وماكس نوردو . وكانت لغة المؤتمرات الصهيونية الأولى هي الألمانية . لكن البعد الألماني الواضح لحركة التنوير لا ينفي أنه كانت توجد مؤثرات فكرية فرنسية على المفكرين ، ذلك لأن الفلسفة العقلانية وصلت إلى قمة ازدهارها في فرنسا .

ويمكننا أن نميِّز ، من منظور مدى انتشارها ونجاحها وإخفاقها ، بين نمطين أساسيين في حركة التنوير . فهناك نمط غربي في ألمانيا والنمسا وجاليشيا حيث حققت مُثُل التنوير نجاحاً ملحوظاً ، ونمط شرقي في روسيا (بولندا أساساً) حيث لم تنجح هذه المُثُل كما كان مقدراً لها . وكلمة «غربي» هنا هي الكلمة التي أطلقها يهود شرق أوربا (الأوست يودين) أو يهود اليديشية على يهود ألمانيا والنمسا ووسط أوربا . وقد أدَّى نجاح مُثُل التنوير بين يهود الغرب وإخفاقها النسبي في الشرق إلى انقسام العالم الغربي ، فكان يهود الغرب المندمجون يشعرون بالخوف من يهود اليديشية وأحياناً يشعرون تجاههم بالاحتقار ، في حين كان يهود الشرق يشعرون بأن يهود الغرب فقدوا هويتهم وأنهم يتشبهون بالأغيار بشكل يبعث على

الضيق وأحياناً الاشمئزاز . وهو انقسام انعكس داخل الحركة الصهيونية فيما بعد وتبدَّى في انقسامها إلى صهيونية استيطانية (في شرق أوربا) وصهيونية توطينية (في وسطها وغربها) . ويعود الاختلاف بين النمطين إلى اختلافات في المحيطين اللذين وُجد فيهما أعضاء كل جماعة . ويُلاحَظ أن عملية التحديث حققت قدراً من النجاح في بلاد الغرب ، وخلقت فرصاً للحراك الاجتماعي أمام أعضاء الجماعات اليهودية . أما في شرق أوربا ، فقد تأخر التحديث ثم تعثَّر بل توقَّف بعض الوقت ، وهو ما أغلق أبواب الحراك الاجتماعي أمامهم .

ولذا ، فعلى حين كانت توجد شرائح اجتماعية كبيرة في الغرب تطمح إلى الاندماج في المجتمع غير اليهودي لم توجد مثل هذه الشرائح في الشرق وظل دعاة التنوير قلة قليلة . ومن هنا نجد أن دعاة التنوير في الغرب كانت لديهم طموحات الانتماء إلى النخبة غير اليهودية وهي طموحات لم تصل في الشرق إلى الدرجة نفسها من القوة . وكان اليهود في ألمانيا يمتلكون الخبرات والأموال التي تؤهلهم للانخراط في المجتمع الجديد الذي كان مستعداً لأن يستفيد منهم . أما في روسيا ، فقد ارتبط أعضاء الجماعة هناك بحرف ، مثل التجارة البدائية والربا والخمور ، أو بوظائف هامشية لم تَعُد مطلوبة . ولذا ، فقدت حركة التنوير في الغرب قشرتها اليهودية ، في حين تحولت هذه القشرة إلى محارة في الشرق . وأدَّى هذا الوضع إلى استقطاب داخل الجماعة اليهودية في الشرق ، فكان دعاة التنوير عادةً من الأثرياء أو البورجوازيين أو المرتبطين بهم حيث كان بوسعهم أن يستفيدوا اقتصادياً من عملية الدمج والتغريب ، وهذا مقابل الجماهير اليهودية البورجوازية الصغيرة التي كان الاندماج يعني بالنسبة إليهم الهبوط في السلم الاقتصادي إلى مرتبة العمال . وتتميَّز الجماعات اليهودية في الغرب بصغر عددها ، وهو ما سهَّل عملية دمج أعضائها . أما في شرق أوربا ، فكانت الكتلة البشرية اليهودية ضخمة . ومما زاد الطين بلة الانفجار السكاني الذي حدث في صفوفها في القرن التاسع عشر ، و يمكن القول بأنه كانت هناك جماهير يهودية في الشرق ولم تكن توجد جماهير في الغرب . وساعد ذلك أيضاً على ألمنة يهود ألمانيا ، إذ أن الكتابة العبرية كانت تعني كتابة بلا جماهير ، بينما نجد أنه برغم صغر حجم قراء العبرية في الشرق كان هناك أعداد لا بأس بها من طلبة المدارس التلمودية العليا (اليشيفا) الذين يعرفون العبرية . ومما ساهم في عدم انتشار مُثُل التنوير في روسيا وبولندا على عكس ألمانيا أن المحيط الثقافي الذي أحاط بيهود ألمانيا (بلد بيتهوفن وهايني) كان متقدماً مصقولاً وأغرى كثيراً من اليهود بالانضمام إليه . أما المستوى الحضاري المحيط بيهود الشرق ، بجوه الإقطاعي الخانق وحكوماته الأوتوقراطية وأقنانه المتخلفين ، فلم يكن فيه ما يغري بالانتماء أو الاندماج . ولذا ، لم تفقد حركة التنوير في شرق أوربا شكلها العبري واليديشي .

وإذا كان الوسط الفلاحي المحيط بيهود الشرق متخلفاً ، فإن يهود الشرق أنفسهم كانوا متدنين حضارياً وملتصقين تماماً بطرقهم التقليدية من لغة يديشية إلى زي خاص . وجعل ذلك من التكيف مع الوضع الحضاري الجديد ومع مُثُل التنوير أمراً عسيراً .

وثمة أسباب أخرى أدَّت إلى إضعاف انتشار مُثُل التنوير في الشرق ، بل وفي الغرب أيضاً ، وإن كان أثرها في الشرق أكثر عمقاً منه في الغرب . وحركة الاستنارة كانت سطحية وساذجة في رؤيتها للإنسان ، فقد رفضت كل أنواع الخصوصية بكل مستوياتها وأصرت على أن يتحول الإنسان الفرد المتجذر في تراثه إلى مواطن عام لا جذور له . وكان التصور السائد أن عملية التخلص من الخصوصية مسألة يسيرة سهلة خاضعة لإرادة الفرد دون أي إدراك لمدى ارتباط الهوية بالمستويات العميقة للذات الإنسانية . وغني عن القول أن مثل هذه الرؤية منافية للحقائق النفسية ومنافية لواقع يهود اليديشية الذين كانوا يتمتعون بدرجة عالية من الخصوصية باعتبارهم أقلية قومية داخل روسيا القيصرية . وكان اليهودي يشعر أنه بتخليه الكامل وغير المشروط عن خصوصيته يمسخ نفسه ، الأمر الذي كان يُنفِّر كثيراً من أعضاء الجماعة من محاولة الاندماج هذه . أما أولئك الذين كانوا يقبلون فكر حركة الاستنارة ويحاولون التخلي عن الخصوصية ، فإن بعضهم كان يبالغ في التشبه بأعضاء الأغلبية واصطناع الأشكال الحضارية السائدة والابتعاد عن التراث اليهودي المحلي . وقد كانت هذه العملية تثير الشك والاشمئزاز في نفوس أعضاء الأغلبية وأعضاء الجماعة اليهودية الذين لم يندمجوا .

وظهرت سذاجة فكرة عصر الاستنارة في محاولة الحكومات المطلقة فرض الإصلاحات من أعلى، وكأنها شيء خارجي، عن طريق التشريعات القانونية، دون تغيير البنية الاقتصادية والسياسية للمجتمع . وكان الإعتاق يُعَدُّ منحة من القيصر، الأب الرحيم، لأبنائه اليهود الذين كان من واجبهم إثبات جدارتهم بهذه المنحة بأن يصبحوا مواطنين صالحين! وقد فُرضت الإصلاحات من خلال أجهزة حكومية متخلفة وبدائية . ويُلاحَظ أن الجهاز الحكومي في ألمانيا والنمسا كان أكثر حداثة وكفاءة منه في روسيا، كما أن النظام الحاكم في ألمانيا كان مدركاً لنفع أعضاء الجماعة والدور الذي يمكن أن يلعبوه في عملية

التحديث . هذا على عكس الطبقة الحاكمة في روسيا وبولندا، وبدرجة أقل في النمسا، التي لم تجد دوراً خاصاً لليهود .

وساعد على انتكاس حركة التنوير ، في نهاية الأمر ، ظهور القوميات الأوتوقراطية المتخلفة ذات المُثُل العضوية في روسيا وبولندا، ومن قبلهما في ألمانيا . وهي قوميات لم تتبن مُثُل الإخاء والتسامح شأنها في هذا شأن القومية الفرنسية ، وإنما تبنت رؤية ثنائية حادة تقسم الناس إلى الأنا والآخر . ومما ساعد على تعميق هذا الاتجاه ، ظهور الفكر الرومانسي المحافظ لما يُسمَّى الحركة المعادية للاستنارة ، والأفكار العنصرية المختلفة التي شاعت في أوربا في أواخر القرن التاسع عشر بوصفها جزءاً من الهجمة الإمبريالية على العالم . ثم أدَّى تعثُّر التحديث في شرق أوربا ، وتوقُّفه تقريباً عام ١٨٨١ ، إلى سحب الأرض من تحت أقدام دعاة التنوير . وتحوَّل كثير من دعاة حركة التنوير إلى دعاة للعقيدة الصهيونية بسبب الظروف المواتية .

وقد أشرنا إلى أن فكر حركة التنوير كان يحوي داخله منذ البداية تناقضاً أساسياً بين النزعة العقلانية التي تؤكد العام والمجرد وترفض الخصوصية ومن ثم تؤدي إلى الاندماج من جهة ، ومن جهة أخرى النزعة (غير العقلانية) الإمبريقية الحسية (الرومانسية) التي تؤكد الخاص ومن ثم تؤدي إلى العزلة . وانعكس هذا التناقض في فكر مندلسون ثم في علم اليهودية . ويجب تَذكُّر أن اليهودية المحافظة لم تخرج من التراث الديني التقليدي وإنما هي وليدة حركة التنوير ، وعلم اليهودية ، والرؤية النقدية والعلمية للتاريخ .

ومع هذا ، ورغم انحسار حركة التنوير بوصفها حركة فكرية واعية ، ظلت مقولاتها سائدة بين أعضاء الجماعات بشكل ظاهر وكامن ، كما أن بنية المجتمع الغربي ذاتها تغيَّرت بشكل أصبح معه التراجع عن مُثُل الاستنارة أمراً عسيراً وصعباً . فلم تَعُد هناك حاجة إلى جماعات وظيفية وسيطة ، وأصبحت المساواة بين جميع الأفراد حقيقة تكاد تكون من المسلمات التي تستند إليها النظم السياسية . وزادت معدلات العلمنة وعدم الاكتراث بالدين في المجتمع ككل بحيث لم يَعُد التمييز بين الأفراد يتم على أساس ديني . وحينما كان التمييز يتم على أساس عرْقي ، كما هو الحال في الولايات المتحدة ، فإن اليهود كانوا يُعتبَرون من الجنس الأبيض . ولذا ، يمكن القول بأنه ، برغم تراجع حركة التنوير بين اليهود وضَعْف حركة الاستنارة في العالم الغربي وتعثُّرها ، فإن مُثُلهما سادت في نهاية الأمر المجتمع الغربي وبين أعضاء الجماعات اليهودية .

التنويري اليهودي: فكر
Haskalah Thought

انطلق دعاة حركة التنوير اليهودية من المنطلقات نفسها التي انطلقت منها حركة الاستنارة الغربية بكل محاسنها ومساوئها وبكل تعميماتها وتناقضاتها (وأهم هذه التناقضات التناقض الحاد بين الاتجاه نحو العام والمجرد من جهة والاتجاه نحو الخاص والمحسوس من جهة أخرى ثم تصفية الثاني لحساب الأول) . ولكن ، حركة التنوير اليهودية كان لها طابعها الخاص وموضوعاتها المتميِّزة ، نظراً للخصوصية النسبية للجماعات اليهودية في المجتمع الغربي .

ومن الموضوعات الأساسية التي طرحها الفكر التنويري اليهودي مسألة الشخصية اليهودية وخصوصيتها المفرطة وطفيليتها . فقد رأى دعاة التنوير أنها شخصية جيتوية متمسكة بتراثها وهويتها بشكل يفرض عليها العزلة . وقد تبنَّى دعاة التنوير الصورة النمطية الاختزالية التي ترسمها أدبيات معاداة اليهود لليهودي (وهي الصورة التي تبناها الصهاينة فيما بعد) .

كما بيَّن دعاة التنوير ما تصوروه طفيلية اليهود وهامشيتهم ، وهي سمات مرتبطة بالوظائف التقليدية لليهود ومسألة التجارة والربا (أي دور الجماعات اليهودية كجماعة وظيفية) ، فطالب دعاة التنوير بضرورة تغيير ذلك حتى يمكن تحويل اليهود من عناصر هامشية منعزلة إلى عناصر منتجة مندمجة ، أي تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج بحيث يمكنهم التكيف مع الوضع الاقتصادي الجديد . كما طالبوا بضرورة تشجيع اليهود على الاشتغال بالزراعة والحرف اليدوية . ولم يكن للدعوة إلى تحديث وظائف اليهود وحرفهم ومهنهم مضمون اقتصادي وحسب وإنما كان لها مضمون ثقافي ونفسي عميق ، إذ كانت دعوة إلى أن يتحرك أعضاء الجماعة من مسام المجتمع كجماعة وظيفية وسيطة منعزلة لها ثقافتها الخاصة إلى نخاعه أو صلبه . فيصبحون مثل بقية أعضاء المجتمع ، يتحدثون بلغته ويرتدون أزياءه وينتمون إليه ويدينون له وحده بالولاء . ولذا ، كان من القضايا الأساسية التي طرحتها حركة التنوير إشكالية اللغة إذ كانت الجماعات اليهودية في شرق أوربا تتحدث اليديشية . ولذا ، شجع دعاة التنوير الاندماج اللغوي ، فنادوا بما سموه «النقاء اللغوي» . ذلك أن تنقية اللغة التي كان يتحدث بها اليهود كفيلة ، حسب تصوُّرهم ، برفع مستواهم الحضاري . ولذلك ، طالبوا بألا يستعمل اليهود اليديشية ، وأن يتعلموا بدلاً من ذلك اللغة الأم سواء كانت الروسية أو الألمانية أو البولندية . كما دعوا إلى إحياء اللغة العبرية باعتبارها لغة التراث اليهودي الأصلي . ومع هذا ، كان

هناك من دعاة التنوير في روسيا وبولندا من كتب أدبياته باليديشية وطالب بأن تصبح اليديشية اللغة القومية ليهود شرق أوربا .

وكانت قضية التربية القضية الأساسية بالنسبة إلى دعاة التنوير بسبب ما تصوروه من استغراق الجماعات اليهودية في التخلف والخصوصية . فقد كان ما تصوروه من الاعتقاد السائد بين أعضاء الجماعات اليهودية أن التلمود هو الكتاب الوحيد الجدير بالدراسة ، وأن الدراسة العلمية غير الدينية لابد أن تبقى ثانوية وتوظَّف في خدمة الدراسة الدينية . ونادى دعاة التنوير اليهودي بأن تكون المدارس التلمودية العليا (يشيفا) مدارس لإعداد الحاخامات وحدهم، وطالبوا اليهود بأن تتم العملية التعليمية خارج الإطار الديني وأن تشمل الجماهير كلها وليس الأرستقراطية الفكرية وحدها من الحاخامات وغيرهم . كما طالبوا إخوانهم في الدين بأن يرسلوا أولادهم إلى المدارس غير اليهودية حتى يتقنوا كل الفنون العلمانية ، مثل الهندسة والزراعة ، وشجعوا ممارسة الأعمال اليدوية ، كما دافعوا عن تعليم المرأة . وبالفعل ، بدأت المدارس اليهودية العلمانية تظهر ، لأول مرة في تاريخ الجماعات اليهودية الأوربية ، مع منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ، وافتُتحت أول مدرسة يهودية لتعليم المرأة في روسيا عام ١٨٣٦ . وكان دعاة التنوير يرون أن التعليم العلماني هو السبيل إلى تحديث اليهود ودمجهم وعلمنتهم.

ومن القضايا الأساسية التي طرحها دعاة حركة التنوير كذلك ، قضية ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» ، فظهر مؤرخون يهود عديدون مثل هاينريش جرايتز ونحمان كروكمال ، كما ظهر علم اليهودية الذي يُعَدُّ موريتز ستاينشنايدر وسولومون ستاينهايم من أهم أعلامه .

وقد حاول دعاة التنوير إعادة تنظيم الجماعة اليهودية من الداخل ، فطالبوا بإلغاء القهال وأشكال الإدارة الذاتية التقليدية ، وكانوا في هذا يستجيبون لدعوة الدولة المركزية إلى أن يدين المواطنون لها وحدها بالولاء . ولكن ، مع تغيير حياة اليهود الاجتماعية والاقتصادية ، أي بعد تحديثهم ، كان ضرورياً أن يتم تحديث الديانة نفسها حتى لا ينصرف عنها الشباب اليهودي الذي كان قد بدأ يتساءل عن مدى جدوى وجدية مصطلحات مثل «المنفى» أو «صهيون» أو «العودة» . وقد وجه دعاة التنوير سهام نقدهم إلى التراث القومي الديني اليهودي ، فهاجموا فكرة الماشيَّح وأسطورة العودة ، وحولوا فكرة جبل صهيون إلى مفهوم روحي أو إلى اسم المدينة الفاضلة التي لا وجود لها إلا بوصفها فكرة مثالية في قلب الإنسان . وأصبح الخلاص هو انتشار العقل والعدالة بين الشعوب غير اليهودية ، ولم يَعُد مرهوناً بالعودة إلى أرض الميعاد . وهاجم دعاة التنوير التراث اليهودي الشفوي أو الشريعة الشفوية وكُتبها الدينية مثل التلمود والشولحان عاروخ ، وأبقوا على التراث اليهودي المكتوب وحده . وذهبوا إلى أن من حقهم العودة إلى التراث الأصلي نفسه بدون التقيد باليهودية الحاخامية ، كما هاجموا الحركات والكتب الصوفية العديدة التي أفرزها التراث اليهودي ، مثل الحسيدية وكتب القبَّالاه . وحاولوا أن يُدخلوا نزعة عقلانية على اليهودية ، فأحيوا كتابات المفكر العربي (الإسلامي) المؤمن باليهودية موسى بن ميمون الذي كان يطالب منذ العصور الوسطى بإدخال التعليم غير الديني على الدراسات الدينية اليهودية . ويُعَدُّ المفكر الألماني موسى مندلسون ، الذي تأثر بأعمال موسى بن ميمون ، أباً للتنوير اليهودي . ولكن من الأهمية بمكان تبيان أن حركة الإصلاح الديني التي حققت نجاحاً فائقاً في ألمانيا وانتقلت منها إلى الولايات المتحدة ، حيث يشكل اليهود الإصلاحيون والمحافظون الأغلبية الساحقة ، فشلت تماماً في شرق أوربا . ولذا ، وبدلاً من حركة الإصلاح الديني ، نجد أن ما انتشر بين شباب اليهود هو النزعتان الإلحادية والثورية .

وقد زعزع هذا كيان السلطة الدينية التي كانت تتحكم في اليهود ، الأمر الذي جعل هذه السلطة تقاوم التيارات التنويرية وتحاول إفشالها . وهو ما كان يضطر دعاة التنوير إلى اللجوء أحياناً إلى السلطات الحكومية لتساعدهم في فرض القيم العصرية على اليهود . وقد نجح الحسيديون ، ثم الصهاينة في نهاية الأمر ، في السيطرة على الجماهير اليهودية .

ورغم فشل حركة التنوير اليهودي في إنجاز كل أهدافها ، فإنها تركت آثاراً عميقة في اليهودية . ولعل أهم هذه الآثار هو ظهور اليهودية الإصلاحية ودعاة الاندماج من الليبراليين والثوريين اليهود الذين طالبوا بحل مشاكل اليهود ، أي المسألة اليهودية ، عن طريق الثورة الديموقراطية البورجوازية أو الثورة الاجتماعية الاشتراكية . غير أن حركة التنوير مسئولة أيضاً بشكل ما عن ظهور الصهيونية . وقد هاجم دعاة التنوير فكرة انتظار الماشيَّح الذي سيأتي بالخلاص ، ونادوا بأن على اليهود الحصول على الخلاص بأنفسهم . وقد أزالت هذه الدعوة الحاجز الوجداني الذي كان يقف بين اليهود (المتدينين وغير المتدينين) والصهيونية ، إذ أصبحت العودة إلى فلسطين ممكنة دون انتظار مقدم الماشيَّح . كما هاجم دعاة التنوير مفاهيم أخرى ، مثل العودة والشعب المقدَّس ، بحيث أسقطوا البعد الديني المجازي، وكان هذا تمهيداً لتحويلها إلى مفاهيم ذات طابع دنيوي وضعي حرفي فتحولَّت صهيون إلى موقع للاستيطان وتحوَّل الشعب المقدَّس

إلى شعب بالمعنى العرْقي أو الإثني. كما أن فكر حركة التنوير كان يهدف إلى تطبيع اليهود، أي أن تكون الشخصية اليهودية شخصية طبيعية، ويصبح اليهود أمة مثل كل الأمم، وتطورَّ هذا المفهوم ليصبح الدعوة إلى تأسيس الدولة الصهيونية حتى يكون للشعب اليهودي دولته المستقلة شأنه في هذا شأن كل الشعوب.

وخلقت حركة التنوير في شرق أوربا طبقة وسطى يهودية متشربة ببعض الأشكال الثقافية اليهودية الخاصة ولها ولاء كامل لتراثها الديني الغربي، ولكنها كانت في الوقت نفسه مُشبَّعة بالأفكار السياسية والاجتماعية الغربية من قومية إلى إشتراكية. وهذا الازدواج الفكري، أو التعايش بين نقيضين، هو الذي أفرز القيادات والزعامات الصهيونية القادرة على التحرك في إطار معتقداتها التقليدية المتكلسة، والتي تجيد في الوقت نفسه استخدام المصطلحات والوسائل العلمانية. وقد عمَّق التناقض الأساسي الكامن في فكر حركة الاستنارة الغربية (الاتجاه نحو العام والمجرد والآلي مقابل الاتجاه نحو الخاص والحسي والعضوي) هذا التناقض. فعلى حين أن النزعة الأولى نحو العام تطالب بدمج اليهود وبتخليهم عن خصوصيتهم، تتجه النزعة الحسية (والرومانسية) نحو تأكيدها والمطالبة بتقوية الوعي القومي. وهذا التناقض يظهر حتى عند مندلسون نفسه، أهم دعاة التنوير. فاليهودية هي دين العقل (العام)، ولكن شعائرها مُرسَلة ومُوحى بها (الخاص). ولذا، فإن العقائد الأساسية عامة ومُرسَلة لكل البشر، أما الشعائر فهي مقصورة على اليهودية وهي مصدر هويتهم وعلى اليهود الحفاظ عليها. وقد اتبع صموئيل لوتساتو الإستراتيجية نفسها في فلسفته. وأخذت رقعة العام في الانكماش في كتابات المفكرين اليهود (كما حدث في الحضارة الغربية نفسها) حتى نصل إلى علم اليهودية، وهو علم كان من ناحية يتكون من دراسات علمية نقدية عقلانية تهدف إلى الكشف العلمي عن الحقيقة التاريخية أو الاجتماعية أو الأنثروبولوجية الكامنة وراء القصص الديني، ولكنه كان، من ناحية أخرى، علماً يهدف إلى اكتشاف ماضي اليهود وإنجازاتهم الحضارية المتميِّزة والمتفردة حتى يكتشفوا خصوصيتهم ويقووا وعيهم القومي بها.

ويظهر هذا التناقض في التأرجح بشأن قضية اللغة، فقد بدأت حركة التنوير بمهاجمة اليديشية باعتبارها لغة غير طبيعية شاذة، وألمانية منحطة وغير عقلانية، وطالبوا بالعودة إلى العبرية باعتبارها لغة طبيعية وربما عقلانية. ولكن العبرية هي عودة للماضي، وهي بعث رومانسي للغة لم يَعُد يتحدث بها أحد، فأُسقطت العبرية، وتم تبنِّي الألمانية أو اللغة القومية سواء الروسية أو البولندية. ثم ظهرت الدعوة إلى اليديشية نفسها باعتبارها اللغة العضوية والمحلية والجماهيرية. وتظهر الازدواجية في الآداب المكتوبة بالعبرية فهو دعوة إلى الانفتاح على الآداب الغربية وتبنِّي أشكالها الحديثة، ولكن لغة هذه الآداب العبرية لغة ميتة تم بعثها. كما يظهر التناقض في حركة الإصلاح الديني اليهودي، إذ كان من ثمراته اليهودية الإصلاحية التي تدعو للاندماج وإسقاط العزلة، والتمسك بالعقلانية. ولكن من ثمراته أيضاً اليهودية المحافظة التي رفضت الشريعة اليهودية التقليدية وكثيراً من الأشكال التقليدية، ولكنها حولّت هذه الأشكال نفسها إلى تراث شعبي عضوي يشبه المطلق. ومن ثم، فهي تهاجم اليهودية الحاخامية التقليدية، والعقيدة اليهودية بكل مطلقاتها، ولكنها تتمسك بالتراث العضوي اليهودي بوصفه مطلقاً لا يمكن التساؤل عنه. ومن هنا، كان الهجوم العقلاني على أنبياء اليهود وعلى التراث الديني اليهودي باعتباره تراثاً غيبياً معادياً للإنسان. ثم يتبع ذلك البعث الرومانسي للبطولات العبرية لفترة ما قبل اليهودية، مثل شمشون وشاؤول، وهي بطولات تجسِّد عناصر لا عقلانية خارقة. ويظهر التناقض كذلك في الدعوة إلى العودة إلى الطبيعة والاندماج بها، فهي تعني أن يترك اليهودي الجيتو المظلم ويترك مغارته اليهودية ليختلط بعالم الأغيار ويقوم بالعمل اليدوي والأعمال الزراعية والإنتاجية المختلفة التي حُرم منها. ولكن هذه الدعوة تصبح، كذلك، دعوة إلى العودة إلى الطابع المحلي وإلى التراث القومي العضوي الطبيعي.

ويتضح التناقض نفسه، في موقف الحركة الصهيونية من الغيبيات الدينية. فقد نظرت الحركة الصهيونية للمفاهيم الدينية باعتبارها مفاهيم لا عقلانية متجاوزة للمادة، ولذا دعت اليهود لأن يكونوا طبيعيين لا يختلفون عن البشر ولا يتحدثون إلا عن القانون الطبيعي (المادي) العام ولا يدورون إلا في إطاره. وانطلاقاً من هذا تم رفض الدين والماشيِّح وكل الغيبيات. ولكن تم تبنِّي بعض هذه الأفكار والغيبيات المرفوضة (مثل الشعب اليهودي والأرض) بعد أن أُفرغت من مضمونها الديني وتم إضفاء المطلقية عليها، أي أنه تمت استعادة القداسة من داخل المادة ومن ثم تم تشجيع الخصوصية والتفرُّد. فالشعب اليهودي شعب مثل كل الشعوب، ولكنه شعب ذو رسالة خاصة وحقوق مطلقة. وهو يؤسس دولة ديموقراطية مثل كل الدول الأخرى، ولكن هذه الدولة تتمتع بقداسة لا نظير لها حتى أنها تحل محل الرب في وجدان اليهود. والمستوطن الصهيوني سيعود إلى الطبيعة يلتصق بها، ويعمل بيديه في الأرض، ويتحرر

من الاستغلال والملكية الخاصة ومن كل ما يميِّز الإنسان عن أخيه الإنسان . ولكننا نكتشف أن الأرض ليست الأرض بشكل عام بل الأرض المقدَّسة الخاصة المقصورة عليه . ومن ثم نجد أن هذا الداعي إلى الإخاء الإنساني والعالمي يقتل العرب ويرفض السماح لهم بأن يزرعوا الأرض معه . ولعل هذا الجانب في الصهيونية هو سر جاذبيتها للعالم الغربي ، فهي محاولة ماهرة لحسم التناقض الكامن في الفكر العلماني . وهذا التناقض هو الذي جعل بوسع الصهيونية التوصل للخطاب الصهيوني المراوغ ، بمقدرته التعبوية الهائلة والذي جعل من الممكن استيعاب يهود الغرب من دعاة الاندماج ويهود الشرق من دعاة الانعزال والهجرة الاستيطانية .

دعاة التنوير اليهودي (المسكليم)

Maskilim

«مَسْكليم» كلمة عبرية مفردها «مَسْكيل» وهي لفظة تكريم عبرية وتعني «العالِم» أو «الرجل المستنير» ، وهي مشتقة من كلمة «سيكيل» ومعناها «ذكاء» والتي استخدمت بعد ذلك بمعنى «استنارة» . وقد استُخدمت هذه الكلمة لأول مرة في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي ، ثم صارت تعني في البلاد السلافية ، منذ القرن التاسع عشر الميلادي ، العالم اليهودي الذي يتصف بحب المعرفة ويكافح من أجل البعث الحضاري لليهود ويبشر بحركة التنوير اليهودية ومثَّل حركة الاستنارة الغربية .

وقد أحدَث دعاة التنوير ثورة في عالم اليهود وفي مسار تواريخهم ، إذ قدموا أنفسهم باعتبارهم أعلم بمصلحة اليهود من القيادة التقليدية ، وعلى أنهم بما لديهم من علم ومعرفة بالعالم الحديث أكثر قدرة على التعبير عن هذه المصالح . وكانوا يرون أنفسهم ، أساساً ، بشراً لا يهوداً ، وطليعة حضارة إنسانية عالمية يبشرون بها بين اليهود الذين يتمسكون بحضارتهم المتخلفة .

وحاول دعاة التنوير إعادة صياغة الهوية اليهودية وتحديثها ، فكانوا يتقدمون بالبرامج والمشاريع للحكومات الغربية المختلفة حتى يتم تحديث اليهود . وعلى سبيل المثال ، تعاون هرتز هومبرج مع الحكومة النمساوية لفرض الصبغة الألمانية على يهود جاليشيا وأسس فيها ما يزيد على مائة مدرسة يهودية ألمانية في الفترة بين ١٧٨٧ و ١٨٠٠ .

ويمكن أن نفرِّق بين دعاة التنوير في شرق أوربا من جهة ودعاة التنوير في وسطها (والذي كان يُطلَق عليه في الأدبيات اليهودية اسم «الغرب») من جهة أخرى . ففي الغرب ، تمكَّن دعاة التنوير من أن يمسكوا بزمام الموقف ويقوموا بتغيير معالم حياة الجماعة اليهودية ، الأمر الذي يتضح في اليهودية الإصلاحية وغيرها من الحركات . أما في شرق أوربا ، فكان الوضع جد مختلف ، إذ ظل دعاة التنوير أقلية صغيرة مُحاصَرة ، ولم يستطع سوى الأثرياء منهم المجاهرة بآرائهم . أما الفقراء ، فكانوا يهربون إلى مراكز التنوير في الغرب . ونظراً لصغر عددهم وهامشيتهم ، لم تظهر حركة دينية إصلاحية في الشرق على غرار ما حدث في الغرب . وآمن دعاة التنوير بقوة الدولة باعتبارها قوة مطلقة ، واستغلوا المقولة الدينية اليهودية « شريعة الدولة هي الشريعة » لإعطاء شرعية دينية لهيمنة الدولة على اليهود وغير اليهود . واستعان دعاة التنوير بالسلطات الحكومية لضرب القوى التقليدية داخل الجماعة اليهودية ، وقاموا بنضال لا هوادة فيه ضد الحسيديين ، وساعدوا السلطات في اضطهاد التساديك (زعماء الحسيدية) وفي مصادرة كتبهم . وظل هذا الوضع قائماً حتى نهاية القرن حينما بدأ دعاة التنوير يتبنون مُثُلاً اجتماعية ثورية فانقلب الحال ، واستعانت القيادة التقليدية بالسلطات ضد دعاة التنوير الثوريين ، مؤكدة لها أن اليهود المتمسكين بالتقاليد الدينية هم وحدهم الخاضعون للحكومة المتعاونون معها .

وقدم دعاة التنوير نقداً متكاملاً للشخصية اليهودية التقليدية ، في طفيليتها وهامشيتها وعدم انتمائها . وهو النقد الذي ورثه كل من الصهاينة والمعادون لليهود . ومن الملاحَظ أن كلمة «مسكليم» لها إيحاءات قدحية في الكتابات الصهيونية واليهودية الأرثوذكسية .

المسكليم

Maskilim

«مسكليم» كلمة عبرية تشير إلى دعاة حركة التنوير بين اليهود .

انظر : «دعاة التنوير اليهودي (المسكليم)» .

نفتالي فيسيلي (١٧٢٥-١٨٠٥)

Naphtali Wessely

واحد من أهم دعاة التنوير الألمان ، وشاعر يكتب بالعبرية . وهو أحد أصدقاء مندلسون وأحد أخلص أتباعه . وُلد لأسرة ثرية ، فكان أبوه وجده من قبله يمتلكان مصنعاً للأسلحة ويعملان متعهدي تموين للأسرة المالكة الدنماركية ، أي أنهما كانا من يهود البلاط . تلقَّى فيسيلي تعليماً دينياً وغير ديني ، وأتقن بعض اللغات الأوربية واللغة العبرية . وقضى بضعة أعوام في أمستردام وكوبنهاجن حيث تعرَّف إلى مندلسون .

نشر فيسيلي بعض الدراسات الدينية من بينها تعليق على أحد كتب التلمود . ولكنه ذاع صيته حينما نشر عام ١٧٨٢ كتيباً بالعبرية بعنوان **ديري شالوم فائيميت** (كلمات السلام والحق) كان بمنزلة مانفستو لحركة التنوير بعد صدور براءة التسامح عام ١٧٨٢ ، وقد تُرجم هذا الكتيب إلى الفرنسية والإيطالية والألمانية . كما ساهم فيسيلي في التعليق على كتاب أسفار موسى الخمسة الذي أعده مندلسون . وفي عام ١٧٨٨ ، نشر **سيفر هاميدوت** (كتاب الأخلاق) وهو تحليل نظري للقضايا الأخلاقية .

ولكن أهم أعماله هو قصيدته البطولية **شيري تيفئيريت** (قصائد المجد) وهي ملحمة عن الخروج مقسمة إلى ستة أقسام وثمانية عشر كتاباً . وقد استغرق تأليفها نحو عشرين عاماً وأصبحت نموذجاً لمعظم الجهود الشعرية لحركة التنوير ، وهي متأثرة بقصيدة الشاعر البولندي كلوبستوك «المسيح» . وليست للقصيدة قيمة أدبية تذكر ، وهي أيضاً ليست قصيدة تاريخية تحاول الحفاظ على الإيهام التاريخي ، وإنما هي تعبير عن أفكار حركة التنوير ومُثُلها : فموسى ، قائد العبرانيين ، يشبه دعاة حركة التنوير الألمان ، بل ويشبه موسى مندلسون على وجه التحديد .

ويُعَدُّ إسهام فيسيلي الأساسي في الأدب المكتوب بالعبرية أسلوبه الذي كان يتسم بالبلاغة برغم زخرفته وتأنقه الزائد ، وقد كان أسلوبه نموذجاً للأدباء الذين يكتبون بالعبرية من بعده . وقد أدخل فيسيلي تعديلات على عروض الشعر المكتوب بالعبرية إذ تبنّى الوزن المقطعي والسطر المكون من اثنى عشر مقطعاً والمسمى «الإسكندري» .

وساهم فيسيلي في نشر أفكار مندلسون التربوية ، وفي توجيه النقد للأفكار التربوية السائدة في عصره بين أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب . وكان مهتماً بالتعليم الديني اليهودي ، ولكنه ذهب إلى أن الدراسات التلمودية دراسات غير علمية وأن من الواجب توجيه اليهود نحو دراسة الحرف وأن يتلقوا تعليماً دنيوياً يهيِّئهم للاشتراك في الحياة حولهم . واقترح أن يتضمن هذا التعليم مبادئ العلوم والرياضيات والتاريخ والجغرافيا واللغة الألمانية . وحاول أن يبرر دعوته العقلانية على أسس دينية ، فقال : إن معرفة التاريخ تقوي معرفة اليهودي بتراثه ، في حين تساعده معرفة الجغرافيا على فهم الشعائر المقدَّسة . وقد لاقت آراؤه معارضة حادة من الحاخامات . ولكن أفكاره ، مع هذا ، ساهمت في صياغة أفكار التربويين اليهود ممن جاءوا بعده ، سواء كانوا من دعاة حركة التنوير أو كانوا من معارضيها .

وبعد ظهور براءة التسامح ، سنحت أمامه الفرصة لوضع أفكاره موضع التنفيذ حينما أسس ديفيد فرايدلاندر عام ١٧٧٨ المدرسة اليهودية الحرة ، إذ تبنت هذه المدرسة منهجاً جديداً يمزج الدراسات الدينية بالدراسات الدنيوية . فكانت النصوص الدينية تُدرَّس بالعبرية ، ولكن إلى جانب ذلك كانت هناك دروس دينية أيضاً تُدرَّس بالألمانية التي حلت محل اليديشية كلغة للتدريس . وكانت هذه المدرسة نموذجاً للمدارس الأخرى التي أُسِّست بعد ذلك .

موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦)

Moses Mendelson

رائد حركة التنوير اليهودية . وُلد في دساو (ألمانيا الوسطى) لأب فقير يعمل في كتابة مخطوطات التوراة أي لفائف الشريعة . وأُصيب بمرض في طفولته تسبَّب في تقوُّس عموده الفقري وأثر في جهازه العصبي . وتلقَّى مندلسون تعليماً تقليدياً على يد حاخام ثم سافر إلى برلين حيث درس الطب والفلسفة واللغات اليونانية واللاتينية والإنجليزية والفرنسية ، وكان هذا أمراً غير عادي بالنسبة لأعضاء الجماعات اليهودية في أوربا آنذاك . اشتغل مندلسون مدرساً خصوصياً لأولاد صاحب مصنع حرير ألماني يهودي ثم عمل محاسباً عنده ، واستوعبت الوظيفة كثيراً من وقته ، ولكنها أتاحت له فرصة الإقامة في برلين كيهودي يتمتع بالحماية بسبب نفعه . وظل يعمل طيلة حياته تاجراً وتزوج من حفيدة يهودي البلاط صموئيل أوبنهايمر .

صادق مندلسون عديداً من المثقفين الألمان في عصره من بينهم كانط ولسينج الذي كتب مسرحية **نيثان الحكيم** (١٧٧٩) واستخدم مندلسون فيها كنموذج لبطل المسرحية اليهودي الذي يتحدث عن الأخوَّة وحب الجنس البشري .

قرأ مندلسون أعمال موسى بن ميمون وتأثر بنزعته العقلانية ، كما تأثر بأعمال لايبنتز وإسبينوزا . وذاع صيته في بداية الأمر بسبب كتاباته في فلسفة الجمال التي تُعَدُّ إسهاماً لا بأس به في هذا الحقل الفلسفي ، ثم نشر كتاب **فايدون** (١٧٦٧) تناول فيه موضوع الخلود الشخصي في شكل حوار أفلاطوني يؤكد فيه فكرة خلود الروح وأن الموت لا يعني الفناء الكامل ، وبيَّن أن الرب الخيِّر ما كان ليغرس هذه الفكرة في روح الإنسان إن لم يكن هناك خلود حقيقي للروح . ويتضح في الكتاب مدى تأثر مندلسون بمفكري عصر العقل والاستنارة والفلاسفة الربوبيين ، الذين كانوا يؤمنون بالخالق دون

إيمان بأي دين ولا حتى بالآخرة . وقد ذاع صيت مندلسون بعد هذا الكتاب وكان يشار إليه بأنه «أفلاطون الألمان وسقراط اليهود» . ورُشح مندلسون لأكاديمية العلوم في برلين ولكن الملك شطب اسمه من قائمة المرشحين . ودخل مندلسون في نقاش حاد مع المفكر الديني المسيحي السويسري يوحنان لافاتر الذي طلب إلى مندلسون أن يثبت زيف الدلائل على صدق العقيدة المسيحية أو أن يفعل ما كان سيفعله سقراط لو كان في الموقف نفسه ، أي أن يتنصَّر .

لكل هذا ، دخل مندلسون مرحلة فكرية ثانية ظهر فيها اهتمامه باليهود واليهودية ، فبذل قصارى جهده كي يقضي على العزلة الفعلية والنفسية لليهود . وحاول أن يحطم ما أسماه بالجيتو العقلي الداخلي الذي أنشأه اليهود حول أنفسهم لموازنة الجيتو الفعلي الخارجي الذي كانوا يعيشون فيه حتى عهد قريب ، فأنشأ مدرسة للأطفال في برلين لتعليم الألمانية والحرف اليدوية إلى جانب العلوم التقليدية ، وهاجم استخدام اليديشية ، وأصدر عام ١٧٥٠ مجلة لنشر ثمار الثقافة العالمية بعنوان **كوهيليت موسار** (الواعظ الأخلاقي) مقلداً أسلوب مجلتي **إسبكتاتور** و **تاتلر** ، ولكنها منيت بالفشل ولم يظهر منها سوى ثلاثة أعداد . ثم نشر عام ١٧٨٣ مجلة **هاميئاسيف** (الحاصد أو الجامع) التي كانت تُعَدُّ أهم مجلات حركة التنوير ، واستمر نشرها حتى عام ١٨١١ .

ونشر مندلسون عام ١٧٧٠ طبعة مشروحة من سفر الجامعة ، كما نشر تعليقاً بالعبرية على كتاب موسى بن ميمون عن المنطق . وانتهى مندلسون من ترجمة أسفار موسى الخمسة إلى الألمانية والتي كُتبت بحروف عبرية ، وكتب تعليقاً بالعبرية (بيور) عام ١٧٨٣ . وقد نُشرت الترجمة مع تعليقات وشروح كتبها معه مؤلفون يهود آخرون من بينهم نفتالي فيسلي وهيرتز هومبرج وياروسلاف . ويُعَدُّ هذا العمل من أهم أعمال عصر الإعتاق والتنوير ، فهو الخطوة الأولى التي خطاها أعضاء الجماعة اليهودية نحو الحضارة الغربية العلمانية الحديثة ، وقد حرَّم الحاخامات تداولها . كما ترجم مندلسون بعد ذلك المزامير ونشيد الأنشاد إلى الألمانية ، وكتب كريستيان دوم عمله الشهير عن نفع اليهود وتحسين أحوالهم **بخصوص إصلاح مكانة اليهود المدنية** ، الذي يتناول فيه هذه القضية بعد أن حثه مندلسون على ذلك . ويُقال إنه اشترك معه في كتابته وإن كان اختلف معه بعد ظهور الكتاب ، لأن دوم طالب بمنح اليهود بعض الحقوق المدنية وأوصى بعزلهم داخل الجيتو والاحتفاظ بمؤسسات الإدارة الذاتية وألا يشغلوا وظائف عامة .

وفي عام ١٧٨٢ ، قام أحد أصدقاء مندلسون بترجمة كتاب مَنَسَّى بن إسرائيل الذي يدافع فيه عن اليهود ونفعهم ، وكتب له مندلسون المقدمة . وأثار الكتاب نقاشاً حاداً لأنه نادى بضرورة إلغاء حق الحاخامات في طرد اليهود من حظيرة الدين (حيريم) . ورد عليه أحد النقاد مبيناً أن مثل هذا المطلب غير منطقي لأن القسر الديني هو أحد أعمدة اليهودية ، وزعم أن مندلسون اقترب (في موقعه هذا) من المسيحية التي لا تستند إلى الشرائع والقواعد وإنزال العقوبات بمن لاينفذها وإنما إلى العقائد الأخلاقية غير المرتبطة بنظام عقوبات .

واضطُر مندلسون إلى كتابة **أورشليم : أو عن السلطة الدينية والعقيدة اليهودية** (١٧٨٣) للرد على الانتقادات الموجهة إليه . والكتاب في جزئه الأول يشبه كتاب إسبينوزا في دفاعه عن الحرية الدينية وحرية الضمير إذ أن للدولة وحدها ، من وجهة نظره ، حق استخدام القوة من أجل مصلحة المواطنين . ولكن لا الدولة ذاتها ولا الكنيسة لها الحق في فرض أية قيود على عقيدة الإنسان ، أو على مبادئه ، ولا يمكن تحديد مكانة الإنسان في المجتمع أو حقوقه بناء على عقيدته . ومن ثم طالب مندلسون بمنح كل فرد حرية العقيدة ، ليقرر كلٌّ ما يشاء حسبما يمليه عليه ضميره وتصوُّره الأخلاقي . وإذا ما أرادت الكنيسة أو أية مؤسسة دينية أن تبشر بعقيدتها ، فلابد أن تلجأ إلى الإقناع لا القسر وطالب بفصل الدين عن الدولة .

ولكن يُلاحَظ أن ما يقرره الضمير الفردي لا يتجاوز البتة رقعة حياة الفرد ، إذ يظل للدولة الحق الكامل فيما يختص بالمصلحة العامة والحياة العامة . وهذا يعني أن مندلسون كان يحاول أن يطرح على اليهود التحدي الذي طرحه عليهم عصر الإعتاق والانعتاق بأن يصبح اليهودي مواطناً لا عضواً في جماعة إثنية دينية ، وأن يكون ولاؤه فيما يختص بالحياة العامة للدولة وحدها . ويمكنه أن يحتفظ بولائه فيما يختص بالدين لأعضاء جماعته الدينية حسبما يمليه عليه ضميره ، أي أن يصبح اليهودي مواطناً في الشارع يهودياً في منزله .

ويتوجه مندلسون في الجزء الثاني من الكتاب لمشكلة اليهود واليهودية ، فيوجه سهام نقده إلى سيطرة الحاخامات ، ويحاول أن يطرح تصوراً لليهودية عقلانياً في أساسه ، ولكن للوحي فيه مكاناً ، فيذهب إلى أن هناك أسساً ثلاثة لليهودية هي : وجود الإله ، والإيمان بالعناية الإلهية ، وخلود الروح . وهذه الأسس حقائق بدهية مثل الحقائق الرياضية ، كما تشكل الأساس الفلسفي لكل الأديان قاطبة . ومن ثم ، لا يوجد تعارض بين العقل واليهودية في الجانب العقيدي ، ولا يوجد بالتالي داع للقسر الديني . ولكن اليهودية ليست ديناً بالمعنى المتعارف عليه فهي ليست ديناً مرسلاً وإنما مجموعة من القوانين والقواعد الأخلاقية السلوكية والشعائر

المرسلة، فهي ديانة لا تهدف إلى تقنين طريقة تفكير اليهودي وإنما لوضع أسس لسلوكه .

واليهودية لا تطلب الإيمان بأية عقائد يهودية محددة أو حقائق خاصة بالخلاص، ولا تنقل معرفة ربانية خاصة، ولا توجد وصية واحدة من الوصايا العشر تتحدث عن الإيمان وإنما تتحدث كلها عن السلوك . وعندما تحدَّث الرب مع موسى في سيناء لم يذكر له أية عقائد بل ذكر له طريقة للسلوك يطبقها اليهود في حياتهم، أي أن العقل يصل إلى العقائد (العامة والجوهرية)، والوحي يقرر الشعائر (الخاصة والمحلية)، وكأن العقل يمثل المضمون والوحي يمثل الشكل. ويتبع مندلسون في هذا تمييز عصر العقل والاستنارة بين الحقائق العقلية والحقائق التاريخية أو الدنيوية . فالأولى لا تتطلب سوى عملية عقلية لإثباتها وتقبُّلها فهي عامة ومجردة، أما الثانية فتتطلب قرائن حسية لإثباتها فهي محددة بالزمان والمكان .

ويقول مندلسون إن المملكة العبرانية المتحدة كانت ثيوقراطية، أي أن العقيدة والدولة كانتا متوحدتين، ولذا فمن كان يرفض الانصياع للأوامر والنواهي الدينية يخرق قانون الدولة ويتمرد عليها. وقد سقطت الدولة، ولكن لم تسقط القوانين أو الشريعة مع هذا لأنها مُرسَلة من الرب، ولذا فهي ملزمة لليهود وحدهم ولكل من يُولد يهودياً ولكنها لا تنطبق على غير اليهود ممن أُرسلت إليهم شريعة نوح . ويشير مندلسون إلى أن اليهود الذين كانوا يتنصَّرون، في القرون الأولى من العصر المسيحي، كانوا يستمرون في ممارسة الشعائر اليهودية، على عكس غير اليهود الذين تنصَّروا، فهؤلاء لم يكونوا مُلزَمين باتباع هذه الشعائر وتنفيذها، أي أنه ربط هنا بين الدين والعرْق أو الإثنية . وبذا، يكون مندلسون قد أعاد تعريف اليهودية تعريفاً إثنياً، وهذه هي الصياغة الصهيونية . ويرى مندلسون أن القوانين الشعائرية والأوامر والنواهي تحتفظ لليهود بروابطهم، وتمنحهم خصوصيتهم وتفرُّدهم، وهذه الصياغة تقترب هي الأخرى من الصياغات الصهيونية للقضية نفسها .

وعلى هذا، فإن مندلسون يقبل (في الأمور الجوهرية) اللاهوت الطبيعي والفكر الديني لفلسفة الربوبية، ولكنه في الوقت نفسه يقبل التوراة في الشعائر . وقد قال ليو بايك، عن حق، إن اليهودية أصبحت بالنسبة إلى مندلسون خليطاً من الشريعة والديانة الطبيعية (الربوبية) . ولكن هذا تجلٍّ للتناقض الأساسي الكامن في فكر حركة الاستنارة الغربي بين النزوع العقلي نحو العام والمجرد والنزوع الحسي والتجريبي والرومانسي نحو الخاص والمتعيِّن .

وتجب ملاحظة الفرق بين فلسفة مندلسون وفلسفة الربوبية، فبينما يرى مندلسون أن العقل والوحي مختلفان وأن الأول يسبق الثاني، يرى فلاسفة الفكر الربوبي أن العقل حينما يصفو يقترب من الوحي الأمر الذي يفترض وحدة العقل والوحي . كما ينبغي أيضاً إيضاح الفرق بين فلسفة مندلسون وفلسفة موسى بن ميمون والرؤية الدينية العقلانية . فموسى بن ميمون يرى أن معرفة الإنسان بالحقيقة تستند إلى العقل والوحي، ورغم أن الديانات في جوهرها عقلانية ولا يمكن أن يُوجَد تناقض بين مضمون الدين والعقل، فإن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الحقيقة دون وحي . أما مندلسون، فيرفض مسألة الطريق المزدوج لمعرفة الحقيقة والمصدر المزدوج للحقيقة نفسها، فالوحي لا يمكنه أن يقنع أي إنسان بحقيقة شيء لم يدركه عقله . فكأن العقل هو النقطة المرجعية النهائية والمطلقة في كل الحقائق الأساسية . ومع هذا، وكما أسلفنا، فإن الوحي له دوره، فهو مصدر الشعائر الخاصة بكل دين . ولأن مندلسون ترك مكاناً في نسقه الفكري للوحي، فإنه يختتم كتاب **أورشليم** بالدفاع عن استقلالية الأديان وخصوصية كل منها، ويرى أن محاولة مزج كل الأديان في دين واحد مسألة غير ممكنة، ذلك أن تعدُّد الأديان أمر مهم للغاية .

وتعريف مندلسون لليهود يقترب إلى حدٍّ كبير من تعريف إسبينوزا الذي يرى أن شريعة اليهود أُرسلت لليهود دون سواهم . وبينما كان إسبينوزا يرى أن هذه الشريعة فقدت حيويتها ووظيفتها مع نهاية الدولة العبرانية، كان مندلسون يؤمن بأنها مازالت ذات فاعلية. كما يرفض مندلسون حلولية إسبينوزا المتطرفة، فالرب حالٌّ ومفارق في آن واحد وهو رب يرسل الأوامر والنواهي ولكنه رحيم. والإله ليس مجرد نظام منطقي (النظام الضروري والكلي للأشياء) أو قانون طبيعي غير شخصي (كما كان إسبينوزا يتصور) . وهذا يعني أن مندلسون احتفظ بشيء من الثنائية الأساسية التي تسم أي تفكير ديني وإن أصبحت باهتة للغاية . ولذا، فحينما علم أن صديقه ليسنج اعترف قبل موته بأنه من المؤمنين بفكر إسبينوزا وحلوليته وإلحاده، أصيب مندلسون بالذعر وألَّف كتاباً يهاجم فيه إسبينوزا، وكان آخر كتبه . ويبدو أن الجهد العصبي الذي بذله في كتابته كان فوق طاقته إذ تُوفي بعد عدة أيام من تسليم مخطوط الكتاب للناشر .

ولكن، برغم وقوف مندلسون ضد النزعة العقلانية المتطرفة، فإن رؤيته في جوهرها رؤية عقلية عقلانية لاتاريخية تنحو نحو العام والمجرد تختلف عن النزعة الحسية والتجريبية والنزعة الرومانسية التي ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر والتي تؤكد الخاص والمحلي والمتعيِّن واللاعقلاني . ويُلاحَظ كذلك أن تأكيد مندلسون أهمية

الشعائر الدينية اليهودية ، وكذلك إسقاطه أهمية العقائد ، يقف في مواجهة تطوُّر اليهودية اللاحقة إذ أن الاتجاه التنويري في اليهودية ركز على العقائد باعتبارها الجزء العقلاني من اليهودية والجزء المشترك مع بقية البشر ، وأهمل الشعائر باعتبار أنها مصدر العزلة والخصوصية . ثم تطوَّر هذا الاتجاه في اليهودية المحافظة بحيث أصبح ما يميِّز اليهودية عقائدها الخاصة والفريدة ، ولعل هذا يُفسِّر سبب تجاوز فلسفته الدينية بعد موته .

وتأثر كل من كانط ، وهيجل ، في رؤيتهما لليهودية ، بآراء مندلسون ، إذ نظرا إليها باعتبارها ديناً شعائرياً عقلانياً عقلياً بارداً لا يتطلب الإيمان وإنما الممارسة الدينية وحسب مقابل المسيحية التي تؤكد عالم الباطن والروح . وخلص هيجل في مقدماته إلى أن اليهودية قد أصبحت مجرد حفرية مقابل المسيحية التي لا تزال ديناً حياً .

وذاع صيت مندلسون لدرجة أن اليهود أطلقوا عليه لقب «موسى الثالث» ، (باعتبار أن النبي موسى هو الأول ، أما الثاني فهو موسى بن ميمون) . ورغم أن مندلسون هو الأب الحقيقي لحركة التنوير ، فإنه كان من بعض النواحي شخصية انتقالية إذ كانت تسيطر عليه أحياناً تحفظات كثيرة بشأن ترجمة كل العلوم الدينية . كما كان يعارض التعليم المشترك بين اليهود والأغيار خشية أن يؤدي مثل هذا التعليم إلى تحوُّل اليهود عن دينهم . وقد هاجمه المفكر الصهيوني بيريتس سمولنسكين لأنه طالب بفصل الدين عن القومية ، ولأنه أعلن أن اليهودية لا يمكنها الاستمرار إلا بوصفها ديناً وحسب ، وهو الأمر الذي يتنافى مع جوهر اليهودية كما يراها سمولنسكين ، فهي دين وقومية في آن واحد .

وقد تنصَّر أبناء مندلسون كلهم إلا واحداً ، وهذه حقيقة يسوقها بعض اليهود الأرثوذكس والصهاينة دليلاً على أن حركة التنوير كانت حتماً ستؤدي إلى اختفاء اليهودية وإلى انصهار اليهود. ولكنهم لو نظروا إلى مصير عائلة هرتزل وأبنائه ، حيث تنصَّر أحدهم وجُنَّ الآخر وانتحر ، أما ابنته فكان سلوكها الجنسي شاذاً إذ يُقال إنها احترفت البغاء ، نقول لو نظروا إلى مصير عائلة هرتزل لاكتشفوا أن ما يحدث لأبناء زعيم حركة سياسية أو فكرية ما ، خصوصاً بعد وفاته ، لا يصلح لأن يكون معياراً وحيداً للحكم على هذه الحركة .

دانيال إيتزيج (١٧٢٣-١٧٩٩)

Daniel Itzig

مصرفي ألماني يهودي وابن تاجر خيول ، غيَّر اسمه عدة مرات، كان يُدعَى إيتزيج بن ديفيد جافي . تزوج في أسرة ثرية ، وبدأ حياته المهنية مسئولاً عن الفضة في دار السك الملكية ، وأصبح رئيس الجماعة اليهود ليصبح ضمن اليهود المحميين (بالألمانية : شوتسيوديين Schutzjuden) ، أي اليهود الذين يتمتعون بوضع خاص بسبب تميُّزهم (مُنح إيتزيج حقوق التجار المسيحيين عام ١٧٦١) . وصلت حياته المهنية إلى قمتها مع حرب السنين السبع ١٧٥٦ ـ ١٧٦٣ (كما هو الحال مع كثير من التجار اليهود ويهود البلاط) وذلك حينما طلب فريدريك الثاني منه ومن يهودي بلاط آخر الاشتراك في تمويل الحرب من خلال إصدار مجموعة من النقود المعدنية التي تقل عن قيمتها الحقيقية . وبعد الحرب ، استثمر أمواله في صناعة الجلد والسلع الحديدية وأصبح أغنى رجل في بروسيا (بل ويُقال في أوربا كلها) ، وبنى قصراً لنفسه وأسس مصرفاً . وأصبح ممثلاً لكل يهود بروسيا . وكان رئيساً للجنة التي شُكِّلت لدراسة حال الجماعة اليهودية ولتقديم الاقتراحات التي تهدف إلى تحسين أحوالها . ثم عُيِّن مستشاراً مالياً لوليام الثاني الذي منحه حقوق المواطنة الكاملة، له ولكل أعضاء أسرته باعتبارهم يهوداً نافعين (غير قابلين للترحيل)، وكانوا بذلك أول من حصل على هذا الحق . وفي عام ١٧٩٧ ، عُيِّن في منصب مصرفي البلاط ومفتش إنشاء الطرق .

وكان إيتزيج يرى ضرورة تحويل اليهود إلى عنصر منتج ، ولذا قرَّر أن يفتح مدرسة لأبناء الأسر اليهودية الفقيرة كي يتعلموا فيها العلوم العلمانية إلى جانب العلوم الدينية وكان هذا يمثل ثورة حقيقية . وقد أدار هذه المدرسة (بعد موته) زوج ابنته ديفيد فرايدلاندر (المصلح الديني) ثم لازاروس بنديفيد . وكان ملحقاً بالمدرسة دار لنشر الكتب العبرية . قام إيتزيج (بإيعاز من زوج ابنته وموسى مندلسون) بمنع الحاخام هيرشل لفين (حاخام برلين الأكبر) من إصدار أمر بطرد فيسيلس من حظيرة الدين (حيريم) بعد أن أصدر كتابه **كلمات السلام والحقيقة** (١٧٨٢ ـ ١٧٨٥) . وكان إيتزيج مع هذا يرى ضرورة احتفاظ اليهود بعقيدتهم ، فقرر في وصيته أن يُحرَم من الميراث من يتنصَّر من ذريته . ولكنه ، نظراً لتردده في موقفه ، عاد وألغى هذا الشرط . وكانت مَخاوفه في محلها ، إذ لم يبق أحد من نسله يهودياً .

ولنا أن نلاحظ ما يلي :

١ ـ يُعَدُّ إيتزيج نموذجاً جيداً لشخصية يهودي البلاط الانتقالية الذي يقف بين العالمين اليهودي والمسيحي .

٢ ـ بسبب هذا نجده يلعب دوراً نشيطاً أساسياً في حركة التنوير والإصلاح الديني ، وبخاصة في المجال التعليمي .

٣ ـ كانت شخصيات مثل إيتزج هي النموذج الجديد الذي يُحتذَى لدى الشباب من أعضاء الجماعات اليهودية . ومنطق مثل هذه الشخصيات وسر نجاحها هو التخفف من اليهودية إلى درجة تقترب من التخلي عنها (أي أن يصبح يهودياً غير يهودي) وعادةً ما يكون نسل مثل هؤلاء غير يهود اسماً وفعلاً ، كما حدث لنسل إيتزيج .

٤ ـ ساهم إيتزيج بذلك في تقويض دعائم الإيمان الديني اليهودي ووضع أسس دنيوية للنجاح على أساس شروط الأغيار وساهم بذلك هو (وغيره) في خَلْق التربة الخصبة والجو المواتي لظهور الحركة الصهيونية ، وهي حركة ترفض اليهودية وتقرر النجاح في عالم الأغيار من خلال آلياتهم وبشروطهم ، والمشاركة في السلطة حتى يصبح اليهود شعباً مثل كل الشعوب .

هرتز هومبرج (١٧٤٩-١٨٤١)

Herz Homberg

تربوي ألماني يهودي من رواد حركة التنوير ودعاتها . تلقَّى تعليماً دينياً تقليدياً في بداية حياته ، ثم تعلَّم الألمانية في السر ، وبعدها تعلَّم الرياضيات وعدة لغات أجنبية في برلين وهامبورج . وتأثر هومبرج بأفكار روسو في التربية ، وبقي من عام ١٧٧٥ حتى ١٧٨٢ مدرساً لابن مندلسون . ولكنه ، وقد جذبته إصلاحات جوزيف الثاني (إمبراطور النمسا) ، انخرط في سلك التدريس في تريستا ، وكان أول يهودي في براغ ينجح في امتحان اختيار مدرسين للعمل في مدارس حكومية .

وبعد أن قرر الإمبراطور عدم السماح لليهود بالعمل إلا بعد تعلُّم الألمانية ، وكانت قد تأسست مدارس يهودية لتحقيق هذا الهدف ، عُيِّن هومبرج مشرفاً عاماً على هذه المدارس ورقيباً على الكتب في جاليشيا . ووضع كتيباً وجَّهه إلى الحاخامات يقترح عليهم فيه ضرورة أن يكون التعليم اليهودي متكيفاً مع الحضارة الأوربية ، كما دافع عن تعليم العبرية والألمانية والحرف اليدوية وعن تعليم الفقراء . وأسس هومبرج مائة وسبعاً من المدارس والفصول لتعليم اليهودية ، كما أنشأ مدرسة لتخريج المدرسين ، ولكن اليهود لم يرسلوا أولادهم إلى هذه المدارس . وألقى هومبرج باللوم على الحاخامات باعتبارهم المسئولين عن فشل اليهود في أداء واجبهم نحو الدولة ، واتهمهم بأنهم يحتفظون بولائهم لإرتس يسرائيل ويتحاشون الخدمة العسكرية . وقد اقترح هومبرج على السلطات إلغاء المعاهد التقليدية ، كما طالبهم بمنع استخدام العبرية وبأن يُفْرَض على كل الهيئات اليهودية أن تستخدم مدرسين تم تدريبهم تدريباً حديثاً . وطالب بأن يُوجَّه اليهود إلى الحرف المنتجة وأن تُمنَح الحقوق المدنية لليهود الذين يطبقون قانون الدولة ، كما طالب بأن تقوم الدولة بإلغاء كل ما يميِّز اليهود عن الأغيار بما في ذلك اللحية والأزياء الخاصة . ورغم أن الدولة كانت تقف وراء التجربة ، إلا أنها فشلت فشلاً ذريعاً بسبب معارضة اليهود .

ويبدو أن هومبرج كان عقلانياً لا يدرك أن اللحظة التاريخية تساهم في صياغة الإنسان . ودفعه رفضه اليهودية الحاخامية إلى أن يطرح اقتراحات ثورية صبيانية مستحيلة مثل إلغاء منصب الحاخام وتدمير كل الكتابات الحاخامية وإلغاء الشريعة الشفوية .

استقر هومبرج بعد ذلك في فيينا وكان رقيباً على الكتب . ووضع عدة كتب دينية مدرسية اقترح في أحدها عقد اختبار إجباري لكل من ينوي الزواج من اليهود . وعمل بين ١٨١٦ و١٨٤١ في براغ مشرفاً على المدارس اليهودية . وتم تعميد أولاده الأربعة في حياته .

لازاروس بنديفيد (١٧٦٢-١٨٣٢)

Lazarus Bendavid

أحد دعاة حركة التنوير بين يهود ألمانيا ، وله كتابات في الفلسفة أحرزت ذيوعاً في وقتها ، كما أن له كتابات تناولت موضوعات يهودية نادى فيها بإصلاح اليهودية . وكان يرى أن الطريقة الوحيدة لوقف تنصُّر اليهود هي اليهودية الإصلاحية . وقد تقبَّل بنديفيد فكرة نقد العهد القديم ، وكان يذهب إلى أن الشعائر هي سبب ضعف اليهودية في عصره ، ونادى بإلغائها . كما طالب بالابتعاد عن الشريعة الشفوية ، وبيَّن أن الإيمان بالماشِّيح ليس إحدى العقائد الأساسية في اليهودية ، وأن حصول اليهود على حقوقهم ومساواتهم بالأغيار هو في واقع الأمر عودة الماشِّيح .

ايزيك لفنسون (١٧٨٨-١٨٦٠)

Isaac Levinsohn

مؤسس حركة التنوير في روسيا ، ويُسميه البعض «مندلسون روسيا» . وُلد لأسرة يهودية ثرية ، ونشأ في بلدة على حدود جاليشيا النمساوية . علَّم نفسه البولندية والألمانية والفرنسية ، ويُعَدُّ من أوائل

اليهود الذين أتقنوا اللغة الروسية . وعمل كمترجم للقوات الروسية أثناء الغزو الفرنسي عام ١٨١٢ . تنقَّل بين عامي ١٨١٣ و ١٨٢٠ بين عدد من مدن شرق جاليشيا مثل برودي وتارنبول ، وقام بالتدريس في المدارس اليهودية الحديثة ، وهناك تعرَّف إلى عدد من دعاة التنوير اليهود . وفي عام ١٨٢٣ ، استقر في مدينة كرمنتز ليكرِّس جهده ونشاطه في نشر فكره المتصل بإصلاح أوضاع اليهود .

بدأ نشاطه الأدبي حينما كان في جاليشيا ، فنشر قصيدة بالعبرية ، كما نشر ترجمة يديشية للتعريفة الجمركية الروسية الرسمية ، وأعد كتاباً بالعبرية لتعليم قواعد اللغة الروسية ، إلا أنه لم يُنشَر . وشهد عام ١٨٢٨ ظهور أهم كتب لفنسون **شهادة في إسرائيل** الذي يوجه فيه نقداً لاذعاً للمدارس الأولية الخاصة (حيدر) التي يتمركز منهجها حول التلمود وهي مدارس تتبع طرقاً غير منهجية في التدريس ويُستخدَم فيها العقاب البدني ، ولذا سماها لفنسون «غرف الموت» . وقد عارض لفنسون استخدام اليديشية كلغة للتدريس ، وطالب باستخدام اللغة الألمانية أو الروسية . وحث اليهود على تعلُّم اللغات الأجنبية والمواد العلمانية . كما طالب لفنسون اليهود بإعادة بناء حياتهم الاقتصادية والاجتماعية على أساس الابتعاد عن التجارة والاشتغال بالحرف الإنتاجية المختلفة . ولتدعيم وجهة نظره ، كان لفنسون يشير دائماً إلى ممارسات مشاهير اليهود في الماضي . وقد أغضبت أفكاره الدوائر الأرثوذكسية ، ولكن كثيراً من الشباب اعتبر كتابه **شهادة في إسرائيل** إنجيلاً جديداً . وحصل لفنسون على جائزة مقدارها ألف روبل عن هذا الكتاب ، وذلك لاتفاق أفكاره مع اتجاهات الحكومة الروسية لإصلاح أوضاع الجماعات اليهودية في روسيا .

وانتهى لفنسون من تأليف كتابه الثاني **بيت يهودا** (عام ١٨٢٩) ، ولكنه لم ينشره إلا بعد عشرة أعوام ؛ نظراً للمعارضة الشديدة من قبَل الحاخامات لطبعه ، فهو عبارة عن تفسير لليهودية في ضوء فلسفة التاريخ . وفي محاولته الإجابة عن إمكانية إصلاح اليهود واليهودية ، يتبع لفنسون تفسير مندلسون الذي يرى في اليهودية قانوناً شاملاً فيما عدا القانون الإلهي ، كما تشتمل على قانون مدني يختص بممارسات المجتمع والعلوم المطلوبة للحفاظ عليه وتطويره . وهذا القانون ، كما يرى لفنسون ، يمكن تعديله وإصلاحه طبقاً لروح العصر ومتطلبات الشعب . وفي الجزء الثاني من الكتاب ، يقدِّم لفنسون عرضاً تاريخياً لتعاليم حكماء اليهود ومن بينهم مندلسون . ويُنهي لفنسون كتابه ببرنامج لإصلاح حياة اليهود في روسيا يشتمل على العناصر التالية :

أ) تأسيس مدارس أولية للبنين والبنات من الطبقات الفقيرة وضرورة تعليمهم حرفاً مختلفة . كما طالب بتأسيس كليات مركزية في وارسو وفلنا وأوديسا ليدرس فيها الموهوبون من الطلبة التلمود والقوانين والعلوم واللغات المختلفة .

ب) تعيين حاخام أكبر ذي صلاحيات كبيرة بحيث يمكنه تعيين حاخامات ووعاظ في مدن روسيا يخضعون لإشرافه على أن تساعده محكمة عليا دينية . كما طالب بتعيين لجنة من قيادات الجماعة للدفاع عن الفقراء والناس العاديين ضد قياداتهم وضد الأغنياء الذين يستغلونهم أسوأ استغلال .

جـ) تعيين وعاظ ليقوموا بحثِّ الناس على السلوك القويم وتشجيعهم على امتهان الحرف المختلفة ، وليوضحوا لهم واجباتهم تجاه الإله وتجاه أنفسهم وتجاه الآخرين وتجاه الدولة وتجاه البشرية عامة .

د) توجيه يهود روسيا إلى العمل بالزراعة .

وقد اشترت الحكومة الروسية ألفي نسخة من هذا الكتاب لتوزيعها في المعابد والمدارس العبرية . ورغم توجيه لفنسون النقد لطريقة حياة اليهود ، وتأكيده ضرورة أن تُطبَّق إصلاحاته المقترحة دون أخذ موافقتهم ، إلا أنه دافع عن اليهودية كديانة . ففي عام ١٨٣٨ ، كتب دفاعاً حاراً ضد هجمات المرتدين وضد تهمة الدم في كتابه الذي يُسمَّى **لا يوجد دم** ، وتُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية فيما بعد . ومن أهم كتبه الأخرى **زروبابل** الذي صدر بعد وفاته في أوديسا عام ١٨٦٣ في شكل غير كامل ، ثم صدر بعد ذلك في عدة طبعات مختلفة . وفي هذا الكتاب ، دافع لفنسون عن التلمود واليهودية ضد هجمات ماكول (المبشر الإنجليزي) ، كما نشر هجوماً باليديشية على الحسيدية .

جبريل رايسر (١٨٠٦-١٨٦٣)

Gabriel Riesser

محامي ألماني يهودي ، وأحد أهم دعاة حركة التنوير . وُلد في هامبورج ودرس القانون في كيلي وهايدلبرج . لم يوفَّق في محاولته الاشتغال بالمحاماة والقضاء ، ولكنه على عكس كثير من معاصريه لم يتنصَّر ليحقق غرضه ، وبدلاً من ذلك أصرَّ على أن يدافع عن حق اليهود ، كمواطنين ، في أن يحصلوا على حقوقهم كاملة . ودخل في محاجة مع المفكر الديني العقلاني هـ . أ . ج . باولوس الذي ذهب إلى أن تمسُّك اليهود بدينهم جعل منهم أمة ، ولذا ليس لهم الحق في أن يكونوا مواطنين ، بل هم رعايا موضوعون تحت الحماية وحسب . كما أن باولوس ذهب إلى أن محاولة اليهود الاندماج في

الشعب الألماني ، هي محاولة زائفة ، ستؤدي إما إلى طردهم أو إلى إبادتهم . وقد رد رايسر على ذلك بأن إيمان اليهود بدينهم هو مسألة عقيدة شخصية ، ومن ثم فهم متساوون مع المواطنين الألمان كافة حيث عاش الألمان واليهود في ألمانيا منذ عدة أجيال . ولم يكن رايسر محافظاً على شعائر دينه في حياته الخاصة ، ولكنه أصر على حق اليهود في ممارسة هذه الشعائر . وكان رايسر من أهم أعضاء معبد هامبورج الإصلاحي واليهودية الإصلاحية .

ونجح رايسر في كثير من جهوده إذ شغل عدة وظائف إلى أن أصبح عضواً في البرلمان في فرانكفورت (١٨٤٨ ـ ١٨٤٩) ، كما أصبح نائباً لرئيسه وعضواً في اللجنة الدستورية ، ثم شغل منصب عضو في محكمة هامبورج العليا ، وكان أول ألماني يهودي يُعيَّن في مثل هذا المنصب كما سُمِّي شارع باسمه في هامبورج .

جمعية تنمية الثقافة بين يهود روسيا

Society for the Promotion of Culture among the Jews of Russia

جمعية ثقافية روسية أسسها عام ١٨٦٣ في سانت بطرسبرج عدد من أثرياء الجماعة اليهودية في روسيا بغرض نشر الثقافة الروسية بين الجماهير اليهودية والإسراع بعملية التحديث والترويس بينهم .

وكانت عملية التحديث والنمو الاقتصادي التي بدأتها الحكومة القيصرية ، والتي اتخذت شكلاً أكثر ليبرالية في عهد ألكسندر الثاني (١٨٥٥ ـ ١٨٨١) ، قد أتاحت فرصة الحراك الاجتماعي والاقتصادي لأعضاء الجماعة اليهودية . ومن ثم ، نشأت طبقة من التجار والأثرياء اليهود المتعاونين مع الحكومة في عملية التحديث والداعين للدمج والترويس بين الجماهير اليهودية . وأعرب ليون روزنتال ، أحد مؤسسي الجمعية ، عن أن الدافع وراء تأسيس الجمعية هو الاتهامات التي كانت توجَّه للجماعة اليهودية والقائلة بأن الانعزال الديني والثقافي والاجتماعي لليهود وطفيليتهم الاقتصادية هما السبب الرئيسي وراء عدم إعتاقهم وعدم منحهم حقوقهم المدنية . وكان القطاع الأكبر من الجماهير اليهودية رافضاً لعملية التحديث نظراً لما تسببت فيه من ضياع وظائفهم التقليدية وتدهور أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية ، كما كان هذا القطاع من الجماهير رافضاً مسألة الدمج والترويس . ولكن هذا التحول كان ضرورياً في نظر أثرياء اليهود المتروِّسين حرصاً على مكانتهم الاجتماعية ومصالحهم الطبقية ، خصوصاً أن عملية التحديث والتحوُّل الاقتصادي صاحبتها ظروف اقتصادية واجتماعية قاسية بالنسبة للجماهير الروسية بشكل عام ، وهو ما كان يهدد بوضع أعضاء الجماعة اليهودية وغيرهم من الأقليات الدينية أو الإثنية أو العرْقية في موضع هجوم واتهام في حالة تأزُّم الأوضاع الاجتماعية وأثناء زيادة حدَّة الإفقار ، وهو ما حدث بالفعل بعد تعثُّر عملية التحديث عام ١٨٨٢ .

وقد واجه تأسيس الجمعية ، في البداية ، عدة اعتراضات من أكثر من جهة ، فاليهود الأرثوذكس رفضوا المشروع خوفاً من آثاره السلبية على العقيدة اليهودية . أما دعاة التنوير ، فطالبوا باتخاذ إجراءات أسرع وأكثر راديكالية . وأما الحكومة الروسية ، فكانت تخشى من تحوُّل هذه الجمعية إلى مؤسسة ذات قاعدة شعبية عريضة ، ولذلك رفضت فتح أية فروع لها في أنحاء البلاد ، وبخاصة داخل منطقة الاستيطان ، الأمر الذي أدَّى إلى تقليص تأثيرها في الجماهير فيما بعد .

وبعد مفاوضات طويلة ، تقرَّر تحديد هدف الجمعية وتم النص على أنه تنمية الثقافة بين يهود روسيا ودعم المؤلفين والعلماء والطلبة اليهود ، أما السبيل إلى ذلك فيتحدَّد في تعليم اللغة الروسية للجماهير اليهودية وإصدار الكتب والترجمات والدوريات باللغتين الروسية والعبرية . كما تقرَّر أن تعمل الجمعية تحت إشراف وزارة التعليم ، وأن تقبل أعضاء من جميع الأديان والأجناس والطبقات والمراكز .

وكان أول من ساهم في تأسيس وتمويل صندوق الجمعية أثرياء اليهود من رجال المال ، خصوصاً ليو روزنتال وعائلة جونزبورج التي انتُخب أحد أعضائها رئيساً لمجلس إدارة لجنة الجمعية . وكانت الجمعية تعتمد على تمويل عدد من أثرياء اليهود وهو ما ترك أثره في طبيعة الجمعية ومشاريعها وتوجهاتها . وقد انضم للجمعية عدد من المثقفين والمفكرين اليهود ، مثل : أبراهام لفنسون ، وأبراهام مابو ، ويهودا جوردون ، ومندل موخير سفاريم ، وغيرهم ، كما جرت محاولات لجذب مفكرين وكُتَّاب وشخصيات عامة ليبرالية غير يهودية .

وبرزت داخل الجمعية ، منذ بدايتها ، بعض الخلافات حول كيفية مخاطبة الجماهير ونشر الثقافة بينهم واللغة التي يجب نشرها . فكان هناك اتجاه يمثله ليو روزنتال يرى ضرورة بناء الجديد دون هَدْم القديم ودون المساس بالقيم والتقاليد التي تحترمها الجماهير اليهودية ، وبالتالي فإن على الجمعية توفير تعليم محايد لا يثير شكوك الجماهير أو مخاوفها أو يصدم معتقداتها بل يوفر لها قدراً من المعرفة بالعلوم والجغرافيا والتاريخ . كما فضَّل هذا الاتجاه استخدام اللغة العبرية في

نشر الثقافة بين الشباب اليهودي والاهتمام بإصدار الكتب والدوريات العبرية . كما رفض هذا الاتجاه استخدام اليديشية، مع العلم بأن الغالبية الساحقة من الجماهير اليهودية في روسيا لم تكن تعرف العبرية ، فقد كانت لغة ميتة تقتصر معرفتها على الأرستقراطية الدينية من كبار الحاخامات وخريجي المدارس التلمودية العليا (يشيفا) . ولم يكن الاتجاه نحو بعث العبرية اتجاهاً شعبياً أو تقليدياً وإنما كان اتجاهاً صهيونياً يرفض وضع أعضاء الجماعات اليهودية في أنحاء العالم ويرمي إلى بعث قومي ومن ثم إلى الاهتمام بالعبرية .

ومن ناحية أخرى ، كان هناك اتجاه آخر داخل الجمعية يمثله د . شولسون وأ . هاركابي يدعو إلى ضرورة نشر اللغة الروسية بين أعضاء الجماعات اليهودية والمساهمة في تطوير وبلورة أدب روسي يهودي والعمل على هدم الحواجز التي تفصل بين اليهود وسائر أفراد الشعب الروسي والتصدي لجميع الاتهامات الكاذبة الموجهة لليهود أو اليهودية . كما كان هناك اتجاه أكثر تطرفاً بالنسبة لمسألة الترويس داخل الجمعية ، وبخاصة في فرعها في أوديسا (تأسس عام ١٨٦٧)، ويمثله رابينوفيتش وليو بنسكر ، وكان هذا الاتجاه يطالب بترويس يهود روسيا بشكل كامل وسريع . وبالإضافة إلى كل هذا ، كانت هناك مجموعة صغيرة يمثلها الحاخام شواباخر ، وهو حاخام أوديسا ، تطالب بتخصيص قسم داخل الجمعية لتعليم اللغة الألمانية للشباب حتى يكون في استطاعتهم الاطلاع على الأعمال اليهودية المهمة التي كُتبت بهذه اللغة إلى جانب أن اللغة الألمانية كانت تعني فتح مجال التعرف على الثقافة الأوربية بشكل عام . واستقر رأي الجمعية في نهاية الأمر (عام ١٨٦٤) على أن يكون نشر اللغة الروسية هو الهدف الأساسي وراء جميع أنشطتها حيث إن ذلك هو السبيل الوحيد لمشاركة الجماهير اليهودية في الحياة الروسية .

وعندما أصبح يهودا ليب جوردون سكرتيراً للجمعية عام ١٨٧٢ ، أدخل بعض التعديلات على الجانب التنفيذي وقام بنشر هذه التعديلات في الصحافة العبرية حيث تضمنت الدعوة إلى ضرورة العمل على تطوير التعليم المهني والفني والمؤسسات الخاصة بها . وأعلنت الجمعية عن استعدادها لمساعدة الحرفيين اليهود على الاستيطان في جميع أنحاء الإمبراطورية الروسية ، وطالبت الجمعية بإدخال تعديلات وتغييرات في الأطر الإدارية للجماعات اليهودية ، والتأكيد على مبدأ دعاة التنوير الخاص بأن انعتاق اليهود سيتحقق فقط بعد أن يحقق اليهود تقدماً وتحسناً في المجال الروحي والأخلاقي .

وتركزت أنشطة الجمعية في مجالات النشر والتعليم . ففي مجال النشر ، اهتمت الجمعية بتوفير المراجع التي تساعد على تعليم اللغة الروسية ، كما قامت بترجمة ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» إلى الروسية حتى يتعرف إليه القارئ الروسي ، وخصصت منحاً للكُتَّاب اليهود لتشجيعهم على الكتابة بالروسية . وتم التخطيط لإصدار نشرة فكرية وأدبية سنوية تضم أعمالهم ، غير أنها لم تُصدر سوى نشرة واحدة نتيجة عدد من الصعوبات من بينها عدم وجود عدد كاف من الكتابات والمواهب الأدبية ، بالإضافة إلى القيود الرقابية والمخاوف الداخلية من توجيه أية انتقادات للعقيدة اليهودية . كما قامت الجمعية بدعم عدد من الجرائد الأسبوعية وبتمويل إصدار ملحق باللغة الروسية لجريدة **هاكارميل** الأسبوعية . وكان من أهم إنجازات الجمعية القيام بتجميع آراء الحاخامات الواردة في التلمود وإصدارها باللغة العبرية عام ١٨٧١ ثم بالروسية عامي ١٨٧٤ و١٨٧٦ . وكان الغرض من هذا العمل توفير مرجع للحاخامات لتحضير خطبهم بلغة البلاد ، بالإضافة إلى تعريف الجمهور غير اليهودي بالقواعد والمبادئ الأساسية في التلمود . كما قامت الجمعية بترجمة العهد القديم إلى الروسية ، وذلك أملاً في تحقيق النتائج الإيجابية التي حققتها هذه الخطوة في ألمانيا لحركة الاستنارة اليهودية .

وفي عام ١٨٧٣ ، قامت الجمعية بإصدار ترجمة جديدة للتوراة، كما خصَّصت أموالاً كثيرة لترجمة كتب الصلوات اليهودية (سدور) وكتب صلوات الأعياد (محزور) ، وكذلك لتأليف عدد من الكتب المدرسية بالروسية ولدعم المفكرين اليهود لإجراء بحوث حول ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» ، كما خصَّصت الجمعية منحاً لمؤلفي الكتب باللغة العبرية في الرياضيات والفيزياء والطبيعة والكيمياء والجيولوجيا . وقامت الجمعية أيضاً بدعم الدوريات العبرية ، وهي دوريات كانت مهتمة بشكل خاص بالعلوم الطبيعية وبالتاريخ والسير الذاتية اليهودية . وإلى جانب ذلك ، ساهمت الجمعية في إصدار كتابين في الجغرافيا والتاريخ الروسي .

وكانت الجمعية، سواء بجناحها المؤيد للغة الروسية أو جناحها المؤيد للغة العبرية، معارضة للغة اليديشية باعتبار أنها تمثل مرحلة بائدة . ورغم ذلك ، أظهرت الجمعية استعدادها لدعم مجلة أسبوعية يديشية باعتبار أن ذلك سيساعد على توصيل المعرفة والمعلومات إلى قطاع أوسع من الجماهير اليهودية . كما خصصت بعض الموارد المالية لإصدار كتب باليديشية حول التاريخ اليهودي والروسي ، ولكنها تراجعت عن ذلك عقب الانتقادات التي وُجِّهت لهذه الخطوة في كلٍّ من الصحافة الروسية والصحافة الروسية ـ اليهودية .

أما بالنسبة للأنشطة التعليمية ، فقد خصصت الجمعية جزءاً

كبيراً من ميزانيتها لدعم ومساعدة الطلبة اليهود في مؤسسات التعليم العالي الروسية ، وبخاصة في سانت بطرسبرج ، حيث اعتبرهم دعاة التنوير أفضل المرشحين لقيادة الجماعة اليهودية . كما ساعدت الجمعية الطلبة على الدراسة في الجامعات والمعاهد الأجنبية ، ولكن الحكومة الروسية منعت ذلك عام ١٨٧٩ باعتبار أنه مخالف للوائح الجمعية . وفي أعقاب الإصلاحات التي طُبِّقت على شبكة المدارس اليهودية الحكومية والتي أدَّت إلى إغلاق كثير من هذه المدارس ، قرَّرت الجمعية إقامة صندوق خاص لسد احتياجات المدارس الثانوية والابتدائية . كما اقترحت إدخال تعليم اللغة الروسية كمادة إجبارية في هذه المدارس ، وإقامة قسم خاص للمواد العبرية ، ودعم فصول الحرف الملحقة بالمدارس ، والمساعدة في تأسيس معاهد للمعلمين داخل منطقة الاستيطان ، والسماح بإلحاق عدد من الطلبة بهذه المدارس على نفقة الجمعية . كما شاركت الجمعية في تأسيس المكتبات العامة .

وزاد حجم العضوية في الجمعية من ١٧٥ عام ١٨٦٤ إلى ٢٨٧ عام ١٨٧٣ ثم إلى ٧٤٠ عام ١٨٨٨ . وكان المصدر الأساسي لتمويل الجمعية ، وبخاصة في السنوات العشر الأولى ، عائلتا جونزبورج وليو روزنتال . وخلال سنوات وجودها الـ ٢٥ أنفقت ٢٨٦ ألف روبل على الطلبة اليهود في المدارس العامة والتعليم العالي .

وشهدت التسعينيات من القرن التاسع عشر بعض التجديدات في الجمعية حيث انضم إليها عدد من الشباب المتعلم والمثقف الذي جاء بأفكار ومشاريع جديدة . فقامت الجمعية عام ١٨٩١ بتأسيس لجنة تاريخية للبحث في تاريخ الجماعة اليهودية في روسيا . وتحوَّلت هذه اللجنة عام ١٩٠٨ إلى الجمعية التاريخية والإثنوغرافية اليهودية . وفي عام ١٨٩٤ ، تأسست لجنة للتعليم الشعبي اهتمت بالمدارس اليهودية ، خصوصاً تلك التي تضم مناهج عبرية . كما اهتمت بتدريب معلمي العبرية ، فانعقد مؤتمر للمعلمين عام ١٩٠٣ في روسيا البيضاء . وتم افتتاح فروع جديدة للجمعية في موسكو (١٨٩٤) وريجا (١٨٩٨) وكييف (١٩٠٨) . وفي عام ١٩٠٠ ، وصل حجم العضوية إلى ٣٠١٠ عضو . وفي عام ١٩٠٦ ، تم تعديل قوانين الجمعية بحيث أصبح من حقها افتتاح المدارس والمكتبات وتنظيم المحاضرات والحلقات الدراسية لتدريب المعلمين ، كما تقرَّر فتح فروع لها في المناطق التي تزيد العضوية فيها على ٢٥ عضواً . وفي عام ١٩١٢ ، وصل عدد الفروع ٣٠ فرعاً في كل أنحاء روسيا تضم ٧٠٠٠ عضو . كما كان للجمعية عام ١٩١٠ عشرة مدارس ، إلى جانب ٩٨ مدرسة تشرف عليها بشكل جزئي . وفي العام نفسه ، بدأت الجمعية في إصدار جريدتها الخاصة التي تتناول قضايا التعليم والثقافة والمكتبات . وفي عام ١٩١٢ ، تأسست لجنة لدراسة كيفية إصلاح وتطوير المدارس اليهودية التقليدية مثل المدرسة الأولية الخاصة (الحيدر) .

ونظراً لأن الجمعية كانت المؤسسة اليهودية الوحيدة المسموح لها بمزاولة الأنشطة التعليمية والثقافية ، فقد انضم إليها في أوائل القرن العشرين عدد من الزعماء الصهاينة والمنادين بالقومية اليهودية مثل آحاد هعام وبياليك . وبعد فشل ثورة ١٩٠٥ ، انضمت إلى هذه الجمعية عناصر من الأحزاب الاشتراكية اليهودية ، ونتج عن ذلك وجود ثلاثة تيارات متصارعة داخل الجمعية : التيار المطالب بالاندماج والارتباط الوثيق بالثقافة الروسية ، والتيار الصهيوني العبري ، ثم التيار اليديشي الممثَّل في عناصر حزب البوند . وافتتحت الجمعية خلال الحرب العالمية الأولى ٢١٥ مدرسة تضم ١٣٠ ألفاً من الأطفال اليهود واللاجئين ، وبعد ثورة فبراير الروسية اتَّجه الصهاينة لتأسيس اتحادهم التعليمي والثقافي الخاص تحت اسم «تاربوت» ، كما أقام مؤيدو اليديشية جمعية خاصة بهم . وبعد الثورة البلشفية ، تمت تصفية جميع أفرع الجمعية في الأقاليم وإغلاق مدارسها وإنهاء أنشطتها التعليمية . وظل المركز الرئيسي في بتروجراد يعمل ، ثم تم حل الجمعية بشكل نهائي عام ١٩٣٠ وألحقت مكتبتها التي ضمت ٥٠ ألف كتاب و ١٠٠٠ مخطوطة إلى معهد الثقافة اليهودية البروليتارية في كييف .

صالونات النساء الألمانيات اليهوديات

Salons of German Jewish Women

«صالونات النساء اليهوديات» صالونات فكرية أقامتها بعض بنات أثرياء اليهود في فيينا وبرلين في بداية القرن التاسع عشر ، وأصبحت مركزاً يلتقي فيه أعضاء النخبة الثقافية والسياسية في أوربا مع بعضهم البعض ، ومع البارزين من أعضاء الجماعة اليهودية . وظاهرة الصالونات ظاهرة مرتبطة تماماً بحركة التنوير اليهودية ثم بداية انفتاح الجماعة اليهودية على عالم غير اليهود وبداية علمنة أعضائها ودمجهم بل صهرهم وأحياناً تنصيرهم .

ولعل قيام النساء بهذا الدور القيادي في عملية التقارب بين الجماعة اليهودية وعالم غير اليهود يعود إلى مُركَّب من الأسباب الثقافية والاقتصادية . وأهم الأسباب بطبيعة الحال هو أن المجتمع الغربي بأسره كان قد بدأ يتحول من مجتمع تقليدي مبني على الفصل

بين الطبقات والجماعات إلى مجتمع حديث تديره دولة قومية علمانية مركزية . ولم يكن هناك مفر من القضاء على كل الجيوب الإثنية والدينية والجماعات الوظيفية بحيث يتم دمجها في بنية المجتمع ككل . والجماعة اليهودية كانت إحدى هذه الجماعات ، كما أن الصالونات كانت آلية من آليات الدمج إذ أن احتكاك أعضاء القيادة اليهودية بالثقافة غير اليهودية كان يسهم ولا شك في زيادة اقترابهم منها واستيعابهم لها ومن ثم وصولها إلى كل أعضاء الجماعة، ذلك أنه ، مع تحوُّل النخبة ، يَسهُل تحوُّل الجماهير . وقبل أعضاء الأرستقراطية الألمانية ، رغم ما عرف عنهم من عنصرية ، ارتياد هذه الصالونات لأنها كانت تتسم بقدر كبير من الحرية والانفتاح ، ومن ثم كانت مجالاً لتبادل الأفكار غير متاح في المجتمع . ولابد أن نتذكر أن الفكر العقلاني وجد طريقه إلى أعضاء الأرستقراطية الغربية وعبَّر عن نفسه في ظاهرة الحكومات المطلقة المستنيرة التي كانت تبغي إصلاح المجتمع من أعلى ، ومن خلال تشريعات حكومية . كما أن انتشار الرؤية النفعية والمركنتالية في المجتمع ، جعل بالإمكان تقبُّل اليهودي أو أي شخص آخر ما دام أثبت نفعه .

أما من الناحية الاقتصادية المباشرة ، فيعود ظهور الصالونات إلى حرب الأعوام السبعة (١٧٥٦ ـ ١٧٦٣) ، إذ أعطى فريدريك الأكبر مجموعة من العقود للمتعهدين العسكريين اليهود ، الذين أثبتوا كفاءتهم في سد حاجاته من السلع والمواد المختلفة ونفعهم لبروسيا . وتمكَّن هؤلاء المتعهدون من مراكمة الثروات إبَّان هذه الحرب ، وكثير من المزايا التي منحها إياهم الإمبراطور مكافأة لهم على الخدمات التي أدوها لوطنهم بروسيا . وقد اضطر كثير من أعضاء الأرستقراطية الألمانية إلى اقتراض المال من المموِّلين اليهود في هذه الفترة . ولكل هذا ، ازداد اختلاط أعضاء الأرستقراطية الألمانية بأثرياء اليهود .

وفي إطار هذا ، يمكن القول بأن الصالونات كانت تمثل مرحلة انتقالية في تاريخ الجماعات اليهودية ، فهي مرحلة كانت الجماعات اليهودية لا تزال تلعب فيها دور الجماعة الوظيفية ، ولكن قوة الدولة المركزية كانت آخذة في التزايد ، ومن ثم بدأت عملية الاستغناء عن الجماعات الوظيفية . كما أن الجماعة الوظيفية اليهودية ذاتها كانت قد بدأت تراكم الثروات وهو ما جعلها مستعدة لارتياد قطاعات اقتصادية جديدة داخل الاقتصاد الوطني وفي صلبه . وعلى المستوى الثقافي ، نجد الوضع نفسه ، فأعضاء النخبة في الجماعة اليهودية كانوا لا يزالون (يهوداً) يتَّسمون بشيء من الخصوصية التي يتمتع بها أعضاء الجماعات الوظيفية . ولكنهم كانوا في الوقت نفسه قد بدأوا يتحركون في عالم الألمان ، ويتشربون شيئاً من ثقافتهم ، ويتطلعون إلى فقدان ما تبقى لديهم من خصوصية ، ويندمجون تماماً في عالم ثقافة الأغلبية .

ويظل سؤال أخير : لماذا النساء اليهوديات دون الرجال ؟ وللإجابة على هذا السؤال ، لابد من الإشارة إلى مفارقة غريبة وهي أن التراث الديني اليهودي كان يحرم على المرأة المشاركة في الحياة العامة (الدينية) والدراسة الدينية ، وكان هذا يعني أن كثيراً من الفتيات اليهوديات من أبناء الأسر الثرية بدأن يتلقين تعليماً غربياً علمانياً ، فأصبحن أكثر إلماماً بالعلوم والثقافة الغربية وأكثر كفاءة في التعامل مع العالم الغربي وأكثر تملكاً لناصية خطابه الحضاري . ولذا ، كان بمقدورهم أن يلعبن دور الوسيط بين أعضاء الجماعة اليهودية والنخبة الألمانية . كما أن ثراء أسرهن حررهن من الدور التقليدي للمرأة ، فأصبح لديهن الوقت والثقافة والثراء الكافي لمثل هذه الصالونات .

وبدأ مندلسون تقليد الصالونات هذا حين خصص ليلة يلتقي فيها المثقفون اليهود مع غير اليهود ليتبادلوا الأفكار . وكان أول صالون تفتحه مثقفة يهودية هو صالون هنريتا هرتز (١٧٦٤ ـ ١٨٤٧) وهي زوجة ماركوس هرتز أحد تلاميذ مندلسون ، الذي كان يكبرها سناً ، فتولى إكمال عملية تعليمها . وكانت تجيد عشر لغات من بينها العبرية ، وكان صالونها ملتقى لمعظم المفكرين والأدباء مثل جوته وميرابو وأعضاء الأرستقراطية الألمانية . وتزوجت هنريتا هرتز من أحد رواد الصالون بعد موت زوجها ، وتنصَّرت . ومن أهم الصالونات الأخرى صالون دوروثيا فايت (١٧٦٣ ـ ١٨٧٩) وهي ابنة مندلسون التي تزوجت مصرفياً يهودياً ، ولكنها طلقت زوجها وتزوجت من الكاتب الألماني فريدريك فون شليجل واعتنقت المسيحية البروتستانتية ، ثم تكثلكا معاً . وكان صالون راحيل ليفين فارنهاجن (١٧٧١ ـ ١٨٣٣) أهم الصالونات جميعاً ، وكان ملتقى النخبة . وبعد زيجتين فاشلتين ، التقت بضابط يهودي يصغرها سناً بأربعة عشر عاماً فتزوجا . وحينما استقرت في فيينا ، فتحت صالونها هناك ، فكان مندوبو بروسيا المؤتمر فيينا يلتقون فيه . وكانت الصالونات نقطة تجمُّع للحركة الرومانتيكية ولحركة ألمانيا الفتاة .

وكانت ظاهرة صالون النساء اليهوديات ظاهرة مؤقتة ، فمع نمو عدد أعضاء النخبة الثقافية والسياسية في المجتمع ، ومع تنوُّع حاجاتها الفكرية ، بدأت تظهر مؤسسات متخصصة للوفاء بهذه

الحاجات ، مثل الجماعات المهنية والنادي الثقافي والمجلات والصحف . كما أن تزايُد النزعة القومية الألمانية ، وما صاحبها من معاداة اليهود ، ساهم في تشجيع أعضاء النخبة على الانصراف عن هذه الصالونات . ولعل تنصُّر كثير من القائمات على مثل هذه الصالونات ساهم أيضاً في القضاء عليها إذ أن ذلك يعني أنها عجزت عن مد أية جسور بين الجماعة اليهودية وحضارة الأغيار . وأخيراً ، مع تزايد معدلات الاندماج والعلمنة ، بدأت أعداد أكبر من الرجال تمتلك ناصية الخطاب الحضاري الغربي وتتحرك بكفاءة أكبر في المجتمع وتعقد صلات مع المجتمع المضيف دون حاجة إلى صالونات النساء اليهوديات .

دوروثيا شليجل (١٧٦٤ - ١٨٣٩)

Dorothea Schlegel

كبرى بنات موسى مندلسون ، تزوجت في سن العشرين من المصرفي الألماني سيمون فيت (من أسرة فيت الشهيرة في عالم المصارف) وأنجبت منه أربعة أولاد ، وكان ينعقد في منزلها واحد من أشهر الصالونات الأدبية . وقد صوَّرها الفيلسوف والكاتب الرومانسي الألماني فريدريش فون شليجل (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) في روايته التي لم يكملها **لوتسيد** على أنها المثل الأعلى للمرأة . وتقبلت دوروثيا مبدأه الخاص بالحب الحر (أي ممارسة الجنس بلا أية حدود أو قيود أخلاقية) وذهبت وعاشت معه وكتبت رواية رومانسية تحت تأثيره (وتحت تأثير جوته) تُسمَّى **فلورنتين** كما ترجمت رواية مدام دي ستايل **كورنين** . وفي عام ١٨٠٢ ، تنصَّرت على المذهب البروتستانتي ، وبعد ستة أعوام تكثلكت مع شليجل ، وعندها تزوجا زواجاً شرعياً واستقرا في فيينا حيث أصبح منزلهما مركزاً اجتماعياً وثقافياً . وقد أقنعت ابنيها فيليب وجوناس بأن يتكثلكا ، وعاشت بقية حياتها مع ابنها فيليب في فرانكفورت .

وحياة دوروثيا شليجل حياة مثيرة ، ولكنها مع هذا تنتمي إلى نمط آخذ في الشيوع وهو نمط اليهودي غير اليهودي . وإذا كان الجيل الأول هو موسى مندلسون الذي بدأ يترك عالم اليهودية الحاخامية وراءه ، فإن ابنته بدأت تُسرع الخطى نحو عالم أوربا للحصول على تأشيرة دخول فتنصَّرت ، ومع الجيل الثالث يصبح التنصُّر حدثاً عادياً . ولذا تنصَّر كل أولاد مندلسون وتيودور هرتزل . كما أن صالونها الأدبي تعبير عن الظاهرة نفسها ، أي رغبة كثير من أعضاء الجماعات اليهودية في أن يتركوا عالمهم اليهودي لينضموا لعالم الأغيار . فكان الصالون هو الأرضية التي يلتقون فيها بأقرانهم من الأغيار .

راحيل فارنهاجن (١٧٧١-١٨٣٣)

Rahel Varnhagen

سيدة صالون ألمانية وُلدت لعائلة يهودية ثرية في برلين ، واسمها الأصلي راحيل ليفاين . نشأت راحيل في بيئة يهودية أرثوذكسية ، ولكنها كانت تخجل من أصلها اليهودي الذي اعتبرته «كالخنجر الذي غُرس في قلبها» وسعت للهروب منه . وقد تنصَّر أخوها بعد وفاة والدهما ، ولم تمانع راحيل ، هي الأخرى ، فكرة التنصُّر ، ولكنها لم تقدم على ذلك بسبب اعتمادها مالياً على والدتها . وأتاحت لها خطبتها لنبيل بروسي الدخول في دائرة الأرستقراطية الألمانية . وبرغم أن هذه الخطبة فُسخت بعد أربع سنوات بسبب رفض عائلة النبيل الألماني زواجه من يهودية ، إلا أن بيتها كان قد تحوَّل إلى ملتقى للأدباء والمفكرين والسياسيين وغيرهم من الشخصيات اللامعة آنذاك يمثلون مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية والأدبية والسياسية . وكان من بين راود صالونها الأديب الألماني الكبير جوته .

وفي عام ١٨٠١ ، خُطبت راحيل للمرة الثانية لسكرتير المفوضية الإسبانية لدى بروسيا وفُسخت الخطبة مرة أخرى عام ١٨٠٤ . وفي عام ١٨١٠ ، اتخذت راحيل اسم روبرتس بدلاً من اسم ليفاين وهو نفسه الاسم الذي اتخذه أخوها بعد أن تنصَّر . وفي عام ١٨١٤ ، تزوجت من دبلوماسي بروسي يصغرها بأربعة عشر عاماً اسمه كارل أوجست فارنهاجن ، واعتنقت المسيحية البروتستانتية . وبعد زواجها ، تحوَّل بيتها مرة ثانية إلى ملتقى للشخصيات الفكرية والسياسية ، وغلب على صالونها هذه المرة الطابع السياسي حيث ضم كثيراً من المتعاطفين مع حركة ألمانيا الفتاة أمثال هنريش هايني . واكتسبت راحيل بفضل شخصيتها وذكائها إعجاب الكثيرين من رواد صالونها ، وتمتعت بنفوذ واسع ، وتعتبر راحيل إحدى ألمع السيدات اليهوديات الأوربيات في عصرها . وظلت راحيل طوال حياتها رافضة ليهوديتها ، واعتبرتها نوعاً من البلاء ابتليت به وأحد أسباب تعاستها . ومع هذا ، يُقال إنها اتجهت في أواخر أيامها لقبول أصلها اليهودي ، ويبدو أن هذا التحول بدأ عقب اندلاع مظاهرات معادية لليهود في ألمانيا أثار تعاطفها مع اليهود .

علم اليهودية

Wissenchaft des Judentums
(Science of Judaism)

«علْم اليهودية» علم أسسه في القرن التاسع عشر المفكرون الألمان اليهود ذوو التوجه العلماني والاهتمام التاريخي ، بهدف دراسة اليهودية واليهود دراسةً تاريخية وعلمية لاكتشاف الخصوصية اليهودية . وكلمة «علم» ترجمة للكلمة الألمانية «فيزنشافت» وهي تشير إلى الدراسة المنهجية في العلوم الإنسانية والتاريخ والتي تتبنّى طريقة علمية تعتمد كل وسائل البحث الدقيق وتنطوي على احترام الحقائق والخصوصية التاريخية . ويُلاحَظ أن ثمة تناقضاً كامناً في الأهداف ، فهي من ناحية موضوعية متطرفة فيما يتعلق بناحية البحث العلمي ، ولكنها ذاتية ذات قصد محدَّد فيما يتعلق بالبحث عن الخصوصية التاريخية . ويعود هذا التناقض الأساسي إلى ذلك التناقض الكامن في فكر حركة الاستنارة آنذاك . فهي حركة عقلانية تؤكد أهمية الموقف العلمي والموضوعي والتجريدي والحقائق العامة والعالمية . ولكن هناك أيضاً جانباً آخر وهو الجانب التجريبي الحسي الذي يؤكد أهمية التجربة المباشرة والخصوصية . ودعَّم ذلك ظهور الحركة الرومانسية التي تهتم بالعاطفة والماضي واللون المحلي والخصوصية والتطور . وتأثر أعضاء النخبة المثقفة اليهودية بحضارتهم الغربية ، فمندلسون مثلاً يرى أن اليهودية دين عام عقلاني ولكن شعائرها خاصة مقصورة على اليهود . ونتيجةً للتطور التاريخي ، يُلاحَظ تناقص رقعة العام واتساع مساحة الخصوصية حتى تصبح هي الرقعة الأساسية بين أعضاء الجيل الثاني من دعاة التنوير اليهودي الذين دعوا من الناحية النظرية إلى دراسة اليهودية لاكتشاف الماضي وليس رفضه أو تقديسه .

وأحد الافتراضات الأساسية الكامنة وراء علْم اليهودية أن المؤسسات والأفكار اليهودية تطوَّرت بحسب قوانين تطوُّر المجتمعات التي وُجدت فيها ، وأن هذه المؤسسات لم تكن أحسن أو أسوأ حالاً من أية مؤسسات اجتماعية أو ثقافية غير يهودية أخرى . ولكن هناك افتراضاً آخر يتناقض تماماً مع الأول وهو أن ثمة خصوصية يهودية تُعبِّر عن نفسها من خلال هذه المؤسسات .

وينعكس هذا التناقض في أهداف علْم اليهودية على النحو التالي :

١ ـ ستؤدي عملية اكتشاف اليهودية إلى اكتشاف جوهرها الحقيقي ، وبالتالي يمكن التخلص من التراكمات الخرافية التلمودية التي علقت بها . ومن ثم يمكن القول بأن علم اليهودية هو جزء من حركة الإصلاح الديني اليهودي . وقد حاول هذا العلم أن يبين دنيوية وتاريخية التراث الديني اليهودي ، أي أنه نتاج ظروف تاريخية محددة ، وبالتالي نزع عنه أية قداسة أو مطلقية وهو ما فتح الطريق أمام إمكانية التحرر منه ورفضه واكتشاف سوابق تاريخية داخله تبرر الإصلاح . فعلى سبيل المثال ، تمكَّن ليوبولد زونز ، من خلال الدراسة العلمية التاريخية ، أن يبيِّن أن لغة الصلوات اليهودية لم تكن دائماً العبرية ، ومن ثم لا يوجد أي مبرر للسلطات الألمانية لأن تغلق معبداً يهودياً كانت تُقام فيه الصلوات بالألمانية على أساس أن هذا مناف للتراث اليهودي كما ادعى اليهود الأرثوذكس ، أي أن اليهودي أصبح بوسعه التحرر من قبضة تراثه الذي كان يكرس عزلته المقدَّسة وأن يندمج في مجتمعه . كما أن تدهور وتخلُّف المؤسسات اليهودية ، وهي جزء من تشكيلات حضارية أكبر ، لا يمكن أن يُستخدَم مسوغاً للتمييز ضد اليهود باعتبار أن هذا التخلف جزء من كل أكبر غير يهودي . وإذا كان التخلف نتيجةً لاعتبارات تاريخية وبيئية ، فإن من الممكن تجاوزه من خلال عملية الإصلاح .

٢ ـ ستؤدي عملية اكتشاف اليهودية إلى اكتشاف خصوصيتها وقوانينها العضوية . وسيؤدي اكتشاف الخصوصية إلى إظهار الشخصية اليهودية المستقلة وإنجازاتها الحضارية ، الأمر الذي سيعيد لليهود هويتهم واحترامهم أمام الشعوب الأوربية . كما أن اكتشاف هذه الخصوصية سيقوي وعي اليهود بأنفسهم وتراثهم وهويتهم المستقلة ووعيهم بذاتهم القومية .

فكأن الهدف الثاني مناقض تماماً للهدف الأول . وقد اكتسب الهدف الثاني إلحاحاً غير عادي نظراً لتزايد انصراف الشباب من اليهود عن اليهودية بعد حركة الإعتاق والدمج ونظراً لبعدهم عن تراثهم الديني بل احتقارهم اليهودية (وهذا أمر لم يكن مقصوراً على الشباب من اليهود فالموقف نفسه كان شائعاً بين كل شباب أوربا مع تزايد معدلات العلمنة) . وأدَّى كل ذلك إلى تراجُع اليهودية وإلى انصهار اليهود ، ومن ثم أصبح اكتشاف التراث ضرورة ملحة لوقف هذا التراجع وهذا الانصهار ، أي أن هذه العملية كانت ، من هذا المنظور ، تصدياً لحركة الإصلاح الديني ولليهودية الإصلاحية . وبالتدريج ، أصبح الهدف الأساسي من الاكتشاف ليس الدراسة وإنما تقديس التراث . وبالتالي ، نجد أن علم اليهودية مرتبط باليهودية المحافظة . ومع هذا ، كان لمفكري اليهودية الإصلاحية بعض الإسهامات في هذا الحقل (والفكر الديني الإصلاحي اليهودي تعبير عن الجانب العقلي العقلاني في فكر حركة الاستنارة) . ولم يكن من الممكن أن تنشأ حركة علم اليهودية من داخل المدارس

التلمودية العليا (يشيفا) ، حيث إن خريجي هذه المعاهد الدينية لم يكونوا مُعَدِّين الإعداد الثقافي اللازم لكتابة دراسات تاريخية أو اجتماعية في التراث الديني . ومن هنا نجد أن كل المشتغلين في حقل علم اليهودية من خريجي المدارس التي أسستها الحكومات الغربية التي كانت مقرراتها غير دينية أو مُختلَطة (أي دينية دنيوية) .

وقد قام ليوبولد زونز ، وصديقه إدوارد جانز (١٧٩٨ ـ ١٨٣٩) ، وهو قانوني من أتباع هيجل ، وموسى موزر (١٧٩٦ ـ ١٨٣٨) ، وهو تاجر مثقف ، وآخرون ، بتأسيس رابطة الثقافة اليهودية وعلم اليهودية . وكان من أعضاء هذه الجماعة الشاعر هايني . وكانت الجماعة تهدف إلى اكتشاف الثقافة اليهودية ، ونشرها بين الشباب ، وتشجيعهم على الاشتغال بالزراعة والحرف اليدوية والإنتاجية . وقد حُلَّت الرابطة عام ١٨٢٤ بعد أن تنصَّر رئيسها جانز وتبعه هايني . ولكنها ، مع هذا ، كانت قد أسست هذا النوع من الدراسة وجمعت تحت مظلتها كثيراً من الدارسين ، مثل : المؤرخ كروكمال والمؤرخ جرايتز وجايجر وفرانكل وصموئيل ولوتساتو وستاينشنايدر وغيرهم . كما أصدرت حولية نشرت عشرات الدراسات المهمة . وتفرَّع علم اليهودية إلى كثير من المجالات والموضوعات ، مثل : نقد العهد القديم ودراسة التلمود والأعمال الأدبية التي كتبها مؤلفون يهود والتاريخ والآثار والفلسفة الدينية . وكان يُشار إلى علم اليهودية في بعض بلدان أوربا بعبارة «الدراسات اليهودية» ، أو بالكلمة اللاتينية «جودايكا» .

وكان التركيز الأساسي على تاريخ الأفكار والأدب ، حتى أصبح ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» تاريخ أفكار أساساً ، في حين احتل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي مكاناً ثانوياً تحت تأثير الفلسفة الألمانية المثالية ، كما أن الدراسات اليهودية كانت تحتوي على قدر كبير من الاعتذاريات . وأدَّت هذه الدراسات إلى تراكُم قدر كبير من المعلومات والحقائق عن التجارب التاريخية للجماعات اليهودية ، وبالتالي ساهمت في الترويج لمفهوم وجود هوية يهودية تاريخية إثنية مستقلة .

واستمرت الدراسات العلمية لليهودية وأُسِّست كراسيّ في الجامعات وأنشئت معاهد مستقلة لهذا الغرض . ولم يعد يُستخدَم مصطلح «علم اليهودية» في الوقت الحاضر ، ويُستخدَم بدلاً منه مصطلح «الدراسات اليهودية» .

صموئيل لوتساتو (١٨٠٠-١٨٦٥)

Samuel Luzzatto

ويُعرَف أيضاً باسم «شادال» المكوَّن من الحروف الأولى لاسمه ، فصموئيل هو شموئيل بالعبرية ، وهو مفكر إيطالي يهودي وُلد في تريسته لأسرة سفاردية إيطالية . وهو من نسل موشيه حاييم لوتساتو الشاعر القبَّالي الإيطالي مؤسس الآداب المكتوبة بالعبرية في العصر الحديث . كان أبوه عاملاً عارفاً بالقبَّالاه ، حيث تلقَّى تعليماً دينياً ، كما درس هو في إحدى المدارس التي أسسها نفتالي فيسيلي بناء على براءة التسامح التي أصدرها جوزيف الثاني . وكانت ثمة مقررات مُختلَطة ، دينية ودنيوية ، تدرس في هذه المدارس . تعلم في المدرسة اللغات الحديثة والجغرافيا والعلوم الطبيعية ، وعُيِّن أستاذاً في أول كلية حاخامية حديثة في العالم في بادوا ، وظل في هذا المنصب طيلة حياته . ووفر له منصبه إمكانية التفرغ للبحث العلمي ، فنشر ديوان يهوذا اللاوي عام ١٨٦٤ ، كما كتب أول تعليق نقدي على الكتاب المقدَّس وترجم أسفار موسى الخمسة والصلوات العبرية إلى الإيطالية ، وكتب العديد من الكتيبات بالإيطالية والعبرية عن النحو والفلسفة والدراسات اللاهوتية ، ونُشرت رسائله بعد موته في تسعة أجزاء .

تأثر لوتساتو بكل من الاتجاهات الرومانسية في عصره وبقيم العقلانية النقدية . وينعكس هذا في أعماله التي تتأرجح بين قبول كل من العقل والوحي وبين النقد والنقل ، فقد هاجم القبَّالاه وتقاليدها . ويُعدُّ لوتساتو أحد كبار المساهمين في علم اليهودية النقدي ، كما تناول كتب العهد القديم تناولاً نقدياً ، فأكد أن سفر الجامعة أُلف في تاريخ متأخر عن التاريخ الذي يُفترَض أنه تم تأليفه فيه ، بل وعارض رؤيته التشاؤمية العدمية . ولكنه ، مع هذا ، أصر على أن سفر أشعياء من تأليف مؤلف واحد استخدم أساليب مختلفة ، في حين يذهب معظم علماء العهد القديم إلى أن الجزء الذي يلي الإصحاح الأربعين من تأليف أنبياء آخرين . وبرغم موقفه هذا ، فإنه لم يتردد في إدخال بعض التعديلات على هذا السفر وعلى أسفار العهد القديم باستثناء أسفار موسى الخمسة التي كان يرى أنها وحدها من وحي إلهي . وبيَّن لوتساتو أن كتاب الزوهار لا يمكن أن يكون قد تم تأليفه في القرن الثاني الميلادي كما كان الزعم . ويتجلى تأرجحه ، بين الموقف العقلي والعاطفي والإيماني والعلمي والعقلاني واللاعقلاني ، في إصراره على أن العهد القديم لا يخاف النور أو النقد ، ومع هذا فقد أصر في الوقت نفسه على ضرورة عدم توجيه النقد إليه .

ومن بعض الوجوه ، فإن لوتساتو يشبه مندلسون . فهو يحاول المزج بين العقل والوحي ، كما يُعرِّف اليهودية بأنها عقيدة لا تتنافى مع العقل ، مع أن شعائرها مُرسَلة من الإله . ويرى لوتساتو أن

العقيدة الوحيدة المطلقة في اليهودية هي الإيمان بالإله الواحد ، فهي وحدها الملزمة لليهودي ، أما ما عداها فيمكن الأخذ والرد بشأنه ، كما أن بوسع اليهود أن يختلفوا فيما بينهم بشأن كل القضايا الدينية الأخرى دون أن يُعَدُّوا مهرطقين. وضرب مثلاً بالفيلسوف قريشقش وتلميذه يوسف ألبو اللذين اختلفا مع موسى بن ميمون لأنه لم يميِّز في عقائده الثلاث عشرة بين العقائد الأساسية والعقائد الفرعية. ورفض قريشقش مفهوم حرية الإرادة، وآمن جيرونيدس بقدم العالم، ولم يشك أحد في إيمانهما، ذلك أن جوهر اليهودية العقائدي عقلاني عالمي، فهي ديانة العدالة وحب الخير، وهي ديانة تهدف من هذا المنظور إلى حماية المجتمع الإنساني والإنسانية جمعاء.

ولكن البحث عن الحقائق العامة المطلقة هو مجال الفلسفة . فالإله لا يتواصل مع الإنسان من خلال الحقيقة المجردة المطلقة إذ أن المجتمع الإنساني لا يمكن أن يؤسَّس على مثل هذه الحقيقة . ومن هنا، كان هجوم لوتساتو على ابن ميمون وبن عزرا وإسبينوزا ، ومن هنا أيضاً تَبرُز أهمية الدين وحتمية الوحي ، فالدين لا يهدف إلى نشر الحقيقة المجردة وإنما إلى نشر الفضيلة وهداية الناس إلى طريق الخير . وهو يؤمن بالمعجزات التي وردت في التوراة ، وبأنها حقائق ليست عقلية إذ شاهدها ستمائة ألف يهودي في سيناء . كما يؤمن بمعجزات الأنبياء ، فهي أحداث تتجاوز العقل والزمان والمكان والسبب والنتيجة التي تقع في عالم المحسوسات .

وتتضح ازدواجية العقل والوحي في تمييزه بين الروح الهيلينية والروح العبرانية ، وهو نمط إدراكي كان يشكل أساساً فكرياً للحضارة الغربية في القرن التاسع عشر (ثم للعنصرية الغربية بعد ذلك) . فالروح الهيلينية هي روح الجمال والشكل والعقل والاتزان والعلم ، وهي الروح التي أدَّت إلى تَراكُم المعلومات ، ولكنها أيضاً أدَّت إلى عقلانية لا معنى لها وعالم متقدم بلا روح . أما الروح العبرانية ، كما أسلفنا ، فلها جانبها العالمي متمثلاً في دعوتها إلى العدل والحق والخير . ولكن ثمة جانباً آخر لليهودية . ويذهب لوتساتو ، شأنه في هذا شأن مندلسون ، إلى أن الجانب العقائدي العام في اليهودية ليس مهماً على الإطلاق ، فالمهم هو الجانب الشعائري الخاص . بل إنه يذهب إلى أنها دين يُركِّز على الممارسة والشعائر وسلوك الإنسان بالدرجة الأولى ، فالتوراة لا تهدف إلى ضمان انتشار الحقيقة الصحيحة المجردة مثل النزعة الهيلينية وإنما إلى إصلاح أخلاق الإنسان من خلال طاعة الشريعة وتنفيذ الأوامر والنواهي بشكل متعيِّن كما في النزعة العبرانية . ولكن هذا ليس الهدف الوحيد للشعائر ، فهي تهدف أيضاً إلى الحفاظ على الهوية اليهودية وعلى تَفرُّد اليهود وعلى تقوية وعيهم القومي وعلى عزلتهم عن الشعوب الأخرى . ومن هنا تسمية اليهودية «الإبراهيمية» (نسبة إلى إبراهيم) لتأكيد خصوصيتها ولتأكيد الجانب الإثني فيها .

ثم يربط لوتساتو بين الخاص والعام في اليهودية إذ يقول : إن اليهودي ، بحفاظه على يهوديته وإثنيته وتَفرُّده ، إنما يدافع عن القيم العالمية العامة في دينه ، وبالتالي فحفاظه على هويته فيه خدمة للإنسانية وتخليه عنها لا يخدم الإنسانية قط وإنما يشكل تخلياً عنها لأن اليهودية هي قلب العالم الذي يمكنه أن يأتي بالتوازن له ، ومن ثم يتحول اليهود إلى مركز عملية الخلاص الكونية ، وهذا أحد المفاهيم القبَّالية الأساسية . وهكذا يحدث التداخل بين القومية والدين . وقد كان لوتساتو يرى أن العبرية ليست لغة مقدَّسة وحسب وإنما لغة قومية أيضاً، وكذا الكتاب المقدَّس، فهو كتاب مقدَّس وكتاب قومي. وهذه الصيغة تشبه الصيغة الصهيونية الحلولية التي يتداخل فيها المقدَّس مع القومي. ويُلاحَظ أن نقد لوتساتو للعقل ليس نقداً لحدوده وحسب وإنما يشكل انسحاباً مما هو إنساني وعالمي وعام إلى ما هو يهودي ومحلي وخاص. ولذا، كان لوتساتو يرى أن النضال الحديث من أجل الحقوق المدنية لليهود يشكل خطراً قد يؤدي إلى الإبادة ، لأن اليهودية ليست ديناً وحسب وإنما هي وعي قومي أيضاً .

موريتز ستاينشنايدر (١٨١٦-١٩٠٧)

Moritz Steinschneider

أحد مؤسسي علم اليهودية ، وبخاصة في حقل البيبليوجرافيا . وُلد في مورافيا ، ودرس دراسات دينية ودنيوية ، وأتقن عدداً من اللغات الأوربية من بينها الفرنسية والإيطالية كما أتقن العبرية . وذهب إلى برلين حيث تعرَّف إلى زونز وجايجر واستقر في برلين عام ١٨٤٥ .

انصب اهتمامه على دراسة علاقة اليهود بالحضارات الأخرى، واهتم بشكل خاص بعلاقة اليهود بالحضارة العربية ، ودورهم باعتبارهم مترجمين وناقلين للحضارة العربية والهيلينية في العصور الوسطى في الغرب . وكان موقفه رافضاً تماماً للصهيونية إذ كان يرى أن اليهودية قد ماتت ، وأن علم اليهودية هو العلم الذي سيقوم بعملية دفنها .

سولومون ستاينهايم (١٧٨٩-١٨٦٦)

Solomon Steinheim

مفكر ديني ألماني يهودي كان يعمل طبيباً . حاول في كتاباته أن يبيِّن الفرق بين الوحي والعقل وأن يبيِّن أن الحقيقة (من ثم) ثنائية . والوحي ، في رأيه ، يفوق العقل منزلةً ، والشعب اليهودي هو حامل عبء رسالة مُوحى بها من الإله ، وهذا هو سرّ بقائه . ويُلاحَظ تأثره بالفلسفة الرومانسية الألمانية وبفكرة الشعب العضوي بعد ربطها بالديباجات الدينية .

٦
الرأسمالية والجماعات اليهودية

الرأسمالية والجماعات اليهودية : مقدمة - العقيدة اليهودية والرأسمالية - دور الجماعات اليهودية في ظهور الرأسمالية - أثر الرأسمالية الرشيدة في الجماعات اليهودية - ريكاردو - رؤية كارل ماركس وفريدريك إنجلز للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية - رؤية ماكس فيبر للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية - رؤية فرنر سومبارت للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية - يهود المارانو كعنصر تحديث وعلمنة في المجتمعات الغربية وبين الجماعات اليهودية

الرأسمالية والجماعات اليهودية :مقدمة

Capitalism and the Jewish Communities: (Introduction)

يمكن القول ، بشكل عام ، بأن يهود العالمين العربي والإسلامي لم يلعبوا دوراً اقتصادياً متميِّزاً ، ولم يضطلعوا بوظائف اقتصادية خاصة مقصورة عليهم دون بقية أعضاء المجتمع ، ومن ثم فإنهم لم يلعبوا دوراً خاصاً أو متميِّزاً في نشأة الرأسمالية أو في المشروعات الرأسمالية الحرة في العالم العربي أو الإسلامي ، وخصوصاً أن الرأسمالية لم تنبع من داخل البلاد العربية والإسلامية وإنما وفدت من أوربا ، وبخاصة مع الجيوش الاستعمارية . كما يُلاحَظ أن البلاد العربية والإسلامية التي أسست نظاماً اقتصادياً يتبع نموذج الاقتصاد الحر ، مثل تركيا ودول الخليج ولبنان ، لم يكن فيها جماعات يهودية كبيرة . وحتى حين وُجدت جماعات يهودية كبيرة نسبياً في بعض البلاد ، كما هو الحال في المغرب ، فإنها لم تساهم بشكل خاص في التاريخ الاقتصادي لهذه البلاد . لكن هذا التعميم لا ينفي ، بطبيعة الحال ، وجود أي شكل من أشكال التمايز بين الجماعة اليهودية والأغلبية ، فهذا ضد طبيعة الأشياء . فالأقليات الدينية والإثنية والعرْقية لعبت دائماً وأبداً دوراً متميِّزاً في المجتمعات التقليدية ؛ إذ كانت قطاعات منها تتحول إلى جماعات وظيفية ، وجماعات وظيفية وسيطة على وجه التحديد . وكان تقسيم العمل يتم أحياناً في هذه المجتمعات التقليدية حسب الأوضاع الإثنية والدينية . ولا يشكل أعضاء الجماعات اليهودية في العالم العربي استثناءً من القاعدة ، لكن درجة تميُّزهم الاقتصادي لم تكن حادة ، كما أنهم لم يكونوا قط الأقلية الوحيدة التي تلعب دوراً اقتصادياً متميِّزاً . ومن ناحية أخرى ، كان كثير من الحرف والوظائف التي كان يشتغل بها أعضاء الجماعة اليهودية غير مقصورة عليهم بل كان يشتغل بها المسلمون والمسيحيون .

أما في العالم الغربي ، فقد كان الأمر جد مختلف ، إذ لعب أعضاء الجماعات اليهودية فيه دوراً محدَّداً بارزاً الأمر الذي حدا بكثير من المفكرين الغربيين ، مثل كارل ماركس وماكس فيبر ووارنر سومبارت ، إلى دراسة قضية العلاقة الخاصة بين أعضاء الجماعات اليهودية وظهور الرأسمالية في العالم الغربي وتطوُّرها ومدى مساهمتهم فيها . وأصبحت القضية نفسها إشكالية أساسية في الفكر الاشتراكي وأدبيات معاداة اليهود والفكر الصهيوني ذاته . وتُركِّز الأدبيات الخاصة بهذه الإشكالية على عنصرين أساسيين يربطان بين أعضاء الجماعات اليهودية والعقيدة اليهودية من جهة ، والرأسمالية من جهة أخرى:

١ ـ تجربة الجماعات اليهودية كجماعات وظيفية داخل التشكيل الحضاري الغربي (دون تسمية المصطلح بطبيعة الحال) .

٢ ـ النسق الديني اليهودي ذاته . ولا يميِّز ماركس وفيبر وسومبارت بين اليهودية واليهود (خصوصاً ماركس الذي يكاد يفترض ترادفهما) .

ويؤكد فيبر أهمية العنصر الديني (الفكر الديني اليهودي) على حساب العناصر التاريخية . أما سومبارت ، فإنه يؤكد أهمية العنصرين معاً ، ولكنه يعطي لأطروحته الخاصة بمسئولية اليهود (خصوصاً المارانو) عن ظهور الرأسمالية صفة الحتمية بل والعرْقية إذ يرى وجود علاقة سببية بسيطة بين اليهود والرأسمالية .

ويميِّز المفكرون الثلاثة بين شكلين من أشكال الرأسمالية :

١ ـ رأسمالية المجتمعات التقليدية أو الإقطاعية والتي يُسمِّيها ماركس «الرأسمالية الشكلية» ، ويسميها فيبر «الرأسمالية المنبوذة» ، ويسميها سومبارت «الرأسمالية التجارية» . ويستخدم ماركس وإنجلز المصطلح الأخير أيضاً (ونسميها نحن في مصطلحنا «الجماعة الوظيفية الوسيطة») .

٢ ـ رأسمالية المجتمعات الحديثة والتي يُسمِّيها ماركس «الرأسمالية الصناعية أو الحقيقية» ، ويسميها فيبر «الرأسمالية الرشيدة» ، ويُطلق

عليها سومبارت مصطلح «رأسمالية الاستثمارات» .

ويتسم الشكل الأول بأنه رأسمالية تعمل بنَقْل البضائع من مجتمع إلى آخر ، أما نشاطها فيتركز على عمليات التبادل دون أن تقوم بإنتاج أية سلع جديدة ولا تُضيف أي فائض قيمة . أما الشكل الثاني ، فإنه يقوم بالاستثمار والمخاطرة وإنتاج السلع الجديدة . ولذا ، نجد أن مركز الرأسمالية الأولى هو سوق الأوراق المالية ، أما الثانية فمركزها المصنع . ومن ثم ، نجد أن الرأسمالية الأولى هي مجرد جيب رأسمالي (تجاري مالي) في المجتمع الإقطاعي يعيش فيه وبه ، على نقيض الرأسمالية الحقيقية التي تُولَد في المدينة خارج المجتمع الإقطاعي وتقف على الطرف النقيض منه وتقضي عليه في نهاية الأمر . وقد ربط هؤلاء المفكرون بين أعضاء الجماعة اليهودية من جهة والرأسمالية التجارية من جهة أخرى . ولعل هذا من أهم أسباب عدم تحدُّد وضع اليهود داخل الحضارة الغربية من وجهة نظرهم ، فهم ممثلون لقوى رأسمالية ولكنها رأسمالية المجتمع الإقطاعي . ولذا ارتبط وجودهم في الأذهان بعدة قوى متناقضة : الطبقات الحاكمة التقليدية ، والقوى الرأسمالية المعادية لها ، ثم القوى الثورية التي وقفت ضد الفريقين .

ويمكننا أن نحيل القارئ إلى المداخل الثلاثة (في هذا القسم) عن ماركس وإنجلز ثم فيبر وسومبارت ، ونؤكد على أهمية ما قاله فيبر بشأن محاولة تفسير ظاهرة عدم إسهام اليهود في نشأة الرأسمالية الرشيدة رغم أن اليهودية لعبت دوراً أساسياً في ترشيد الحضارة الغربية .

وفي محاولتنا رصد دور الجماعات اليهودية في ظهور الرأسمالية سنفرِّق بين العقيدة اليهودية من جهة والجماعات اليهودية من جهة أخرى . كما سنحاول الابتعاد عن طرح أي تصور خاص بوجود علاقة سببية واضحة بين اليهود وظهور الرأسمالية في الغرب . وسيكون نموذجنا التفسيري لهذه العلاقة هو مفهوم الجماعة الوظيفية الوسيطة .

العقيدة اليهودية والرأسمالية

Judaism and Capitalism

ليس بإمكان الدارس المدقق إنكار أن النسق الديني اليهودي ، في صياغته الأولى التوراتية ، ثم في صياغاته التلمودية ثم القبَّالية ، يحوي داخله استعداداً كامناً أو قابلية لظهور الرأسمالية ، وهذا جانب وفَّاه فيبر حقه من الدراسة . ولكن من الواضح أن فيبر لم يكن ملماً بالتحولات العميقة التي دخلت اليهودية بعد هيمنة الفكر القبَّالي عليها وانتشار التصوف بين أعضاء الجماعات أو لعله لم يدرك أهميتها . والقبَّالاه اللوريانية فكر حلولي (روحي) متطرف يضع اليهودي في مركز الكون باعتباره امتداداً للخالق ويعمق من إحساس اليهودي بأنه من الشعب المختار ، كما يُصعِّد حدة التوقعات المشيحانية . فالحلولية تعني حلول الإله في الأشياء حتى يتوحَّد بها ولا يُوجَد مستقلاً عنها فتصبح المخلوقات في قداسة الخالق مساوية له فتُرَدُّ كل الأشياء إلى مبدأ واحد ، كامن في المادة ولا يعلو عليها ، وكل هذا يساعد على تزايُد معدلات العلمنة . أما النزعة المشيحانية والإحساس بالاختيار فهي عناصر تعزل اليهودي عن واقعه المباشر وعن الجماعات الإنسانية المحيطة به فيصبح عنصراً موضوعياً وشخصاً غريباً ، وهذه صفات أساسية تخلق استعداداً كامناً لدى صاحبها لتبنِّي أخلاقيات الرأسمالية المجردة والسوق الحر الذي يرى كل الظواهر باعتبارها خاضعة تماماً لآليات العرض والطلب . وتَجدُر الإشارة إلى أن العلاقة بين التصوف (الحلولي) والتجارة أمر مثير للغاية ويحتاج إلى مزيد من الدراسة ، وبخاصة في ضوء علاقة الجماعة الوظيفية بالرؤية الحلولية للكون (المكان والزمان والإنسان) ومركب الشعب المختار (انظر : «الجماعات الوظيفية والحلولية الكمونية الواحدية») .

دور الجماعات اليهودية في ظهور الرأسمالية

The Role of the Jewish Communities in the Emergence of Capitalism

إذا كانت ثمة عناصر داخل النسق الديني تخلق عند أعضاء الجماعات اليهودية استعداداً كامناً لتقبُّل أخلاق الرأسمالية ، ومن ثم المساهمة في تطويرها ، فإن تجربتهم التاريخية داخل التشكيل الحضاري الغربي هي التي بلورت وضعهم وحولَّت الاستعداد الكامن والقابلية إلى حقيقة تاريخية واقعة . وأهم سمات هذه التجربة أن أعضاء الجماعات اليهودية قد نُظر إليهم ، منذ البداية (داخل التشكيل الحضاري الغربي) ، باعتبارهم الشعب الشاهد ، أي أنهم ليسوا جزءاً من جماعة الأغلبية المسيحية ، كما أصبحوا أقناناً للبلاط ومن بعد ذلك يهود أرندا ثم يهود بلاط ، أي أن اليهود ظلوا خارج نطاق العلاقات الاقتصادية والدينية والأخلاقية للمجتمع الإقطاعي . فاليهودي كان غريباً بمعنى الكلمة ، ونحن نرى أن انتشار القبَّالاه ساهم ولا شك في تعميق هذه العزلة والغربة إذ أضفت على دور اليهود ، كوسطاء وغرباء ، قدراً عالياً من القداسة ، بحيث أصبح اليهودي هو الوسيط الكوني بين الإله والعالم ، مجرد

أداة لتوصيل الإرادة الإلهية لبقية البشر . وترتبط رؤية الخلاص بمدى قيامه بتنفيذ الأوامر والنواهي ، أي أن القداسة حوسلت اليهودي تماماً . ولكن هذه الوساطة الكونية كانت صدى (وربما تبريراً وتسويغاً أيضاً) لعملية وساطة أخرى ؛ إذ اضطلع أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب ، منذ بدايات العصور الوسطى حتى بدايات الثورة التجارية ، بدور الجماعة الوظيفية الوسيطة ، فكانوا يقومون بنقل الفائض الزراعي والسلع الترفية ، ويؤدون وظائف مالية وتجارية مختلفة في غاية الحيوية للمجتمع الإقطاعي ، مع أنها لم تكن من صميم العلاقات الإنتاجية لهذا المجتمع ، كما لم يكن بوسع بقية أعضاء المجتمع القيام بها . وكان المجتمع يُظهر التسامح تجاه اليهود مادام في حاجة إليهم ، ولكنهم لم يُعطوا قط حقوقاً قانونية محدَّدة (مثل حقوق وواجبات أهل الذمة في الإسلام) . وكانت تَصدُر مواثيق خاصة تؤمِّن حقوقهم وتحدِّد واجباتهم ومقدار الضرائب المفروضة عليهم وأماكن إقامتهم وتُزوِّدهم بالحماية وتمنحهم المزايا . وكانت هذه المواثيق تُلغَى في أي وقت تنتفي فيه الحاجة إلى اليهود وإلى دورهم الاقتصادي ، وبالتالي كان يتم طردهم ، أي أن حوسلة أعضاء الجماعات اليهودية تمت تماماً . وكان يُشار إليهم باعتبارهم أقنان بلاط ، أي أنهم كانوا خاضعين للملك أو الإمبراطور مباشرة بل يُعَدُّون ملكية خاصة له وأداة من أدواته ، يدينون له وحده بالولاء ، الأمر الذي حقق لهم قسطاً كبيراً من حرية الحركة ، لكن ذلك زاد في الوقت نفسه من عزلتهم عن بقية قطاعات المجتمع .

ونتج عن ذلك أن وجود أعضاء الجماعات اليهودية في إطار الحضارة الغربية كان يتسم بعدم التجذر أو الانتماء الكامل لأي تشكيل ثقافي أو طبقي محدَّد ، فتحولوا إلى عنصر بشري حركي يحتفظ برأسماله على هيئة نقود سائلة يمكن نقلها بسهولة من مكان إلى آخر .ودعم هذا الاتجاه عدم السماح لليهود ، في معظم الأحوال ، بشراء العقارات الثابتة .

لقد تحوَّل اليهود ، نظراً لغربتهم وعدم تَجذُّرهم وبسبب الطبيعة السائلة لثروتهم ، إلى عنصر بشري متحرك وموضوعي ومجرد : موضوعي لأنه يُنظَر إليه دائماً من الخارج ، ومجرد لأنه لا يوجد داخل سياق مُحدَّد . وأصبح أعضاء الجماعة يجسدون ضرباً من الاقتصاد الحركي المجرد داخل الاقتصاد الزراعي الثابت الطبيعي . ووصل هذا التجريد إلى قمته في التنظيم الكامل لعلاقة اليهود بالمجتمع ، وفي إحلال العلاقات القانونية التعاقدية محل العلاقات التقليدية الشخصية المبنية على كلمة الشرف والثقة التي كانت سائدة في المجتمع الإقطاعي . فكانت المواثيق التي تُمنَح لليهود تحاول أن تنظم كل جوانب العلاقات الممكنة بين المجتمع المسيحي وأعضاء الجماعة اليهودية ، وهي علاقات كان الهدف منها ، بالنسبة إلى الطرفين ، الربح الاقتصادي المحض . وفكرة القانون اللاشخصي والعلاقات البشرية (علاقات إنسانية بين أشياء وعلاقات إنتاج بين بشر) هما الجوهر النفعي للاقتصاد والمجتمع الرأسماليين . ويمكننا القول بأن اليهود أصبحوا نواة الجيسيلشافت Gesellschaft (المجتمع التعاقدي الذري المفتت) في داخل الجماينشافت Gemeinschaft (الجماعة العضوية التراحمية المترابطة التقليدية) .

وأدَّى عدم انتماء اليهود وتجريدهم – إلى جانب وجود التبادل الاختياري بين اليهودية والرأسمالية – إلى تحوُّل أعضاء الجماعة إلى الخميرة التي ساعدت على نشوء الرأسمالية ، دون أن يكونوا بالضرورة السبب الوحيد أو حتى الأساسي في العملية التاريخية المركَّبة التي أدَّت إلى ظهور الرأسمالية .

ويظهر دور أعضاء الجماعات اليهودية ، كخميرة للنظام الرأسمالي في الغرب ، في كثير من النشاطات التي لعبوها وفي إبداعاتهم . فهم من أوائل منْ طوَّروا فكرة الأسهم والسندات التي تحقق تراكماً رأسمالياً يمكن توجيهه إلى أي مجال استثماري قد يظهر ، أي أنهم أسرعوا بعملية تجريد النقود بفصلها عن الأفراد وعن الرغبات البشرية والعواطف والأخلاق ، وزادوا كفاءتها كرأسمال ، وجعلوا مقياس الكفاءة الذي يُطبَّق عليها هو معدل الربحية وحسب .

وبالطبع ، كان اليهودي الذي تم استبعاده من النظام الإقطاعي يقع خارج نطاق القيم الدينية والأخلاقية للمجتمع (وهو في هذا لا يختلف عن عضو الجماعة الوظيفية الذي ينظر له المجتمع المضيف باعتباره شيئاً لا قداسة له ، ومجرد آلة يستفاد منها ثم تُنبَذ) . كما أن قيمه التجارية الموضوعية المجردة كانت مختلفة عن القيم المسيحية التي كانت تنظر بعين الشك إلى النشاط التجاري ككل ، وإلى الربا على وجه الخصوص ، وتهدف إلى أن تجعل من السوق مكاناً يلتزم بالحد الأدنى من الأخلاق وبأفكار مثل فكرة الثمن العادل والأجر الكافي ، مع ضرورة إتاحة الفرصة لكل التجار لتحقيق ربح معقول مع وضع حدٍّ أقصى للأرباح . وأدَّت هذه الأخلاقيات ، المتخلفة من منظور رأسمالي دنيوي ، والتي تخلط بين الاقتصاد والأخلاق ، إلى الحد من حركية التجارة . أما العنصر اليهودي ، فلم يكن يدين بالولاء لمثل هذه الأخلاقيات . بل ظهر بين أعضاء الجماعات اليهودية مقياسان أخلاقيان : أحدهما يُطبَّق على الجماعة اليهودية (باعتبارها

جماعة مقدَّسة لها حرمتها) والآخر يُطبَّق على المجتمع ككل (باعتباره لا حُرمة له ولا قداسة) . ولذا ، لعب العنصر اليهودي دوراً أساسياً في تحطيم الأخلاقيات المسيحية الاقتصادية الإقطاعية وفي تقويض هذا الضرب من الاقتصاد المحافظ الذي تتداخل فيه العناصر الاقتصادية مع العناصر الأخلاقية والدينية . فساهم أعضاء الجماعة في عملية العلمنة والترشيد ، أي فصل العنصر الاقتصادي عن العناصر الأخرى ، بحيث يصبح النشاط الاقتصادي مرجعية ذاته ولا يتم ضبطه من خلال مرجعيات (أخلاقية أو دينية أو إنسانية) متجاوزة له . وأدَّى هذا إلى ظهور اقتصاد تجاري مبني على التنافس وعلى محاولة تعظيم الربح (اقتصاد يطرح فكرة الإنتاج بلا حدود وإشباع حاجات المستهلك التي لا تنتهي) .

كما أن أعضاء الجماعة ، بسبب عدم انتمائهم ، كانوا من أكثر العناصر حركية والتزاماً بالقوانين الاقتصادية للسوق كقيمة مطلقة . فنجد أنهم حاولوا دائماً أن يوسِّعوا نطاق السوق وانتشاره ، وهي العملية التي انتهت إلى تحويل المجتمع بأسره إلى النمط الرأسمالي والتي أطلق عليها ماركس تعبير «تهويد المجتمع» . وكانوا يبحثون عن أسواق جديدة وعن زبائن جدد وعن سلع جديدة . كما أنهم كانوا على استعداد لأن ينتجوا سلعاً أقل جودة وأقل تكلفة عما كان ينتجه (في العصر الوسيط) الحرفي أو التاجر الذي يعتز بحرفته وتجارته ، والذي تعوَّد على إنتاج سلعة بعينها يرقى بها إلى مستوى معيَّن من الجودة ولا يمكنه أن يتنازل عنه أو يتهاون فيه ، فالواقع أن حرفته كانت جزءاً من ميراثه الشخصي . وكان اليهودي ، في محاولة توسيع نطاق السوق ، من أوائل العناصر التي شجعت على استخدام الإعلانات على حين كان كثير من المفكرين الغربيين ، حتى منتصف القرن الثامن عشر ، يهاجمون الإعلانات باعتبارها عملاً غير أخلاقي ، بل صدر في باريس عام ١٧٦١ قانون يمنع الإعلانات أو الجري وراء الزبائن لحثهم على الشراء . ويمكننا أن نرى هنا ، مرة أخرى ، أن الأخلاق المسيحية والتقليدية تحد من حركية السوق ، على عكس الأخلاقيات الحركية (العلمانية) للجماعة الوظيفية التي لا تأبه بالحرمات ولا تعبأ بالمطلقات ولا تهتم بأية قيم ، سوى قيم الربح والخسارة والبقاء .

وربما كان من العناصر الأساسية التي جعلت من أعضاء الجماعة اليهودية خميرة للنظام الرأسمالي أنهم ، نظراً لانتشارهم (شتاتهم) على هيئة جماعات منفصلة مترابطة ، كانوا عنصراً بشرياً متعدد الجنسيات ، عابراً للقارات ، إن صح التعبير . فقد كان ليهود بولندا علاقات تجارية ومالية وثيقة مع يهود ألمانيا ومع يهود العالم الإسلامي ، وهلم جراً . وساهم هذا في تسهيل عملية التجارة الدولية وتوسيع نطاق السوق ، كما سهل عملية جمع المعلومات التجارية ، الأمر الذي جعلهم قادرين على المنافسة .

وقد لعب يهود شرق أوربا دوراً خاصاً ، فالباعة اليهود ، وكذلك اليهود الذين كانوا يقومون بأعمال الفنادق الصغيرة وتقطير الخمور وبيعها وإنتاج الماشية في المناطق الريفية وجمع الضرائب لحساب كبار الملاك ، ساعدوا على إدخال عناصر التبادل واقتصاد المال . وكان نشاط صغار التجار اليهود في المناطق الريفية يشجع إنتاج فائض زراعي لزيادة استهلاك البضائع غير الزراعية ، كما كان يساهم في إبعاد جزء من قوة العمل الزراعي عن الأراضي ، وتوجيهها إلى صناعة الأكواخ المنزلية وخدمات النقل . وهذا النشاط هو الذي ساعد على خلق قوة عمل غير زراعي في المناطق الريفية تعتمد على الأجور أكثر من اعتمادها على العائد من الأرض .

وبظهور النظرية المركنتالية ، زاد الدور الذي يلعبه أعضاء الجماعات اليهودية داخل النظام الرأسمالي . فهذه النظرية تجعل مصلحة الدولة المبدأ الأعلى المقبول لدى الجميع ، والإطار المرجعي بحيث يتم الحكم على الإنسان لا بحسب انتمائه الديني وإنما بمدى نفعه للدولة . وقد ظهرت في هذه الفترة فكرة مدى نفع اليهود وفُتح المجال أمامهم للإسهام في جميع النشاطات الاقتصادية . وابتداءً من منتصف القرن السابع عشر ، استعان الملوك والأمراء في وسط أوربا (في ألمانيا وغيرها من الدول) باليهود في كثير من النشاطات الاقتصادية ، مثل : التجارة الدولية ، وتمويل الجيوش ، وعقد القروض والصفقات . وهؤلاء هم الذين يُطلَق عليهم مصطلح «يهود البلاط» .

لكل ما تقدَّم ، نجد أن تاريخ الجماعات اليهودية في الغرب مرتبط بتاريخ الرأسمالية في كثير من الوجوه . ومن الملاحظ أن كثيراً من الدول التي كانت لها مشاريع تجارية أو استعمارية ، كانت ترى أن العنصر اليهودي عنصر أساسي في هذه العملية ويمكن الاستفادة من خبراته ورأسماله كما يمكن توظيفه في أماكن نائية وجديدة ، فهو عنصر حركي وحسب . وقد تم توطين اليهود في بولندا في القرن الثالث عشر مع التجار الألمان ، لتشجيع الاقتصاد التجاري . ثم تم توطينهم في أوكرانيا بعد ضمها إلى بولندا للسبب نفسه . كما تم توطين اليهود في كثير من المستعمرات الاستيطانية والمراكز التجارية التابعة لإنجلترا وهولندا في العالم الجديد .

وقد رحب كرومويل بتوطين اليهود في إنجلترا لكي ينعشوا الاقتصاد الإنجليزي ولكي يكونوا جواسيس يأتون له بالمعلومات

التجارية . وسمحت فرنسا ليهود المارانو المطرودين من إسبانيا بالاستيطان في بعض المراكز التجارية المهمة فيها ، مثل بايون وبوردو . وكان توطين أعضاء الجماعات اليهودية يأخذ ، في العادة، النمط التالي : يبدأ توطين اليهود السفارد ، بمالهم من خبرات تجارية مالية ورؤوس أموال واتصالات دولية ، في الدول الغربية والدولة العثمانية ثم يتبعهم في معظم الأحوال جماعات من اليهود الإشكناز الذين بدأوا في الهجرة بعد ثورة شميلنكي .

ولكن ، ورغم أهمية الدور الذي لعبه أعضاء الجماعات اليهودية كخميرة ساعدت في نشوء الرأسمالية الحديثة الرشيدة ، فإنهم كجماعة وظيفية وسيطة ظلوا مرتبطين بالطبقة الحاكمة في المجتمعات الإقطاعية تابعين لها يخدمونها ويخدمون مصالحها . فالتجارة والربا اليهوديان ، أي ما يسميه فيبر «رأسمالية المنبوذين» ، لم يشكلا نقيضاً للمجتمع الإقطاعي وإنما خلية داخله . ولذا ، كانت هذه التجارة اليهودية تقع ضحية عملية ظهور الرأسمالية الرشيدة المحلية رغم أنها ساهمت هي نفسها في الإعداد لها وتخميرها وإن كانت ساهمت أيضاً في قمعها وتأخير ولادتها كما حدث في بولندا . وربما يكون من المفيد في هذا المضمار أن نفرق بين الدور الذي لعبه أعضاء الجماعة اليهودية في بولندا في قمع الرأسمالية المحلية وبين الدور الذي لعبه أعضاء الجماعة اليهودية في هولندا وإنجلترا وفرنسا في تطويرها . ولكن أعضاء الجماعات اليهودية ، سواء أكانوا أداة قمع في بولندا أم كانوا أداة للتطوير في هولندا ، ظلوا دائماً أداةً وحسب لخدمة هدف ما . وهم ، في هذا ، يشبهون الجماعات الوظيفية الوسيطة في كل مكان . ولقد كانت جيوب اليونانيين والإيطاليين في مصر تمثل عنصراً تجارياً نشيطاً حيث بنوا المصانع ، مثل مضارب الأرز ومطاحن الدقيق ، ولكنهم لم يغامروا قط في الصناعة الثقيلة أو تلك التي تتطلب استثمارات ضخمة بعيدة المدى . فقد ساهموا في حركة التصنيع التي ساعدت على نشوء طبقة رأسمالية محلية ، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يحاولون وقف نموها من خلال الهيمنة الاستعمارية . ثم تزايدت قوة الطبقة الجديدة بالتدريج ، فطردت الجماعات الوظيفية الوسيطة الغربية لتتولى هي كل النشاطات التجارية والاستثمارية ثم الصناعية .

أثر الرأسمالية الرشيدة في الجماعات اليهودية

The Impact of Rational Capitalism on the Jewish Communities

بعد تناول الدور الذي لعبه أعضاء الجماعات اليهودية في تكوين الرأسمالية والاقتصاد التجاري ، يمكننا الآن أن نترك المرحلة التكوينية لنرى أثر ظهور الرأسمالية (الرشيدة) عليهم ومقدار إسهامهم في الاقتصاد الرأسمالي ذاته . وسنلاحظ أن دور يهود غرب أوربا يختلف عن الدور الذي لعبه يهود وسط أوربا وشرقها . ويعود هذا إلى معدلات النمو الرأسمالي في هذه البلاد وإلى علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالمجتمع ككل ووضعهم فيه . ففي فرنسا وإنجلترا وهولندا لعب اليهود دوراً ثانوياً ، أو لنقل دور الجزء في الكل الاقتصادي الأكبر الذي كان قد اكتسب كثيراً من ملامحه الرأسمالية الحديثة في غيبة أعضاء الجماعات اليهودية ، وكان لهذه الدول مشاريعها الاستعمارية الضخمة ، ولذا لم يلعب أعضاء الجماعات اليهودية في هذه البلاد سوى دور جزئي منشط .

أما في شرق أوربا ، فلم تكن المجتمعات الأوربية هناك متطورة بما فيه الكفاية ولم يُقدَّر للرأسمالية الرشيدة التي نشأت في مرحلة متأخرة أن تتطور ، كما لم يكن لديها مشروع استعماري مهم . وانتهى الأمر بأن حل النمط الاشتراكي في الإنتاج محل النمط الرأسمالي . ولهذا ، انخرط أعضاء الجماعات اليهودية هناك إما في الطبقة العاملة وإما في الطبقة البورجوازية الصغيرة . وكان من بينهم كذلك رأسماليون ولكنهم كانوا نسبة صغيرة .

وفي وسط أوربا ، وبخاصة في ألمانيا ، ظهر النظام الرأسمالي الذي أخذ يتطور بسرعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وتبلور لألمانيا مشروعها الاستعماري الخاص ، وكان أعضاء الجماعة اليهودية يشكلون عنصراً مهماً في عملية التطور الرأسمالي هذه . ولكن الرأسمالية الألمانية تم ضربها وتم كذلك ضرب مشروعها الاستعماري ثم تحولَّت ألمانيا نفسها إلى ما يشبه المستعمرة بعد اتفاقية فرساي (١٩١٩) . وحينما عاودت ألمانيا محاولة التصنيع مرة أخرى ، لم يتم ذلك حسب النمط الرأسمالي الحر وإنما تم بتدخل الدولة ، وقد راح رأس المال الذي يملكه بعض أعضاء الجماعات اليهودية ضحية هذه العملية .

ويتضح تباين معدلات إسهام أعضاء الجماعة في نمو الرأسمالية من بلد إلى آخر من خلال علاقتهم بالمدن ومدى تركُّزهم فيها . فظهور المدن وازدياد أهميتها كان يعني أن الوظائف المالية والتجارية الهامشية القديمة أصبحت تحتل المركز . وقد صاحب ذلك تحوُّل في وَضْع أعضاء الجماعات اليهودية ، فبدلاً من كونهم عنصراً بشرياً متحركاً يحمل رأس مال متحركاً ويتحرك على أطراف المجتمع ، تحوَّلوا إلى عنصر بشري يقطن المدينة في داخل المجتمع وليس على هامشه ، أي أنهم أصبحوا جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد الوطني .

وأتاح ظهور الرأسمالية فرصة أمام رأس المال الذي يمتلكه يهود (ومن ثم فإنه قد اتسم بدرجة عالية من الحركية) لدخول الاقتصاد الجديد بنسبة أعلى من رأس المال المحلي (غير اليهودي) الثابت المُستثمَر في العقارات والمزارع ، وهو الأمر الذي تم إنجازه في إنجلترا وفرنسا ثم ألمانيا . أما في شرق أوربا ، فرغم أن تركُّز أعضاء الجماعة اليهودية في المدن قد ازداد ، فإن السياق الطبقي لهذه العملية كان مختلفاً ، فقد ساهم وجودهم في المدن في تحويل أعداد منهم إلى طبقة عاملة .

أما فيما يتصل بعلاقة الصهيونية بالرأسمالية ، فيمكن القول بأنها ليست مباشرة . فالصهيونية ليست جزءاً من التشكيل القومي الغربي ، وإنما هي جزء من التشكيل الإمبريالي الغربي يخدم مصالحه الإستراتيجية تحت ظروف خاصة هي ظروف الاستيطان في فلسطين. ولذا ، لم تصر الإمبريالية الغربية ، أو البورجوازيون من أعضاء الجماعة اليهودية في الغرب ، على أن يأخذ المشروع الصهيوني شكلاً رأسمالياً محدَّداً ، بل سمحت له وللدولة الصهيونية الوظيفية من بعده باتخاذ الشكل الاقتصادي المناسب الذي يضمن بقاءه حتى يستمر في خدمتها . وقد توصَّل الصهاينة إلى أن الأشكال الجماعية في الإنتاج التي تستخدم ديباجات اشتراكية هي أنسب الطرق لتنفيذ المشروع الصهيوني الاستيطاني الإحلالي . ولذا ، فعلى حين كانت الولايات المتحدة (المكارثية) تحارب الشيوعية في الولايات المتحدة ، كان الصهاينة في الخمسينيات يرفعون لواء الاشتراكية ، ويحتفلون بعيد العمال في مايو ، وينتسبون إلى الدولية الاشتراكية ويتلقون المعونات بسخاء من الحكومات ومن أعضاء الجماعات اليهودية في العالم الرأسمالي ، ويقومون على خدمة الإمبريالية .

ديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣)

David Ricardo

اقتصادي بريطاني ، وُلد في لندن لعائلة يهودية سفاردية من أصل إيطالي كانت قد استقرت في هولندا (مسقط رأس إسبينوزا) ثم هاجرت إلى إنجلترا عام ١٧٦٠ قادمة من أمستردام . أرسلته أسرته إلى هولندا للدراسة ، فعاد إلى لندن عام ١٧٨٦ حيث اشتغل مع والده الذي كان سمساراً ناجحاً في البورصة . ولكنه ، في عام ١٧٩٣ ، انفصل عن عائلته حيث تزوج من سيدة من طائفة الكويكرز ، كما ترك العقيدة اليهودية وانضم إلى الكنيسة . ثم عمل ريكاردو في البورصة بمفرده وحقق ثروة فاقت ثروة أبيه . وفي عام ١٨١٤ ، اعتزل البورصة وعالم المال واتجه إلى دراسة الاقتصاد ليصبح أحد أهم مؤسسي علم الاقتصاد السياسي الحديث . ويعود اهتمامه بهذا المجال إلى عام ١٧٩٩ حينما قرأ **ثروة الأمم** لآدم سميث ، حيث بدأ بعد هذا التاريخ في الكتابة حول بعض القضايا المالية والاقتصادية المهمة في إنجلترا آنذاك . كما نشأت علاقة فكرية بينه وبين الاقتصاديين جيمس ميل وتوماس مالتوس ، الأمر الذي زاد من اهتمامه بدراسة الاقتصاد . وتوثقت علاقته بفيلسوف النفعية (المادية) جيريمي بنتام (أي أنه كان على علاقة وطيدة بأهم المفكرين العلمانيين في إنجلترا آنذاك) . وأهم أعمال ريكاردو على الإطلاق هو **مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب** (١٨١٧) ويضم أهم تحليلاته ونظرياته الخاصة بالسياسات المالية والضريبية والتجارة الدولية والتي أصبحت أساساً لكثير من المفاهيم الاقتصادية الحديثة . تناول في تحليلاته : قيمة العمل ، وعلاقة الأرباح بالأجور ، وعلاقة مستوى الأجور بالنمو السكاني ، وندرة الموارد الطبيعية ، والقوانين التي تحكم عملية توزيع الثروة . وقدم ريكاردو تحليلاً للآثار الاقتصادية للسياسات الضريبية على التراكم الرأسمالي ولتوزيع الدخل القومي ومستوى الأسعار ، كما اكتملت نظريته في التجارة الدولية . ومن أهم إسهاماته ، استنتاجه أن ما يحدد قيمة السلعة هو قيمة الجهد المبذول فيها ، ومن ثم فقد استبعد الريع وإيجار الأرض كمصدر للقيمة ، أي أن ساعةً قيمتها ١٠٠ جنيه تتطلب عشرة أضعاف العمل المطلوب لإنتاج حذاء قيمته ١٠ جنيهات . كما طوَّر ريكاردو مفهوم الأجور وحد الكفاف ، وهو يرى أن الأجور خاضعة لما سماه «القانون الصارم للأجور» والذي يؤدي إلى استقرار الأجور عند حد الكفاف . فإن زادت الأجور على حد الكفاف ، فإن الطبقة العاملة ستتزايد عدداً وسيزداد التنافس بين أعضائها فتزداد أثمان السلع وتقل الأجور ويستقر كل شيء عند حد الكفاف مرة أخرى . أما فيما يتصل بالتجارة الدولية ، فكان يطالب بحرية التجارة وحرية انتقال السلع ، وكان يرى أن آليات السوق في حد ذاتها كفيلة بتحقيق التوازن . وظلت نظريات ريكاردو تسيطر على السياسات الاقتصادية البريطانية مدة خمسين عاماً . وقد دخل ريكاردو البرلمان عام ١٨١٩ ليس عن طريق الانتخاب ولكن عن طريق شراء مقعد له (كما جرت العادة آنذاك) . ورغم انفصاله عن اليهودية ، دافع ريكاردو داخل البرلمان عن إسقاط الأهلية القانونية عن أعضاء الجماعة اليهودية في إنجلترا . وكان موقفه هذا نابعاً من رؤيته الليبرالية ، فهو لم يكن يرى أن ثمة دوراً خاصاً لليهود أو للرأسمالية اليهودية ، كما أن كتاباته عن النظرية الاقتصادية لا تتعرض لوضع اليهود أو دورهم داخل التشكيل الرأسمالي الغربي (وهو الأمر الذي

ناقشه ماركس وفيبر وسومبارت والفكر الاشتراكي الغربي ككل) .

ويُعتبَر ريكاردو من أهم الفلاسفة الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين قدَّموا رؤية اقتصادية (مادية) محضة ، فهو لم يشغل باله بالاعتبارات الأخلاقية أو النفسية فقدَّم رؤية أحادية علمية (بالمعنى الضيق) من خلال أسلوب مجرد شبه رياضي لا يستخدم أية استشهادات تاريخية بقدر ما يلجأ لاستشهادات مجردة افتراضية . وجعل ريكاردو العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي أو المبدأ الواحد الذي يُرَدُّ إليه سلوك الإنسان (القوة الدافعة له التي تتخلل ثناياه وتضبط وجوده) . كما أنه ، شأنه شأن الفلاسفة النفعيين ، جعل حب الذات الدافع الأساسي في سلوك الإنسان ، ومن ثم فإن المنافسة هي الآلية الكبرى . وعلى هذا ، ساهم ريكاردو مساهمة فعالة في وضع أسس علم الاقتصاد الحديث وفي فصله عن المنظومات الدينية والأخلاقية وعن العلوم الأخرى ، وجعله مجموعة من المبادئ تتعامل مع المصادر المادية . كما طوَّر النماذج الرياضية المجردة، وهو ما يعني استبعاد العناصر الإنسانية والأخلاقية . ويظهر في كتاباته الإنسان الاقتصادي الذي لا يبحث إلا عن مصلحته ، واليد الخفية التي طرحها سميث تفقد أي مضمون ديني أو إنساني لتصبح جزءاً من الآلية الاجتماعية الصماء (قوة لا متعينة لا تعرف التمايز الفردي) .

ويمكن أن نضع ريكاردو في إطار أولئك المفكرين اليهود السفارديين (الممتدين من إسبينوزا إلى دريدا) الذين قاموا بتفكيك ظاهرة الإنسان تماماً ورأوه في ضوء مجموعة من الحتميات المادية الصارمة وردوه إلى بعض الأصول المادية دون أية مثاليات أو غيبيات . وعالم ريكاردو المادي الآلي لا يختلف كثيراً عن عالم إسبينوزا في ماديته وآليته الصارمة ، فهو عالم تسوده المادية الصلبة التي لا تحتمل أية فراغات أو ثغرات أو مسافات ، ومن هنا جاءت سيادة النماذج الرياضية والهندسية في كتابات كل منهما .

ويثير ريكاردو قضية أساسية فيما يتعلق بالمعادين لليهودية ، فالكثيرون منهم يفسرون سلوك ماركس وفكره على أساس يهوديته . وحينما يُشار إلى حقيقة أن أباه قد تنصَّر وأنه عمَّد الطفل ماركس في طفولته ، فإنه عادةً ما يُقال : ولكنه مع هذا ظل يهودياً . وهم يفعلون ذلك ليبينوا أن اليهود مسئولون عن الشيوعية وأن الشيوعية ثورة يهودية . والمشكلة التي تظهر هنا هو أن ريكاردو فيلسوف الرأسمالية الحرة في أقصى أشكالها تجريداً وتطرفاً هو الآخر يهودي متنصِّر . ولعل الفارق الوحيد هو أن أصول ماركس إشكنازية بينما أصول ريكاردو سفاردية ! وإذا قبلنا منطق تصنيف الشيوعية كحركة ذات أصول يهودية لأن مؤسسها من أصول يهودية ، فلابد أن نقبل أيضاً مقولة أن الرأسمالية هي الأخرى حركة ذات أصول يهودية ، ذلك أن واحداً من أهم فلاسفتها ذوو أصول يهودية . وغني عن القول أن هذا منطق متهافت يشبه منطق الصهاينة الذين ينسبون لليهود صفات عجائبية !

رؤية كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) *للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية*

Karl Marx and Friedrich Engels on the Relationship between Capitalism and Jewish Communities

تظهر موضوعات الفكر الاشتراكي بشأن اليهود في كتابات كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) بدرجات متفاوتة من الحدة وبأشكال مختلفة . فالأطروحات الغربية العرْقية ، على سبيل المثال ، لها أصداؤها في كتابات هذين المفكرين ، ولكنها مجرد أصداء . وهذا على عكس الأطروحة الاجتماعية التي تربط بين اليهود والتجارة أو الرأسمالية البدائية التجارية ، فهي أكثر عمقاً وتَجذُّراً ومركزية . ويُلاحَظ أن أياً منهما لا يطرح حلاً صهيونياً للمسألة اليهودية . كما يجب أن نذكر أيضاً أن أياً منهما لم يُعر المسألة اليهودية أو أعضاء الجماعات اليهودية اهتماماً خاصاً . فرغم الخلفية اليهودية لماركس ، فإن الموضوع اليهودي لم يشغل باله كثيراً . وقد أشار المؤرخ الألماني اليهودي هاينريش جرايتز في خطاب منه إلى ماركس إلى أن كتابه **تاريخ اليهود** يقع خارج نطاق اهتماماته . ولم يكن جرايتز نفسه ـ على ما يبدو ـ يعرف شيئاً عن كتاب ماركس **المسألة اليهودية** ، رغم أنه تعرَّف إلى المؤلف عام ١٨٧٧ . لكن عدم اهتمام ماركس وإنجلز بالمسألة اليهودية أمر مفهوم في إطار اهتماماتهما التي انصبت بالدرجة الأولى على الظاهرة الرأسمالية بقطبيها الأساسيين : أصحاب العمل والعمال . ومما زاد من عدم اهتمامهما أنهما - على ما يبدو - كانا لا يعرفان الكثير عن يهود شرق أوربا (يهود اليديشية) الذين كانوا يشكلون آنذاك أكبر جماعة يهودية في العالم كانت تضم نحو ٨٠٪ من يهود العالم . ومن ثم ، فإنهما لم يكونا يعرفان الكثير عن اليهود من أعضاء الطبقة العاملة . ومع هذا ، لابد أن نشير هنا إلى أن عملية تحوُّل كثير من اليهود في شرق أوربا إلى عمال لم تتضح معالمها إلا مع العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر . كما أن ماركس وإنجلز قضيا معظم حياتهما في إنجلترا بعيداً عن يهود شرق أوربا . وقد مات ماركس قبل أن تبدأ روسيا وبولندا في تصدير الفائض البشري

اليهودي إلى إنجلترا وإلى غيرها من الدول . أما إنجلز الذي عاش حتى نهاية القرن التاسع عشر ، فشاهد وصول المهاجرين اليهود إلى إنجلترا وتحوُّلهم إلى طبقة عاملة . وكان لهذا أعمق الأثر فيه وفي إليانور ابنة كارل ماركس التي اكتشفت ما زعمت أنه هويتها اليهودية مرة أخرى من خلالهم ، وإن كان الاكتشاف تم لأسباب اجتماعية ثورية لاعلاقة لها بأي انتماء يهودي ديني أو حتى إثني .

لكل ما تقدَّم ، لا يتناول المفكران الاشتراكيان المسألة اليهودية إلا بشكل عرضي وغير منهجي . كما ظهرت بعض كتاباتهما في الموضوع إبَّان المرحلة الأولى من حياتهما قبل أن يتبلور فكرهما ، وقبل أن تتضح كثير من معالمه .

والعمل الأساسي الذي خطه ماركس في هذا الموضوع هو **المسألة اليهودية** (١٨٤٤) ، الذي كتبه وهو بعد في مقتبل حياته ، حينما كان فكره لا يزال هيجلياً بشكل فاقع ، كما كان أسلوبه يتسم بالتناقضات والتقابلات اللفظية الطريفة والسحرية والسطحية ، مثل : « المسيحية هي الفكر السامي لليهودية » ، و« اليهودية هي التطبيق العادي للمسيحية » ، و« التحرر الاجتماعي لليهودي إنما هو تحرير المجتمع من اليهودية » ، و« لم يجر تحرير الإنسان من الملكية بل نال الإنسان حرية الملكية » . ومن الصعب الوصول إلى وضوح في الأفكار من خلال هذا الأسلوب إذ أن حركيته ومنطقه يفرضان على كاتبه مواقف متطرفة يتطلبها التقابل الهندسي اللفظي . وإلى جانب كل هذا ، فمن المعروف أن ماركس كانت له تحيزاته الشخصية الحادة والواضحة مثل أية شخصية عظيمة أو أي مفكر ضخم ، فكان لا يتورع عن الإفصاح عنها بأسلوب قاطع له أنياب وأظفار الأمر الذي يؤدي إلى التضحية بكلٍّ من الإبهام والتركيب .

وسنحاول أن نعرض في هذا المدخل أفكار ماركس وإنجلز في المسألة اليهودية بادئين بماركس . وبطبيعة الحال ، يشكل كتيب **المسألة اليهودية** النص الماركسي الأساسي ، ولكننا لن نهمل الإشارات المتفرقة في الكتابات الأخرى لماركس مثل الخطابات والمقالات . ولا يوجد في العمل الكلاسيكي الأساسي لماركس **رأس المال** (الجزء الأول ، عام ١٨٦٧) سوى إشارات نادرة متفرقة هنا وهناك تلقي مزيداً من الضوء على موقفه ولكنها لا تعدِّله بشكل جوهري .

ولفهم موقف ماركس من اليهود واليهودية ، يجب أن نضعه أولاً في سياقه الشخصي والحضاري . جاء ماركس من أسرة يهودية متدينة ، فجده من حاخامات مدينة ترير التي وُلد هو فيها . وجاءت أمه من هولندا ، من أسرة تشتهر بوجود عدد كبير من الحاخامات فيها . ولكن اليهودية كانت قد دخلت في ذلك الوقت مرحلة أزمتها الحادة نتيجةً لمواجهتها مع الحضارة العلمانية ، وتَصاعُد الهجوم عليها من داخلها . فهناك اليهودية الإصلاحية ، وعلم اليهودية ، وهناك حركات التنوير المختلفة التي كانت تبيِّن أن الموروث الديني اليهودي يشكل عبئاً ثقيلاً لا طائل من ورائه . لكن الهجمات من الخارج كانت أكثر حدة ، فقد شهدت الفترة نفسها الهجوم العقلاني والعلماني الشرس على ظاهرة الدين ككل باعتبارها تعبيراً عن حرمان الإنسان . وشهدت هذه الفترة حركة نقد قوية للعهد القديم ، كما شهدت نشر كتاب لودفيج فيورباخ **جوهر المسيحية** (١٨٤١) الذي حاول فيه تبيان أن الإنسان هو الذي خلق الإله وليس العكس ، أي أن الإله إن هو إلا إسقاط للطموحات السامية عند الإنسان ، وهي فكرة استفاد بها ماركس . وقد أخذ الهجوم على الدين ككل شكل الهجوم على العنصر السامي (الأخلاقي) وتمجيد العنصر الهيليني (الجمالي) . لكل هذا ، ليس من الصعب فهم سبب تنصُّر والد ماركس ، خصوصاً أن التنصُّر كان يعني دخول الحضارة الغربية ، كما كان يعني أن بوسعه ممارسة مهنة المحاماة في المحاكم البروسية التي لم يكن مسموحاً لغير المسيحيين بالعمل فيها . وقد عمَّد كل أولاده ومن بينهم كارل الذي عُمِّد وهو في سن السادسة . ولكن يبدو أن ماركس كان مثل كثير من اليهود المتنصرين في عصره ، ممن تركوا اليهودية فعلاً وتبنوا المسيحية اسماً وحسب ، أو لم يتبنوا أي دين على الإطلاق على طريقة إسبينوزا ، وأصبحوا علمانيين بمعنى الكلمة غير مكترثين بالدين . وربما كان هذا العنصر في خلفية ماركس مسئولاً عن فشله الكامل في إدراك أهمية العنصر الديني في تشكيل القوى السياسية والتاريخية . وعلى كلٍّ ، فهذه نقطة قصور في عصر الاستنارة ككل حيث جرى تجاهُل أهمية الدين بسبب الالتزام بفكرة الإنسان الطبيعي أو الإنسان العقلاني المادي . ومن هنا نجد بعض العبارات السطحية ، مثل « في كلمة واحدة ، أكره كل الآلهة » ، وهي عبارة من مسرحية **بروميثيوس** للكاتب الإغريقي أيسخيلوس جعلها ماركس شعاراً لرسالته في الدكتوراه . ومن هنا نجد بعض الشعارات السطحية التي أطلقها ماركس مثل : « الدين أفيون الشعب » والتي لا تعبِّر بالضرورة عن كلية وتركيبية موقفه من الدين . ومن هنا نجد رؤيته السطحية للدين باعتباره جزءاً من بناء فوقي غير حقيقي خاضع بشكل مطلق للظروف الاجتماعية والاقتصادية يعبِّر في نهاية الأمر عن بناء تحتي حقيقي (اقتصادي مادي) .

أما الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية التي ترى أن الدين

مقولة تحليلية وعنصر مهم في الحضارة الإنسانية ، فلم تظهر إلا في مرحلة لاحقة ، واتضح أثرها في تفكير ورنر سومبارت وماكس فيبر اللذين طرحا إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها بالدين اليهودي أو بالبروتستانتية (على عكس الكاثوليكية) بشكل أكثر تركيباً وعمقاً وأصالة ، وبشكل يحاول تحاشي السببية البسيطة الصلبة .

وقد يكون من المفيد أن نشير إلى أن ماركس شارك في العنصرية العامة التي كانت تسم الحضارة الغربية في ذلك الوقت ، وإلى أن الصورة الإدراكية لليهود في ذهنه لم تكن تختلف كثيراً عن الصورة الإدراكية التي صاغتها العنصرية الغربية ، واستمر إدراكه لليهود من خلال هذه الصورة طوال حياته . وقد وردت هذه العبارات في كتابات ماركس (الرسائل والكتب) :

- « اليهودي ذو الابتسامة الباهتة » .
- « يهودي فيينا الملعون » .
- « المؤلف . . هذا الخنزير . . يهودي اسمه ماير » .

وتصبح الأمور أكثر سوءاً إذا كان اليهودي من العاملين بالشئون المالية :

- « اليهودي بامبرجر جزء من معبد/ بورصة باريس » .
- « يهودي البورصة » .

وأحياناً تتسع العنصرية لتصبح عنصرية ضد كل الأجناس الأخرى :

- « يدل شكل رأس لاسال وشعره على أنه سليل الزنوج الذين انضموا لقطيع موسى إبَّان الخروج من مصر » .
- « هو أيضاً البيد » (و«البيد» لفظة تحقير ليهود بولندا) .
- « وهو لاعازا الأبرص ـ النموذج البدائي لليهودي » .

وقد استمرت عنصرية ماركس حتى آخر أيام حياته ، إذ نجده يستخدم العبارات التالية :

- « الممارسة المبورجوازية لليهودي القذر » .
- « هذه المدينة مليئة بالذباب واليهود » .

ووردت هذه العبارة في **رأس المال** :

- « يعرف الرأسمالي أن كل السلع هي مجرد نقود تشبه اليهود المختتنين من الداخل » .

ولكن يُلاحَظ أن الإشارات تناقصت على مر الأيام حتى أصبحت نادرة ، كما أن مثل هذه الأقوال لا يمكن أن يُحاسَب ماركس عليها ، رغم عنصريتها الكريهة ، لأننا نتعامل في نهاية الأمر معه باعتباره مفكراً يقدم نسقاً فكرياً ، وهذه العبارات لا تشكل عنصراً أساسياً في هذا النسق .

وثمة جانب آخر لموقف ماركس ، ورثه من عصر الاستنارة ، وهو أن الهجوم على المسيحية كان أمراً لا يزال محفوفاً بالمخاطر بعض الشيء في الحضارة الغربية . ولذا ، كان الهجوم على المسيحية وعلى الكنيسة يأخذ شكل هجوم على ما يمكن تسميته «المسيحية البدائية» ، أي اليهودية . فالهجوم على اليهودية هو ، في واقع الأمر، هجوم على المسيحية . وقد كان هذا هو أحد أشكال الخطاب العلماني في ذلك العصر وإحدى شفراته المفهومة لدى الجميع . ولا شك في أن ماركس قد تأثر بهذا الجانب من الخطاب الفلسفي ، كما أنه كان يتسم بالجراءة غير العادية ، بل والوقاحة أحياناً ، في التعبير . ولذا ، فإن هجومه على اليهودية لم يكن ينبع من مثل هذه الذرائع وحسب وإنما من رؤية متكاملة لليهودية ، في علاقتها بالمسيحية ، ولعلاقة الدين ككل بالمجتمع المدني البورجوازي ، مجتمع العلاقات البرانية والتعاقدية التي يغترب فيها الإنسان عن نفسه .

ولكن ماركس هو ، في نهاية الأمر ، إحدى الثمرات المتألقة للفكر الألماني في القرن التاسع عشر . وقد تواترت فكرة أساسية في كتابات المفكرين الألمان وهي التمييز بين الجماينشافت ، أي الجماعة العضوية المترابطة التقليدية ، مقابل الجيسيلشافت ، أي المجتمع التعاقدي الذري المفتت . وهو تمييز له جانبان : أحدهما معرفي وأخلاقي ينصرف إلى رؤية الإنسان وطريقة إدراك الكون ، والآخر سياسي واقتصادي واجتماعي ينصرف إلى طريقة تنظيم المجتمع . والجانبان هما تعبير عن الفكرة الواحدة نفسها في مجالين مختلفين . ومن الواضح أن من استخدموا هاتين الفكرتين كأداة تحليلية ، كانوا يفضلون الجماعة المترابطة التي ينتمي إليها المواطن الذي يصبح جزءاً من كل يفقد ذاته فيه بحيث تختفي مصلحته الشخصية الأنانية الضيقة ويحل محلها مصلحة الدولة أو الجماعة ، ويصبح لا وجود له خارجها . ونظراً للارتباط العضوي للإنسان بجماعته وتطابُق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة ، فإن الجماعة تُعبِّر عن جوهر الإنسان بدلاً من أن تشكل اغتراباً عنه . والقانون البشري لا يشكل في هذه الحالة قيداً على الإنسان أو حدوداً له ، ولا يتعارض مع إدراكه لنفسه ، وإنما يعبر عن جوهره ويحقق إمكاناته الكامنة . ومن هنا ، فإن الرابطة بين الإنسان والجماعة رابطة عضوية ورابطة داخلية (جوانية) لا يتناقض فيها الذات والموضوع .

كل هذا يقف ضد الجماعات التعاقدية (المجتمع التعاقدي الحديث) التي تتألف من أشخاص أنانيين فرديين ، لكل مصلحته الشخصية المحددة التي قد تتفق مع مصلحة المجتمع أو تختلف عنها . وكل فرد يحاول أن يحقق مصلحته ومنفعته هو دون الالتفات إلى

الآخرين أو إلى الكل الاجتماعي ، ومن ثم فإن المجتمع مبني على التنافس بوصفه قيمة مطلقة . والمجتمع هنا لا يُعبِّر عن جوهر الإنسان وإنما يجابهه باعتباره شيئاً غريباً عنه . ويصبح القانون للسبب نفسه قيداً على الإنسان لا وسيلة لتحقيق جوهره . والرابطة بين البشر رابطة تعاقدية خارجية برانية موضوعية . ولذا ، فإن انتماء الإنسان إلى مثل هذا المجتمع هو انتماء ذرة منغلقة على نفسها ؛ تجاور الذرات الأخرى ولا تلتحم بها ، ومن ثم ينشأ تناقض حاد بين الذات والموضوع .

وهذا التمييز بين شكلين من أشكال التنظيم الاجتماعي ورؤية الكون هو تمييز بين فكرين ، فكر عصر الاستنارة (القرن الثامن عشر) وفكر معاداة الاستنارة (القرن التاسع عشر) . وكلاهما يُعَدُّ أساساً للفكر الغربي الحديث برغم تناقضهما . وما يهمنا هنا أن هذا التمييز الذي تغلغل في الفكر الاشتراكي الغربي ، خصوصاً الألماني ، يكمن وراء الهجوم على اليهود واليهودية باعتبار أن اليهودي جزء من الاقتصاد التجاري (الموضوعي التعاقدي) مقابل الاقتصاد الزراعي (العضوي المبني على الارتباط الداخلي) ولا يمكن أن نفهم تحليل ماركس للمسألة اليهودية دون أن نأخذ هذا البعد في الاعتبار .

وقد كتب ماركس كتيبه رداً على برونو باور الذي أصدر كتيباً بعنوان **المسألة اليهودية** عام ١٨٤٣ أنكر فيه على اليهود حقهم في الانعتاق باعتبارهم أعداء للتقدم ولأنهم يتمسكون بخصوصيتهم وعزلتهم . بل إن باور يقول إن ما يسميه «الانعزالية المسيحية» إن هي إلا وريثة الانعزالية اليهودية . واليهود ، بحسب رأيه ، لم يتخلوا عن دينهم وقوميتهم (الوهمية) ، بل يذهب إلى أنهم يتسمون بالدهاء بسبب جذورهم الشرقية (السامية) ، مقابل الحضارة الغربية الهيلينية الآرية . ولكنهم ، لهذا السبب ذاته ، بليدو الإحساس ولا يتسمون بأي إبداع . وقد أشار باور إلى أن اليهود يسيطرون على البورصة وعلى البلاط . ولذا ، حتى إذا تغيَّر وضعهم السياسي ، فإن طبيعتهم الحضارية والاقتصادية قد لا تتغيَّر . ثم هاجم باور اليهودية الإصلاحية التي دعت إلى العودة إلى ما تصورته الموسوية الحقة الصافية ، فمثل هذه الموسوية في نظره غير ممكنة إلا في أرض كنعان وداخل دولة يهودية مستقلة ، وهذا هو الحل الصهيوني . ولكن الأطروحة الصهيونية خافتة للغاية في فكر باور ، فالفكر العرْقي لم يكن قد اكتسح أوربا بعد ، كما حدث لاحقاً ، حيث تركت هذه العرْقية أثرها في تيار مهم في الفكر الاشتراكي الغربي . ومن ثم ، فإننا نجد أن باور لا يزال يتحرك في الإطار العقلاني الليبرالي الآلي ، إطار فكر الاستنارة الذي ساد أوربا حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، أي أنه كان يرى إمكانية إصلاح اليهود وضرورة إعطائهم حقوقهم السياسية بل ودمجهم ، شريطة أن يتخلوا تماماً عن أية خصوصية . وبالفعل ، يقول باور إنه يمكن إعتاق اليهود إذا ما أعدوا أنفسهم لذلك عن طريق الاختلاط بحرية وعلى قدم المساواة بالمسيحيين . فيجب أن ينسلخوا من عقيدتهم الشرقية ، وعلى المجتمع ككل أن يلغي الدين حتى يتم الانعتاق السياسي الكامل .

قَبلَ ماركس كل مقدمات باور بشأن اليهود واليهودية ، بل إن نبرته كانت أكثر حدة وأكثر عداء لليهود . ولكنه رفض نتائجه بشأن رؤيته للدولة وطريقة الانعتاق وحدود هذا الانعتاق السياسي أو المدني ، فباور بحسب تصور ماركس لم يدرك أهمية البُعد الاجتماعي في عملية الإعتاق باعتباره بُعداً لصيقاً ومستوى كامناً تحتياً للبعد السياسي والديني ، وهو ما حاول تغطيته في دراسته . وبهذه الطريقة ، تمكَّن ماركس من تحويل المسألة اليهودية من قضية أقلية دينية أو إثنية إلى قضية عامة تخص الحضارة الغربية والنظام السياسي والاجتماعي العربي ككل .

وكما أسلفنا ، يميِّز الفكر الألماني الرومانسي ، ثم من بعده الاشتراكي ، بين الجماعة العضوية المتكاملة التي تُعبِّر عن الجوهر الإنساني من جهة ، و من جهة أخرى المجتمع التعاقدي الذي يخفي هذا الجوهر ويطمسه ويجعل الإنسان يغترب عن ذاته . وتظهر الفكرة نفسها على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي في تمييز ماركس بين المواطن وعضو المجتمع المدني . أما المواطن (ممثل النوع البشري) فهو عضو الجماعة السياسية المتكاملة (متمثلة في الدولة الليبرالية الحقة الكاملة) وهذه الدولة هي مجال الحرية الكامل الذي يتحقق من خلاله الإنسان ولا يغترب عن جوهره . وليس بإمكان هذه الدولة أن تقوم بدورها هذا إلا بعد أن تصبح عقلانية تماماً ، بأن تنفصل نفسها تماماً عن كل المؤسسات غير العقلانية غير الإنسانية ، مثل الكنيسة والملكية والأرستقراطية ، بحيث تصبح أداة الجماعة السياسية التي يعيش داخلها المواطن ممثلاً للنوع . ويُلاحَظ أن الافتراض أو الأمل هنا هو ألا يكون القانون الخارجي للدولة إلا تعبيراً عن القانون الداخلي للإنسان ورغباته الذاتية . ولكن كيف يمكن للذات أن تلتقي بالموضوع ويلتقي الخاص بالعام والمحلي بالعالمي ؟ يتجاوز ماركس هذه الثنائية بتبنِّي الفكرة المحورية في فلسفة الاستنارة ، وهي تصوُّر وجود عقل (وجوهر) إنساني عالمي عام ثابت لا تتغيَّر قوانينه أو سماته ، ويحاول الإفصاح عن نفسه في كل

مكان وزمان ، ويمكن أن تتحقق عملية الإفصاح بشكل كامل إذا أزيلت العوائق من طريقها . والمشروع الثوري يصبح ، إذن ، عملية إزالة للعوائق وتأسيس للدولة التي تجسد هذا العقل وهذا الجوهر حتى يمكنها أن تُعبِّر عن الإنسان العقلاني وجوهره . وغني عن الذكر أن مثل هذه الدولة ومثل هذا الموقف يرفضان تماماً أية خصوصية باعتبارها قيوداً على هذه العقلانية العامة .

ويقف عضو المجتمع المدني (أي «المجتمع البورجوازي») على الطرف النقيض من المواطن . ففي المجتمع المدني ، يتحول الأفراد إلى وحدات ذرية أو ينظر الإنسان إلى الآخرين باعتبارهم أدوات ، وينحط هو نفسه إلى مجرد وسيلة ويصبح لعبة في يد القوى الغريبة عنه . وتشكل الليبرالية السياسية ، والإعتاق السياسي لأعضاء المجتمع ، تقدماً هائلاً . لكن الإعتاق السياسي ليس آخر أشكال الإعتاق الإنساني ، بل إن الليبرالية لم تستكمل عملية إعتاق الدولة تماماً . فقد أصبحت الدولة أداة للأثرياء ، كما أنها لم تتحرر من الدين تماماً ، بل احتفظت بموقف يستند إلى التفاوت الطبقي ولا يرفض الدين كليةً . وما حدث في المجتمع المدني أن الإنسان لم يتحرر من الدين بل تلقَّى الحرية الدينية . ولم يجر تحريره من الملكية ، بل نال حرية الملكية . ولم يتحرر من أنانية الصناعة ، بل نال حرية الصناعة . والحرية هنا هي حرية الإنسان بوصفه ذرة منعزلة ، حرية تُعبِّر عن نفسها لا في شيء داخلي عضوي إنساني جواني وإنما في حق الملكية الذي هو حق الإنسان في التمتع بثروته ، والتصرف فيها وفق مشيئته ، دون الاهتمام بسائر الناس وبصورة مستقلة عن المجتمع . إنه الحق في الأنانية . وهذه الحرية الفردية ، مع تطبيقها ، هي التي تؤلف أساس المجتمع البورجوازي . ويصبح الأمن هو أسمى مبادئ المجتمع البورجوازي (المدني) . ولكن هذا الأمن ليس إلا تعبيراً عن التفتت والذرية . فالأمن هو قانون الشرطة لا قانون الإنسان المتكامل ولا قانون الدولة الحقيقية العقلانية . وهو ليس وسيلة يترفَّع بها المجتمع البورجوازي عن أنانيته (ذَريته وتعاقديته) وإنما هو ضمان الأنانية . وهكذا ، بدلاً من أن يكون الإنسان كائناً بشرياً اجتماعياً يعيش في مجتمع متكامل ويُعبِّر عن جوهره الإنساني ، فإن الحياة البشرية نفسها (أي المجتمع) تظهر في شكل إطار خارجي عن الفرد ، أي تحديد لحريته الأولية . والرابطة الوحيدة التي توحِّد بينهما ليست الرابطة العضوية الداخلية وإنما رابطة الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة ، ورابطة الحفاظ على الملكية وعلى الذات الأنانية المنغلقة على نفسها ، أي أنها رابطة خارجية آلية واغتراب عن الجوهر .

ويستخدم ماركس أيضاً فكرة الجماعة العضوية التراحمية المترابطة (جماينشافت) والمجتمع التعاقدي الذري المفتَّت (جيسيلشافت) في وصفه للدين ، إذ يذهب إلى أن الدين ، أي دين ، يلعب دوراً حاسماً في عملية اغتراب الإنسان عن جوهره وتخليه عنه . فالإنسان ما دام سجين الدين وتحت سيطرته ، لا يمكنه إلا أن يُموضع جوهره ، أي يحوِّله إلى موضوع بأن يجعله كائناً غريباً عنه خرافياً متعالياً عليه . ويضرب ماركس مثلاً بالمسيح الذي يصبح الوسيط الذي يُحمِّله الإنسان كل ألوهيته ، فالإنسان يُسقط إلوهيته (جوهره) على المسيح بدلاً من أن ينظر إلى نفسه باعتباره هو نفسه الإله أو الجوهر الأسمى أو المطلق (وهي نفسها فكرة فيورباخ) . ومن ثم يغترب الإنسان عن نفسه ، تماماً كما يحدث حينما يكون الإنسان تحت سيطرة الحاجة الأنانية ، فإنه حينئذ لا يمكن إلا أن يصبح عملياً (برانياً خارجياً وفي علاقة آلية مع كل ما حوله) ، ولا يمكنه إلا أن يخلق أشياء عملية ويضع منتوجاته ونشاطاته تحت سيطرة جوهر غريب عنه وينسب إليها مدلول جوهر غريب هو المال . فالمال هو جوهر الإنسان المنفصل عن الإنسان والذي تَموضع خارجه وهو جوهر يسيطر عليه ويستعبده ، تماماً مثل الرب الذي هو أيضاً جوهر الإنسان المنفصل عنه . ويمكننا أن نكتشف بنية أساسية هنا وهي جوهر إنساني أو عقل إنساني عام يمكنه أن يتحقق أو يغترب عن نفسه . ويأخذ الاغتراب شكل إسقاط الجوهر الإنساني الداخلي على شيء غير إنساني خارجي (الإله أو المال) . ولذا ، فإن كلاً من الدين والمجتمع البورجوازي يؤديان إلى النتيجة نفسها ، أي اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني ، وبالتالي إلى تفتُّت المجتمع وتحوُّل الجماعة العضوية إلى مجتمع تعاقدي والإنسان العضوي الجواني إلى إنسان آلي براني . وهذا يعني أن الجانب المعرفي يلتقي تماماً مع الجانب الاقتصادي الاجتماعي .

ولكن علاقة البورجوازية بالدين لا تقتصر على التقابل البنيوي وإنما ثمة علاقة سببية تاريخية . فالمجتمع البورجوازي لم يكن بوسعه التوصل إلى الانفصال التام عن مجرى الدولة (الواقعية الحقيقية ، أي العقلانية ، التي يُعبِّر الإنسان من خلالها عن جوهره) ، وإلى تمزيق جميع الروابط الاجتماعية للإنسان ، وإلى إحلال النزعة الأنانية والحاجة الأنانية محلها ، وإلى تفكيك عالم الناس إلى عالم أفراد ذريين بعضهم أعداء لبعض ، لم يكن بوسع المجتمع البورجوازي التوصل إلى ذلك كله إلا في ظل المسيحية التي حولت جميع علاقات الإنسان (القومية والطبيعية والأخلاقية) من أشياء داخلية جوانية إلى علاقات خارجة عن الإنسان . وبهذه الطريقة ، أي من خلال انتشار

المُثُل المسيحية ، تمكَّن المجتمع المدني (البورجوازي) من أن يُمزِّق كل أواصر النوع الإنساني وأن يُحل الأنانية محل هذه الأواصر . ومن هنا يقول ماركس إن المجتمع المدني البورجوازي يبلغ اكتماله وذروته في العالم المسيحي .

والآن ، ما علاقة كل هذا باليهود واليهودية ؟ لابد أن نشير إلى الاعتقاد السائد في الفكر الاشتراكي والاجتماعي الغربي بأن اليهود يُكوِّنون حلقة مغلقة من المموِّلين الدوليين المتحالفين مع النخب الحاكمة . وهو تصوُّر ، برغم جزئيته ، لم يكن منافياً تماماً للحقيقة التاريخية . فيهود البلاط كانوا ظاهرة أوربية بمعنى الكلمة . كانوا يتركزون في وسط أوربا وألمانيا ، فلم تمتد دائرة وجودهم لتشمل فرنسا أو إنجلترا . وكان هناك روتشيلد (آخر يهودي بلاط) وصديق مترنيخ والذي كان يرتبط بعلاقات وثيقة مع أسرة الهابسبورج وبعض الأسر الملكية الحاكمة الأخرى . ولم يكن دور يهود الأرندا في بولندا بعيداً عن الأذهان . كما أن المرابين اليهود في الألزاس ووادي الراين كانوا يستولون على الأراضي المرهونة بعد فَشَل ملاكها في تسديد ديونهم بدرجات متزايدة في نهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ، ومعنى ذلك أن اليهود أو قطاعاً منهم كانوا مرتبطين تماماً بالقوى الرجعية وقوى الاستغلال . وقد تغيَّر الوضع كما أسلفنا ، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، فانخرطت أعداد متزايدة من أعضاء الجماعات اليهودية في صفوف الطبقة العاملة في شرق أوربا . ونضيف ، إلى كل هذا ، أن الهجوم على النخبة الحاكمة الرجعية كان يأخذ أحياناً طابع الهجوم على اليهود بشكل عام ، لا على المموِّلين اليهود وحسب .

ونضيف إلى هذا عنصراً آخر وهو الكره العميق الذي يكنه ماركس للرأسمالية التجارية والتي نسميها في مصطلحنا «الجماعة الوظيفية الوسيطة» . وبحسب وجهة نظره ، تعيش المشاريع التجارية ، على عكس المشاريع الصناعية ، في الشقوق بين المجتمعات وداخلها . فالاتجار والتبادل لم ينشأ داخل الجماعات الإنسانية وإنما فيما بينها ، ومن هنا كان بوسع نمطين اقتصاديين متناقضين (الزراعي والتجاري) أن يتعايشا معاً في المجتمع الإقطاعي . وميَّز ماركس بين هذه الرأسمالية التجارية من جهة والرأسمالية الصناعية « الحقة » (أو « الرشيدة » في مصطلح فيبر فيما بعد) من جهة أخرى ؛ والأولى تشجع حركة التبادل ، وعملية التبادل عملية أساسية ، ولكنها في الواقع لا تضيف أية قيمة حقيقية للمُنتَج ، فالرأسمالي التجاري كان يتاجر في سلع تقع خارج النشاط الإنتاجي ، وقد سماها ماركس «رأسمالية شكلية» حتى يبرهن على انفصالها عن الإنتاج ، فهي رأسمالية تعيش بطريقة طفيلية على المجتمعات المتخلفة ، وهي جزء من هذا التخلف رغم استفادتها منه . ومع هذا ، تلعب هذه الرأسمالية الطفيلية دوراً ثورياً إذ تصيب المجتمعات التقليدية بالتفكك وتُقلِّل تماسكها ، ولكنها مع هذا غير قادرة على بناء مجتمعات جديدة . ومن هنا جاء كُره ماركس للمشروعات التجارية والمالية الخالصة وإسقاط هذا الكره على رؤيته للتاريخ ، فهاجم سياسات وطرق تلك الأمم التي ارتبطت بهذه المشاريع ارتباطاً قوياً في العصور القديمة والوسيطة والحديثة ، اليونانيين والفينيقيين واللومبارد، واليهود بطبيعة الحال . وكما يقول ماركس في **رأس المال** كانت الأمم التجارية تعيش كآلهة أبيقور في العوالم الوسيطة للكون ، أو كما كان يعيش اليهود في مسام المجتمع البولندي . كما كانت تجارة المدن التجارية المستقلة الأولى والأمم التجارية تعتمد على بربرية أو تَخلُّف الأمم المنتجة التي قاموا فيما بينها بدور الوساطة . ويُلاحَظ أن ماركس يجعل من كلمات «يهودي» و«تاجر» و«لومبارد» و«مرابي» مترادفات ، ويتجلى هذا الترادف أيضاً في كتابه **الصراع الطبقي في فرنسا** حيث يتحدث عن «يهود البورصة» و«يهود الأعمال المالية» بل ويَسقُط أحياناً في العنصرية حين يتحدث عن " لاسال الزنجي اليهودي " وهي عرْقية ضد كلٍّ من السود واليهود . ولكن مثل هذه العبارات القبيحة وغير الأخلاقية نادرة في كتابات ماركس كما أسلفنا ، ولعلها تسربت إلى مصطلحه من الخطاب السياسي الغربي الشائع . والتطور التاريخي الصحيح من وجهة نظر ماركس وإنجلز هو اختفاء الرأسمالية التجارية وكل المؤسسات التي تعيش في الشقوق ، ليتبلور المجتمع في عمال ورأسماليين ، أي إلى أشخاص مرتبطين بالعملية الإنتاجية ولا يخشون المخاطرة بالاستثمار فيها .

وقد استمر كُره ماركس للتجارة حتى النهاية . ولهذا ، فإن رؤيته للمجتمع المثالي (الشيوعي) تخلو من أية شبكة للتوزيع ، فمن كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته ، أي أن هناك وجوداً عضوياً كاملاً يلتحم فيه الجزء بالكل والذات بالموضوع ، وبالتالي يختفي الوسيط التاجر والمموِّل تماماً . ويُقال إن هذا الموقف يضرب بجذوره في العصور الوسطى المسيحية وهو موقف الرفض العميق للأعمال المالية والتجارية بوصفها أعمالاً حقيرة . وعلى كلٍّ ، فإن الجماعة العضوية المترابطة التقليدية هي في جوهرها المجتمع الزراعي – في العصور الوسطى ـ الخالي من التنافس والوسطاء .

ولكن ، إذا كانت هناك علاقة بنيوية ومسببية قوية بين الدين واغتراب الإنسان عن جوهره وبين الدين المسيحي والبورجوازية ،

أي تنظيم المجتمع على أسس بورجوازية (وهي علاقة تؤدي إلى التفتت والذرية) ، فإن ثمة ما يشبه الترادف بين اليهودية والبورجوازية بل التوحد الكامل بينهما . فجوهر اليهودية الحقيقي تحقَّق في المجتمع البورجوازي الذي هو في واقع الأمر علمنة لليهودية . بل يمكن القول بأن اليهودية هي البورجوازية ، فكما أن المجتمع البورجوازي لا يبلغ اكتماله إلا في العالم المسيحي ، فإن اليهودية لا تبلغ ذروتها إلا مع اكتمال المجتمع البورجوازي . فالبورجوازية هي أعلى مراحل المسيحية ، واليهودية هي أعلى مراحل البورجوازية (هذا إن أردنا استخدام الخطاب اللينيني في توصيف الأمور) .

ويتناول ماركس النسق الديني اليهودي من خلال بعض الأفكار الخاطئة ، في تصوُّرنا ، والتي شاعت في الفكر الألماني عن اليهودية ، وهي تعود إلى فكر موسى مندلسون ومنه انتقلت إلى كانط فهيجل . يقول ماركس : شريعة اليهود غير العقلانية إن هي إلا صورة دينية ممسوخة للأخلاق والقانون بشكل عام . إن هذه الشريعة هي فكرة الحقوق الشكلية الخالصة التي يحيط بها عالم الأنانية نفسه (أي أن المجتمع الذري يحل محل الجماعة العضوية المتماسكة) . إن أسمى أنواع العلاقات الإنسانية داخل اليهودية هو العلاقة القانونية ، علاقة الإنسان بقوانين لا تستمد فعاليتها من كونها قوانين نابعة من إرادته هو نفسه وجوهره وإنما تستمد هذه الفعالية من أن هذه القوانين هي سيده وأن أي انحراف عنها يقابله العقاب . ففكرة الشريعة اليهودية ، بشعائرها الكثيرة ، تقف (في تصوُّر ماركس) على الطرف النقيض من فكرة الدولة الحقة التي يحقق الإنسان جوهره من خلالها .

لكل هذا ، نجد أن نزعات التفتت الذري الناجمة عن الأنانية والتي تؤدي إلى اغتراب الإنسان عن جوهره ، والتي بدأتها المسيحية، تصل إلى درجة عالية من التبلور في المجتمع البورجوازي، ثم إلى ذروتها في اليهودية . ورغم أن المسيحية هي التي بدأت هذا الاتجاه إلا أنها ظلت أكثر سمواً وأكثر روحانية من اليهودية . فالأنانية الروحانية عند المسيحي (البحث عن الخلاص الفردي) تصبح في الحياة العملية الكاملة ، وبشكل حتمي ، الأنانية المادية عند اليهودي (البحث عن الربح) ، وتتحوَّل الحاجة السماوية إلى حاجة دنيوية ، وتتحول الذاتية المسيحية إلى أنانية يهودية . ومن ثم ، فإن المسيحية هي الفكر السامي واليهودية هي التطبيق السوقي والعملي لها . ولكن هذا التطبيق لم يصبح عاماً وشاملاً في المجتمع إلا بعد أن توصلت المسيحية نظرياً ، باعتبارها ديناً متكاملاً ، إلى جَعْل الإنسان غريباً عن نفسه وعن الطبيعة . وعندئذ فقط استطاعت اليهودية التوصل إلى السيطرة العامة ، وإلى إبعاد الإنسان والطبيعة إلى خارج ذاتيهما ، وجعلت منهما شيئاً تجارياً خاضعاً للحاجة والأنانية وللمتاجرة . وحتى العلاقات بين الرجل والمرأة تصبح موضوعاً للتجارة ، فالمرأة تصبح سلعة يُتاجَر بها . وقد ساهمت المسيحية في نشوء المجتمع البورجوازي . ومن أحشاء هذا المجتمع يتولَّد البورجوازي اليهودي دون انقطاع . ونحن لا نجد اليهودي المعاصر في التوراة أو التلمود وحسب ، بل نجده في المجتمع البورجوازي الحالي ، وهو ليس جوهراً مجرداً منعزلاً عن حركيات المجتمع وإنما هو جوهر عملي مطلق (وكذلك جوهر البورجوازية أيضاً) . ومن ثم، فلا يمكن الحديث عن حدود اجتماعية لليهودي ، وإنما يمكن أن نتحدث عن حدود يهودية للمجتمع ، أي عن حدود يهودية بورجوازية للمجتمع الإنساني .

في إطار هذا ، يمكننا أن نفهم عبارات ماركس عن أن جوهر اليهودية هو المتاجرة وأساسها المنفعة العملية والأنانية ، وأن المال هو إله إسرائيل الطماع ولا إله سواه ، وأن « التبادل التجاري هو إله اليهود الحقيقي ، وأمامه لا ينبغي لأي إله أن يعيش » . ويتضمن الدين اليهودي « ازدراءً للفن والتاريخ والإنسان كغاية في ذاتها » . و« تحتوي اليهودية على عنصر عام ومناهض للمجتمع » . فاليهودية هنا ليست مجرد نسق ديني وإنما هي البورجوازية المتبلورة ، وقد وصلت اليهودية إلى ذروة تحقُّقها في المجتمع المدني البورجوازي من خلال التطور التاريخي . فاليهودية ، إذن ، استمرت بسبب التاريخ لا بالرغم منه . وعناد اليهود وبقاؤهم لا يمكن تفسيرهما عن طريق دينهم وإنما يمكن تفسيرهما بالأساس الإنساني (أي التاريخي) لدينهم ، وهو الحاجة العملية والأنانية . اليهودية ، إذن ، ليست مجرد بناء فوقي ونظام معرفي وإنما هي أيضاً جزء من نظام اقتصادي تحتي هو البورجوازية ، ترتبط به ارتباطاً عضوياً يَصعُب معه فَصْل الواحد عن الآخر ، فالبورجوازية تلد اليهودي دائماً من أحشائها بشكل حتمي عضوي .

ويمكننا الآن أن نتحدث عن عملية تهويد المجتمع ، أي سيادة النظم المعرفية والاقتصادية البورجوازية والتي يلعب اليهود دوراً أساسياً فيها رغم أنهم ليسوا وحدهم المضطلعين بها . ويتناول ماركس إشكالية أصول الرأسمالية ويرى ، مثل سومبارت ، أن اليهود لعبوا دوراً أساسياً في تغيير النظام الاجتماعي الزراعي عن طريق تفتيته ، ولكنه لا يوافقه على أنهم مسئولون عن ظهور الرأسمالية الحقة أو الرشيدة . فهو يتفق مع فيبر في أن هذه عملية

ضخمة لم يلعب فيها اليهود غير دور ثانوي سلبي . ومع هذا ، يختلف ماركس مع فيبر ويتفق مع سومبارت في أن روح الرأسمالية مُستمدةٌ من اليهودية لا البروتستانتية . وربما كان ما يريد ماركس قوله هو أن النموذج المعرفي الذري المُتفتِّت الأناني يُوجَد في اليهودية بشكل أكثر تبلوراً منه في المسيحية . وهكذا ، ورغم أن اليهود لم يلعبوا دوراً أساسياً في بناء الرأسمالية الرشيدة كجماعة بشرية إثنية ، فإن اليهودية (كنسق ديني) لعبت دوراً فعالاً فيها . كما أن سيادة النمط المعرفي المتمثل في اليهودية يعني في واقع الأمر انتصار الرأسمالية الكامل .

واليهودي ، بالنسبة إلى ماركس ، هو سيِّد السوق المالية ، وبواسطته أصبح المال (إله إسرائيل الطماع) قوة عالمية ، وأصبحت الروح العملية اليهودية هي الروح العملية للشعوب المسيحية . وتاريخ المجتمع البورجوازي هو تاريخ تهويد أوربا ، وهو أيضاً تاريخ علمنة إله إسرائيل وتحويله إلى إله العالم ، فالبنكنوت (الرب العملي لإسرائيل) أصبح رب العالم الغربي الرأسمالي (انظر : «تهويد المجتمع») .

ولذا ، فإن ماركس يرى أن الحديث عن الإعتاق السياسي لليهود أمر غير ذي موضوع في الواقع إذ أن اليهود تحرَّروا بالفعل ولكن على الطريقة اليهودية . «فاليهودي الذي لا يُحسَب له حساب في فيينا (مثلاً) هو الذي يقرِّر بقوته المالية مصير المملكة كلها . واليهودي الذي قد يكون في أصغر الدول الألمانية محروماً من الحقوق ، هو الذي يقرر مصير أوربا» . لقد تحرَّر اليهود بالنسبة نفسها التي بها تحوَّل المسيحيون إلى يهود ، أي أن إعتاق اليهود تم على الطريقة البورجوازية ومن داخل المجتمع البورجوازي حينما تم تفتيت المجتمع تماماً وهيمنت قيم المنفعة والأنانية عليه . والحديث عن الإعتاق السياسي لليهود هو تعبير عن تناقض أساسي في المجتمع البورجوازي ، وهو التناقض القائم بين السياسة وقوة المال «فالسياسة نظرياً، فوق قوة المال. ولكنها ، عملياً ، أصبحت مجرد سجينة له» .

ثم نصل إلى الحلول التي يطرحها ماركس . ولقد سبق أن بيَّنا أن اغتراب الإنسان عن جوهره يعود أساساً - في تصوُّر ماركس - إلى ظاهرة الدين الذي يجعل الإله موضوعاً يواجه الذات الإنسانية كشيء غريب عنها . ومن ثم ، فإن إلغاء الدين شرط ضروري للتحرر . فالدولة التي تفترض الدين مسبقاً ليست بعد دولة حقيقية ، أي أنها لا تُعبِّر عن جوهر الإنسان . وأي دولة تفترض الدين مقولة أو إطاراً ، لابد أن تُولِّد استلاباً للإنسان . ويقتبس ماركس ، باستحسان ، رأي باور في استحالة إعتاق اليهود داخل إطار الدولة (الدينية المسيحية) ، إذ يُولِّد ذلك تعارضاً لا تنفصم عراه بين اليهودي والمسيحي . ولكن كيف يمكن حل مثل هذا التعارض ؟ يرى ماركس أن حل أية مشكلة إنما يكون بنفيها وإلغائها ، ومن هنا كان ترحيبه بحل باور ، أي حل المشكلة بجعل التعارض الديني مستحيلاً بإلغاء الدين ذاته بحيث لا يرى اليهودي أو المسيحي ، أيٌّ منهما ، في دين الآخر ، إلا درجات مختلفة من الروح الإنسانية .

وفي مقاله «حول نقد فلسفة الحق عند هيجل» يقول ماركس : «إن إلغاء الدين ، باعتباره السعادة البشرية الوهمية ، دعوة إلى السعادة الحقيقية . فدعوة البشر إلى التخلي عن أوهامهم بشأن أحوالهم هي دعوة إلى التخلي عن الحالة التي تتطلب الأوهام» (ويبدو أن الموازنات اللفظية داء مزمن في كتابات ماركس الأولى) . وعندئذ سيكتشف الإنسان «أن الدين ليس إلا مجرد جلود أفاع مختلفة نَزعَها التاريخ عنه وألقى بها ، وأنه هو الأفعى التي استخدمت الجلد كمجرد غطاء» . وحينذاك «لن يجد ، المسيحي واليهودي ، نفسيهما في حالة تعارض ديني وإنما في علاقة نقدية بحتة ، علاقة تَعارُض علمية بشرية . وعندئذ يؤلف العلم وحدتهما ولا تُحَل التناقضات في العالم إلا عن طريق العلم» . وهكذا يصبح العلم ، أو العقل العام أو العقل المادي ، هو المطلق الوحيد بدلاً من الإله ، وهذا هو جوهر الفكر الإنساني العلماني الغربي . وهو حل باور ، وهو حل قد يؤدي بالفعل إلى تحرُّر سياسي ولكن غير كاف برغم أهميته . فهو تحرُّر على المستوى السياسي وعلى مستوى الأفكار فقط . ولكن ، كما بيَّن ماركس ، يوجد جانب اقتصادي مادي صلب يَجُبُّ الجانب السياسي ويجعل المساواة في الحقوق السياسية أمراً مزعوماً . وهذا الجانب ، يجسِّد الأنانية الكامنة في الإنسان وكل نزعات التفتت . والدولة ، مجال حرية الإنسان ووسيلة تحقيق تكامله ، تخضع هي نفسها لسطوة المموِّلين . ولأن حل أية قضية ، بالنسبة إلى ماركس ، لا يمكن أن يتم إلا بنفيها وإلغائها ، فإننا نجده يرى أن المجتمع «لن يحرِّر نفسه إلا بتحرره من المتاجرة والمال ، وبالتالي من اليهودية الواقعية» . و«حين ينجح المجتمع في إلغاء الجوهر العملي لليهودية ، المتاجرة وشروطها ، عندئذ يصبح وجود اليهودي مستحيلاً» ، وذلك لأن رؤية اليهودي للعالم ، أي النموذج المعرفي الذي يحمله ، لم يَعُد لها ما يجسِّدها ، ولأن أساس اليهودية نفسها ، أي الحاجة العملية ، قد اختفت (تمت أنسنتها) وتم تجاوُز الصراع بين وجود الإنسان الفردي ووجوده المادي بوجوده كعضو في النوع البشري . وهكذا ، فإن «إعتاق اليهود في

معناه الأخير يعني إعتاق الإنسانية من اليهودية » .

ولتلخيص الأمور ، يمكن القول بأن التحرر الإنساني من منظور ماركس لا يتم في المحيط السياسي ، أي داخل الدولة البورجوازية القائمة ، وإنما يتم خارجها (الدولة الليبرالية الحقة الكاملة) . فالتحرُّر سيكون تحرُّراً من الظروف الموضوعية التي تؤدي إلى الأنانية أي المتاجرة والمبادلة ، ومن الأفكار التي تُنمي الأنانية مثل التراث اليهودي المسيحي ومن الدين بشكل عام . ولا يمكن إنجاز مثل هذا التحرر الكامل إلا من خلال تحرير الدولة ذاتها من تلك الظروف ومن هذه الأفكار بحيث تصبح مجالاً لحرية الإنسان .

وإذا كان ماركس قد كتب كتيباً ، فإن إنجلز لم يكتب سوى ملاحظات عابرة ، ويُقال إنه تُوجَد مخطوطة ضمن أوراقه الموجودة في موسكو بعنوان «يهود ألمانيا» ولكنها لم تُنشَر لسبب غير معروف . ويمكن تقسيم ملاحظات إنجلز بشأن المسألة اليهودية إلى قسمين : ما قبل عام ١٨٧٨ ، وما بعده . وهذا التاريخ هو تاريخ نشر كتابه **ضد دوهرنج** . ويُلاحَظ أن فكر إنجلز بشأن اليهود واليهودية في فترة ما قبل عام ١٨٧٨ لا يختلف كثيراً عن الخطاب الاشتراكي السائد الذي يرى اليهود كجزء عضوي من الرأسمالية التجارية والتي سميناها «جماعة وظيفية وسيطة» . وقد لاحظ إنجلز أن اليهودي إما تاجر وإما مراب ، وأن التجار اليهود احتكروا تَبادُل السلع المصنوعة في أوربا بالمحاصيل الزراعية في بولندا ، وربما تكون هذه إشارة إلى يهود البلاط في علاقتهم بيهود الأرندا . ويرى إنجلز (في مقال له في **نيويورك تريبون** ٥ مارس ١٨٥٢) أن هذا هو الوضع السائد في كل شرق أوربا بل وفي الدولة العثمانية . فالحرفي والتاجر الصغير والصانع الصغير ، في روسيا وألمانيا والقسطنطينية ، ألماني ، في حين نجد أن المرابي وصاحب الحانة وجابي الضرائب والبائع الجوال هو عادةً يهودي يتحدث الألمانية الفاسدة (هذه هي طريقة إنجلز في الإشارة إلى اليديشية) ! والواقع أن الصورة كانت أكثر تركيباً مما تصوره إنجلز عن الدولة العثمانية .

اليهود ، إذن ، جماعة وظيفية وسيطة (الرأسمالية الشكلية) . ومع أن إنجلز يُلاحظ وجود أثرياء اليهود في الغرب ، فإنه لا يربط بين ذلك وبين الرأسمالية الصناعية « الرشيدة » بحسب مصطلح فيبر ، أو « الحقيقية » بحسب مصطلح ماركس ، وإنما يربط بينهم وبين البورصة وحسب . ويرى أن ثمة علاقة قوية تربط أعضاء الجماعات اليهودية بعضهم بالبعض ولكنها علاقة وظيفية وليست قومية (وفق مفهوم قومية اليهود الوهمية عند ماركس ومفهوم الطبقة/ الأمة عند ليون) . فالمموِّل الألماني اليهودي يرفع قبعته بالتحية للمصرفي اليهودي الفرنسي ، وسوق الأوراق المالية مؤسسة طفيلية لا علاقة لها بالإنتاج ، فما هي إلا مؤسسة يقوم فيها المموِّلون اليهود بتوزيع فائض القيمة الذي سرقوه من العمال . وبرغم طفيلية هذا الدور الذي يلعبه المموِّلون اليهود ، فإن له أبعاده الثورية إذ ساعد على سرعة تركيز رأس المال وبالتالي ساعد على بلورة المجتمع واستقطابه .

وانطلاقاً من مثل هذه الأطروحات ، كتب إنجلز مقالاً في مجلة **النجم الشمالي** (إنجليزية) يدافع فيه عن كتيِّب معاد لليهود صدر في باريس عام ١٨٤٦ . فذهب إلى أن الكتيب لا يهاجم لويس فيليب وإنما يهاجم في واقع الأمر روتشيلد الأول ، ملك اليهود ، وأنه بذلك أخذ الاتجاه الصحيح . ومما عمق من هجوم إنجلز على اليهود أنه كان يؤيد نضال بولندا من أجل الاستقلال والحفاظ على هويتها القومية ، وبالتالي كان معارضاً لليهود والألمان (في بوزنان) الذين كانوا يؤيدون ضمها إلى ألمانيا وصبغها بالصبغة الألمانية . وكان اليهود ، بوصفهم عنصراً ألمانياً ، يقفون إلى جانب الألمان في هذه المعركة . وقد هاجم إنجلز يهود بولندا ، الذين كانوا يشكلون أغلبية يهود العالم ، بطريقة تنم عن كراهيته لهم ، فنعتهم بأنهم صورة مضحكة لكل اليهود ، ووصف اليديشية مرة أخرى بأنها ألمانية فاسدة . بل إنه كان يرى أن اضطهاد الروس لليهود في عام ١٨٤٨ إن هو إلا جزء من عملية تحوُّل اجتماعي تحاول البورجوازية (الطبقة المحلية الصاعدة) من خلالها أن تحمي نفسها من الباعة الجائلين (اليهود) الذين يفسدون كل الأمور ، ويعوقون عملية التبلور الثورية .

ويُلاحَظ في كتابات إنجلز في هذه المرحلة أن ثمة ترادفاً بين كلمات «يهودي» و«مُضارب» و«مالي» . وقد ترجم إنجلز بعض أعمال فورييه ، دون أن يستبعد هجومه الشرس على اليهود . بل إنه هاجم هس ولاسال بهذه الطريقة العنصرية الشرسة ، فأطلق على لاسال صفة «اليهودي السخيف» و«إفراييم النبيه» وأشار إليه باعتباره نموذجاً ليهود شرق أوربا الذين هم على أتم استعداد لاستغلال أي شخص لأهدافهم . وتحدَّث باشمئزاز شديد عن هذا اليهودي «المدهن» (من الدهن) الذي يرغب في زخرفة نفسه ويرغب في الانتماء إلى الطبقات الأرستقراطية .

وظلت هذه هي الملامح الأساسية لفكر إنجلز حتى عام ١٨٧٨ حين نُشر كتاب **ضد دوهرنج** الذي نلاحظ فيه نغمة مختلفة تماماً . فهو يشن هجوماً على معاداة اليهود ، ويحاول أن يفسر الظاهرة بغضب بعض الطبقات الهابطة على ما يحدث لها نتيجة تغيرات اجتماعية لا يتحكم فيها اليهود . وهو يرى أن هذه الظاهرة تتحقق في بلاد

متخلفة مثل روسيا والنمسا وبروسيا وليس في إنجلترا أو الولايات المتحدة .

وهنا يظهر تحيُّز إنجلز للعملية التاريخية الكبرى التي كان يرى أنها الاتجاه الحتمي للتاريخ الذي سيحسم كل الخلافات والتناقضات الاجتماعية بحيث تصبح تناقضاً واحداً بسيطاً : التناقض بين الرأسماليين والعمال . فالطبقات ، مثل : اليونكرز (صغار الملاك الزراعيين الألمان) والبورجوازية الصغيرة والحرفيين وصغار التجار ، كلها طبقات رجعية تَسقُط بسبب منافسة الرأسمالية الجديدة الصاعدة . ويلعب المموِّلون والتجار اليهود دوراً أساسياً في هذه العملية ، فلا يهم إن كانت هذه الرأسمالية الجديدة وهذه القوى الصاعدة سامية أو آرية ، مُعمَّدة أو مُختَّنة ، فهي تنجز وظيفتها التاريخية وتساعد الأمم المتخلفة مثل البروسيين والنمساويين على أن يصلوا إلى مرحلة أعلى من التقدم وتبسيط التناقضات .

ولكن ، في غياب رأسمالية قوية صاعدة لا تستأثر بالناتج القومي ، فإن مسرح النشاط المالي الأساسي يصبح هو البورصة التي يتركز فيها اليهود ، ويظل الإنتاج في أيدي بعض الفلاحين وملاك الأراضي والحرفيين . لكن أعضاء هذه الطبقات هم من بقايا العصور الوسطى الذين يهاجمون اليهود بعنف ويعتقدون أنهم هم الرأسمالية الصاعدة . وتشن هذه الطبقات الهجوم تحت عباءة الاشتراكية (ومن ثم سماها إنجلز «الاشتراكية الإقطاعية») . وأشار إنجلز إلى أن اليهود ليسوا حقاً من كبار المموِّلين ، وبيَّن أنه لا يوجد يهودي واحد بين مليونيرات أمريكا الشمالية الذين يملكون من الثروات ما يجعل روتشيلد يبدو كما لو كان شحاذاً .

وفي إطار هذا التحليل ، يتخلى إنجلز عن كثير من مقولاته العنصرية ، فهو يتحدث عن روتشيلد باعتباره رأسمالياً وحسب ويقرن بينه وبين رأسمالي مسيحي آخر . فالإطار المرجعي هنا هو الوظيفة التي يضطلع بها كل منهما وليس انتماؤهما الديني أو الإثني . وهو يشير إلى يهود شرق أوربا باعتبارهم ممثلي أدنى مراحل التجارة في أوربا ، ولكنه يتحدث عن حيلهم التجارية الوضيعة لا باعتبارها خاصية يهودية وإنما باعتبارها سمة من سمات الإنتاج الرأسمالي في مراحله المتدنية . وقد أشار إنجلز إلى أعضاء الطبقة العاملة من اليهود في إنجلترا بل وفي شرق أوربا (وهم من يهود اليديشية) ، وهذا يعني أن يهود أوربا ما عادوا يوجدون في شقوق المجتمع ومسامه وإنما أصبحوا جزءاً منه ، أي جزءاً من العملية التاريخية الكبرى ، عملية استقطاب المجتمع إلى عمال ورأسماليين . وربما يُفسِّر هذا تصريحه الإيجابي عام ١٨٩٠ عن اليهود : "إننا مدينون لهم ، فمنهم هايني وماركس وغيرهما" .

ومع هذا ، لم يعلق إنجلز بتاتاً على المشروع الصهيوني ، ولا على كتاب هس **روما والقدس** . ومن المعروف أن إنجلز لم يكن يُبدي اهتماماً كبيراً بالأمم الصغيرة . ولذا ، فمن الممكن تصوُّر أنه لم يكن لديه أيُّ تعاطف مع هذا المشروع . كما أن الصهيونية لا تنتمي إلى العملية التاريخية الكبرى وإنما هي محاولة لتحاشيها وتعطيلها . ولكن بالإمكان النظر إلى المشروع الصهيوني باعتباره أداة لخلق حالة من عدم الاتزان في المنطقة العربية وتفتيت المجتمعات الرجعية القائمة فيها ، أي أن الدولة الصهيونية يمكن أن تلعب في المنطقة العربية الدور نفسه الذي لعبه المموِّلون اليهود مقابل اليونكرز والبورجوازيات الصغيرة ، وبالتالي فإن دورها سيكون تقدمياً . وقد أيَّد إنجلز الاستعمار الفرنسي للجزائر من هذا المنظور .

ويمكننا الآن أن نحاول إصدار بعض التعميمات على تناول ماركس وإنجلز للمسألة اليهودية . ويمكننا أن نقول إنهما نتاج (أو سجينا) تجربتهما الغربية على وجه العموم والألمانية على وجه الخصوص ، وهذا أمر طبيعي ومُتوقَّع . ويظهر هذا الجانب من فكرهما ، أكثر ما يظهر ، في فشلهما الكامل في التمييز بين اليهودية واليهود وفي تصوُّرهما أن النسق الديني اليهودي المتنوع هو نسق واحد له جوهر واحد ، يُعبِّر عن نفسه من خلال اليهود ، يظهر في عبارات مثل : «إله إسرائيل الطماع» ، و«جوهر اليهود هو كذا» . . . إلخ . ولكن التناول العلمي لهذه القضية لابد أن يؤكد تنوُّع اليهودية بوصفها تركيباً جيولوجياً ويؤكد في الوقت نفسه عدم تجانُس الجماعات اليهودية المختلفة . ولابد أن هناك علاقة ما بين الأنساق العقائدية اليهودية المختلفة والجماعات اليهودية المختلفة ، ولكنها على أية حال ليست علاقة عضوية سببية كاملة صلبة كما يتخيل ماركس وإنما علاقة تتسم بالسببية الفضفاضة وتختلف من بلد إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى .

ومن الواضح أن ماركس وإنجلز لم تكن لديهما أدنى معرفة بيهود العالم الشرقي والإسلامي . كما أن معرفتهم بالجماعات اليهودية في أوربا ذاتها لم تكن قوية بما فيه الكفاية . ولذا ، لا تُوجَد عندهما إشارات إلى الفروق الحضارية والطبقية بين السفارد والإشكناز داخل أوربا . كما لا يوجد لديهما إدراك للفروق الحضارية بين مختلف الجماعات اليهودية إذ يبدو أن تجربتهم كانت مركَّزة أساساً على يهود ألمانيا مع معرفة سطحية بيهود شرق أوربا . كما أنهما لم يتعرضا للدور الخاص الذي لعبه يهود المارانو في نشأة الرأسمالية الغربية . وبسبب قصور معرفتهما ، فإنهما يشيران إلى

اليهود بشكل عام وإلى المسألة اليهودية بشكل مجرد بدلاً من الحديث عن مسائل يهودية مختلفة . وقد تمادى الماركسيون بعد ذلك وزادوا درجة التعميم والتجريد وأصبحت كتابات ماركس وإنجلز العابرة مصدراً للتعميم العالمي والشامل (والذي يُقال له علمي !) على اليهود .

ولعل جَهْل ماركس وإنجلز بما كان يدور في شرق أوربا الذي كان يضم أغلبية يهود العالم ، وبثقافة الجماعة اليهودية فيها (فاليديشية بالنسبة إلى إنجلز هي مجرد ألمانية فاسدة) ، مع الرغبة في الوصول إلى مستوى تعميمي مرتفع لا يستند إلى معطيات مادية وحضارية كافية ، هو الذي جعلهما يتبنيان رؤية استقطابية للموضوع . فاليهود إما أنهم قومية عالمية وإما أنهم ليسوا بقومية على الإطلاق ، ولم يطرأ لهما على بال وجود قومية شرق أوربية (نسميها «القومية اليديشية») مثل العديد من القوميات الأخرى هناك . وتصوَّر ماركس وإنجلز أن هناك حلين لا ثالث لهما : إما الصهيونية أو الاندماج الكامل . وهذا الموقف الاستقطابي هو الذي سقط فيه البلاشفة بعد ذلك فلم يتمكنوا من فهم طرح البوند للقضية وظلوا يتخبطون إلى أن تبنَّوا حل بيروبيجان وهو حل يَصدُر عن قَدْر من التقبل لفكرة القومية اليديشية .

أما النقطة الأخيرة ، فهي الخاصة بتناول ماركس وإنجلز لأصول الرأسمالية . فبرغم الإسهام التاريخي لكل من ماركس وإنجلز في عملية دراسة أصول وتطوُّر ومصير الرأسمالية ، فإنهما لم يدركا دور الدين في هذه العملية إلا بشكل بدائي وبسيط للغاية . وهذا ميراث فكر عصر الاستنارة وثمرة النموذج الفلسفي المادي الذي تبنياه والذي يحوِّل كل الأفكار ، وضمنها العقائد الدينية ، إلى مادة اقتصادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير !

كما أنهما لم يستفيدا بالدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية العامة ، التي لم تظهر بشكل مكثف إلا في نهاية القرن التاسع عشر ، عن الأديان المختلفة ودورها في النظم الحضارية الاجتماعية . ولذا ، وبرغم الإشارات المهمة في كتاباتهما عن المسيحية واليهودية فإن هذه الإشارات لا تصل بأية حال لعُمْق كتابات فيبر أو سومبارت .

وقد ورث البلاشفة كل نقاط القصور لدى ماركس وإنجلز . ورغم توافر المعطيات المادية والمعلومات اللازمة بشأن الجماعة اليهودية في منطقة الاستيطان ، فإن الرؤية الماركسية شكلت الإطار المعرفي للبلاشفة ، فتحركوا من خلالها ومن خلالها وحدها .

رؤية ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية

Max Weber on the Relationship between Capitalism and Jewish Communities

ساهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) في دراسة اليهود واليهودية من عدة جوانب . وأهم مفهوم في كتاباته هو مفهوم «الترشيد» ، أي توظيف الوسائل بأعلى درجة من الكفاءة في خدمة الأهداف ، وذلك عن طريق إخضاع الظواهر بشكل متزايد للمنطق الرياضي والهيمنة المنهجية المنظمة على كل جوانب الحياة على أساس قوانين عامة ومبادئ تستبعد الالتفات إلى المعايير التقليدية أو الحماسة الكاريزمية ، أو الالتفات إلى أية قيم أخلاقية أو عاطفية أو إنسانية . وهو يرى أن الترشيد هو السمة الأساسية لتاريخ البشرية المعاصرة ، بل وتاريخ البشرية العام ، فتاريخ الحضارة هو التقدم المستمر نحو مزيد من الترشيد .

والترشيد ـ حسب رأيه ـ ليس سمة معزولة من سمات الحضارة الغربية ، بل هو السمة الأساسية ، وهو مصدر خصوصيتها . ويربط فيبر هذه السمة بظواهر أخرى ، مثل معمار الكاتدرائيات القوطية وظهور العلم الطبيعي المبني على التحليل الرياضي ، ويرى أنها عملية كامنة في الحضارة الغربية ، فهي كامنة في القانون الروماني ، وفي مفهوم الملكية باعتباره حقاً مطلقاً ، وفي انفصال الكنيسة في الغرب عن العالم الدنيوي بحيث تركت ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ثم في بنية المدينة الغربية واستقلالها عن التشكيل الإقطاعي .

ولعبت اليهودية بوصفها ديانة توحيدية دوراً أساسياً في عملية الترشيد هذه . إذ تضع الديانات التوحيدية مسافة بين الخالق والمخلوق . ولذا ، لم يَعُد هدف المؤمن هو الاتزان مع الدنيا (عالم الطبيعة) كما هو الحال في الديانات الحلولية وإنما التحكم فيها . هذه المحاولة للتحكم في كل العالم بكل تفاصيله ، باسم مثل أعلى مُوحَّد ، هي خطوة أولى نحو الترشيد ، إذ لا يتعامل المرء مع الواقع على أساس ارتجالي وإنما يتعامل معه بشكل متكامل . وهذا ترشيد تقليدي مُتوجِّه نحو القيمة التي تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة ، ولكن هذا النوع من الترشيد حل محله الترشيد الحديث ، وهو الترشيد المتحرِّر من القيم ، والمتوجه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروقه أو حسبما تمليه عليه رغباته أو مصلحته . فالترشيد التقليدي كان يتم في إطار المطلق الديني ، أما الترشيد الحديث فلا علاقة له بأيِّ مطلق ويتم في إطار نسبي كامل ، ولذا نسميه «الترشيد الإجرائي» (ويُسمَّى أيضاً «الترشيد الأداتي») .

ولكن فيبر يرى أن اليهودية لم تصل بعملية الترشيد إلى نهايتها المنطقية ، ومن ثم لم يلعب أعضاء الجماعات اليهودية دوراً مهماً ومركزياً في تطوُّر الرأسمالية . أي أن فيبر ـ على عكس سومبارت ـ يقول إن الجماعات اليهودية لم تساهم بشكل مباشر وأساسي في نشوء الرأسمالية الرشيدة حتى وإن كان لها إسهامها غير المباشر من خلال عناصر الترشيد الموجودة في النسق الديني (وبخاصة كتب الأنبياء) ومن خلال تقويضها دعائم المجتمع التقليدي بإدخال عناصر اقتصاد التبادل . ويعود ذلك إلى الأسباب التالية :

١ ـ لم يكن تَوجُّه اليهود إلى هذه الحياة الدنيا بحدة تَوجُّه الجماعات البيوريتانية البروتستانتية التي جعلت هزيمة العالم وتَراكُم الثروة شاهداً على الرضا الإلهي ، وهو تَوجُّه أدَّى في نهاية الأمر إلى ظهور المجتمع العلماني الرأسمالي .

٢ ـ يرى فيبر أن المثل الأعلى اليهودي هو العالم التلمودي الذي يدرس النصوص المقدَّسة وليس التاجر الذي يراكم الثروات . والعالم التلمودي كان في معظم الأحيان تاجراً أو مرابياً ، ولكنه كان يعمل بالتجارة والربا بعض الوقت وحسب ، ولذا لم يكن بوسعه الوصول بعملية الترشيد إلى منتهاها .

٣ ـ ولكن أهم الأسباب هو وجود عناصر غير رشيدة في الرؤية اليهودية للخلاص (مثل خصوصية يهوه وفكرة الشعب المختار والأخلاقيات المزدوجة) أدَّت إلى عزلة اليهود النفسية ، التي عمقتها العزلة الشعائرية . وحينما حضر اليهود إلى أوربا احتفظوا بالوضع نفسه .

وقد حلَّ اليهود غرباءً أو ضيوفاً على المجتمع المضيف لا حقوق لهم بل يتحدَّد وضعهم من خلال المواثيق المحددة بزمن ، والتي تمنحهم المزايا وتزوِّدهم بالحماية . ولم يتمكَّن اليهود من الانضمام إلى نقابات الحرفيين ولم يعملوا في عدد كبير من المهن ، ولذا أصبحوا شعباً منبوذاً . ولأنهم شعب منبوذ ، كانت الأشكال الرأسمالية التي ظهرت بينهم هي رأسمالية المنبوذين ؛ رأسمالية تستند إلى المعايير المزدوجة ومرتبطة بالجماعة اليهودية وشعائرها الدينية وتستفيد من أواصر القرابة وتنمو في أحضان الحاكم والنظام الإقطاعي وتتركز في المضاربات والمشاريع الرأسمالية المضمونة التي تضمنها الحكومة ، وهي كلها عمليات غير رشيدة ولا تؤثر في كل مجالات الحياة (كما هو الحال مع الرأسمالية الرشيدة) . ووصف فيبر لرأسمالية المنبوذين والرأسمالية التقليدية هو وصف دقيق لنشاط أعضاء الجماعات الوظيفية المالية الوسيطة . ولم يظهر بين اليهود حب للعمل في ذاته أو حب للثروة كهدف في ذاته ، وإنما كان الهدف من العمل ومراكمة الثروة هو تحقيق الراحة لليهود حتى يمكنهم دراسة التوراة . وهم لم يقيموا استثمارات بعيدة الأمد ، بل ظلت استثماراتهم تهدف لتحقيق الربح السريع . ولذا ، فإنهم لم يساهموا في إنشاء الصناعة الغربية الحديثة . كما لم يكن أمامهم مجال للتجريب ، فالمؤسسات القائمة كانت تحقِّق لهم ما يريدون من ثروة . ولم يكن بوسعهم ، كغرباء ، أن يجربوا إلا بإذن السلطة الحاكمة أو القوي التي يتبعونها (وقد كان البيوريتان يحتقرون هذا النوع من الرأسمالية الذي يركز على العقود الحكومية واحتكارات الدولة ومشاريع الأمراء والمضاربات) .

ويُبيِّن فيبر كذلك أن اليهودي لا يشعر بانعدام الأمن الداخلي الذي يشعر به المؤمن بتعاليم كالفن . فانعدام الأمن الذي يشعر به اليهودي كان خارجياً ، أي الخوف من عالم الأغيار . أما في داخل الجيتو ، بين جماعته الوظيفية الوسيطة ، فقد كان اليهودي يشعر بالأمن تماماً لأنه داخل الجيتو يعرف أنه فرد من الشعب المختار ولا يخطر بباله أنه قد لا يُكتَب له الخلاص حتى بعد تنفيذ الوصايا التي وردت في التوراة . فالعلاقة التعاقدية تؤكد له إمكانية الخلاص . وهو لم يكن في حاجة لعلامة من الخالق ليفهم الإرادة الربانية الغامضة ، فقد كانت لديه الشريعة التي يمكنه أن يدرسها ويعرف كل شيء فيها . ورغم أن النشاط الاقتصادي لليهودي كان يتم في عالم الأغيار ، فقد كان هناك عالمه المقدَّس الذي يعود إليه . ومن هنا ظهرت هوة بين النشاط التجاري والقيم الدينية ، فالعمل التجاري لا يصب في الموقف الديني ، والعمل لكسب الرزق لا يُعَدُّ في اليهودية نهاية في ذاته ولا هو وسيلة لتمجيد الخالق . ويمكن القول بأن تراكم الثروة هو دليل على عدالة الخالق ، ولكن الهدف الأساسي والنقطة المرجعية يظلان بالنسبة إلى اليهودي الحياة التقية بحسب الوصايا والأوامر والنواهي ، بل إن فكرة غزو العالم ذاتها تم الاستغناء عنها عن طريق فكرة انتظار الماشيَّح ، وعدم الانغماس في التعجيل بالنهاية . وكان ضرورياً لليهودي أن ينتظر في صبر وأناة حتى يعود الماشيَّح ، وهو ما يعني موقفاً انسحابياً من الدنيا .

ويضيف فيبر عنصراً آخر في دراساته عن المدينة ، فهو يفسر عدم نشوء الرأسمالية الرشيدة بين أعضاء الجماعات اليهودية بأنها نشأت في المدينة المسيحية ، حيث كانت هذه المدينة في العصر الوسيط مؤسسة دنيوية مستقلة عن الكنيسة وعن الدولة ، وكانت تضم أفراداً يقسمون يمين الولاء كأفراد لا كأعضاء في قبيلة أو عائلة ، وهذا يعني ضمور وتهميش علاقات القرابة التي ترتبط بشعائر محددة (مثل عبادة الأسلاف) . ورغم أن نقابات الحرفيين والتجار

كانت أساساً مسيحية ورموزها مسيحية ، فإنها ظلت مؤسسات دنيوية يمكن لأي غريب أن ينتمي إليها بعد أن يقسم يمين الولاء لها . وقد ساهمت المدينة بهذه الطريقة في فصل شئون العمل والتجارة عن شئون الأسرة والعشيرة . وكان من شأن هذا كله أن يساهم في عملية الترشيد الآنفة الذكر . ومن المعروف أن اليهود لم يصبحوا قط جزءاً من المدينة . ورغم أنهم كانوا يحصلون على حق الإقامة فيها ، فإنهم ظلوا غرباء عنها لا ينتمون إليها ، بل كانوا أعدى أعدائها في بعض المناطق نظراً لتبعيتهم للنخب الإقطاعية الحاكمة .

وانطلاقاً من هذا ، يرى فيبر أن الرأسمالية الرشيدة (أي التي تستند إلى أسس عامة موضوعية رشيدة بالمعنى الإجرائي والتي يهدف الإنتاج فيها إلى تعظيم الأرباح وليس إشباع الرغبات) لم تُولَد بين اليهود وإنما وُلدت في صفوف البروتستانت ، خصوصاً البيوريتان (المستوطنين البروتستانت في الساحل الشرقي من الولايات المتحدة) وغيرهم من أتباع المفكر الديني البروتستانتي كالفن ، فهم الذين لعبوا الدور الأساسي في ظهور الرأسمالية الرشيدة . فالأخلاقيات البروتستانتية التي هيمنت عليهم جعلتهم يؤمنون بالعمل كغاية في ذاته وخلقت فيهم إحساساً عميقاً بعدم الطمأنينة (لأن الإله بعيد تماماً لا يمكن فهمه أو الوصول إليه أو التواصل معه) . وبسبب هذا الإحساس بالبُعد والعزلة ، يجعل المؤمن الهدف من حياته هو غزو العالم وغزو ذاته وتوظيفهما لخدمة الإله (بما ينتج عن ذلك من عملية ترشيد كاملة) والهيمنة على العالم لإدخال الإحساس بالطمأنينة على ذاته . ومراكمة الثروة في هذه الدنيا هي أهم النشاطات باعتبارها علامة على الاختيار والنجاح الذي سيؤدي إلى النعيم في الآخرة . ولأن الثروة علامة من الإله ، فإن على المؤمن ألا يبددها بل عليه أن يراكمها ، أي أن الإنسان البروتستانتي ينكر على نفسه المتعة ويقوم بمراكمة الثروة كغاية في ذاتها .

وأطروحة فيبر بشأن علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بعملية الترشيد أو بنشأة الرأسمالية خصبة للغاية ولها مقدرة تفسيرية عالية ، فهي لا تحاول فقط تفسير جانب مهم في التاريخ الاقتصادي لأوربا ، بل تحاول أيضاً تفسير تطوُّر اليهودية كنسق ديني وتطوُّر وضع اليهود داخل الحضارة الغربية ، وهي بذلك أكثر تركيبية من كتيب ماركس **المسألة اليهودية** الذي كتبه في شبابه قبل نضوجه .

ونشير هنا إلى كثير من نقط النقص في تناول فيبر للموضوع ، وهو أمر متوقع نظراً لاتساع حدود الموضوع :

١ ـ ربما كان أهم نقط النقص في تصوُّرنا هو إغفال فيبر أهمية فكرة التوحيد باعتبارها فكرة تشكل قفزة نوعية للفكر الديني ، وبدلاً من ذلك كان تركيزه على عناصر ثانوية (مثل العهد بين يهوه واليهود) ، وهي عناصر مهمة ولكنها لا ترقى في أهميتها إلى فكرة التوحيد . كما لم يدرك فيبر أن التوحيد في العقيدة اليهودية ظل مشوباً بعناصر حلولية وثنية ، وأن اليهودية سقطت في الواحدية الكونية التي تنبذها العقائد التوحيدية الحقة .

٢ ـ يُفرِّق فيبر بين عبادة يهوه وعبادة بعل مع أن من المعروف أن اليهودية دخلها كثير من العناصر من عبادة بعل حتى أصبحت عبادة يسرائيل خليطاً غير متجانس من العبادتين .

٣ ـ يفترض فيبر وجود قدر كبير من الوحدة في أسفار الأنبياء ، وهو الأمر الذي لا تسانده قراءة متعمقة لهذه الأسفار .

٤ ـ يتسم تحليل فيبر للفريسيين بالابتسار الشديد كما أنه لم يشر إلى الاتجاهات الأخرى ، خصوصاً الأسينيين والغيورين الذين عبَّروا عن مصالح ومطامح الجماهير الشعبية .

٥ ـ معرفة فيبر بالتلمود سطحية للغاية ، ولذا فهو لم يدرك أنه كتاب متناقض وأن كثيراً من أفكار الأنبياء اختفت وحلت محلها صيغ سحرية أبعد ما تكون عن الترشيد . ويبدو أن معرفة فيبر بالتيارات الفلسفية المختلفة التي ظهرت بين الجماعات اليهودية في التشكيل الحضاري الإسلامي ، بل والمسيحي أيضاً ، كانت ضعيفة .

٦ ـ لم يذكر فيبر القبَّالاه من قريب أو بعيد رغم أنها سيطرت على التفكير الديني اليهودي منذ القرن السابع عشر .

٧ ـ يفصل فيبر ، وبحدة ، بين الأشكال الرأسمالية في المجتمع التقليدي والرأسمالية الرشيدة . ومع الإقرار بالأهمية المنهجية والتفسيرية لهذا الفصل ، يظل من الضروري أن ندرك أن الظاهرتين تتداخلان على مستوى التاريخ المتعين وأن اليهود لعبوا بالفعل دوراً في تحطيم المجتمع التقليدي القديم كما بيَّن ماركس .

٨ ـ ينظر فيبر إلى تواريخ الجماعات اليهودية من الداخل كما لو كان هناك تاريخ يهودي مستقل عما حولهم من تشكيلات حضارية ، ومن هنا محاولته تفسير فكرة «الشعب المنبوذ» بأنها نتاج الجيتو الداخلي الذي فرضه اليهود على أنفسهم .

٩ ـ لم يتعرض فيبر لقضية يهود المارانو وإسهامهم في نشأة الرأسمالية . وحاول سومبارت أن يطرح وجهة نظر مختلفة ، حيث بيَّن أن اليهود هم أهم القطاعات البشرية التي أدَّت إلى ظهور الرأسمالية الرشيدة في الغرب .

وغنيٌ عن القول أن فيبر وماركس وسومبارت ، وغيرهم من المفكرين الغربيين ، يتناولون وضع الجماعات اليهودية في الغرب وكأنه وضع عالمي . وربما يعود هذا إلى جهلهم بأحوال يهود الدولة

العثمانية ويهود الهند والفلاشاه والصين بل ويهود جورجيا في روسيا . ومن هنا كان جنوحهم نحو التعميم المخل وحديثهم عن اليهود بشكل عام ومجرَّد .

رؤية فرنر سومبارت (١٨٦٣-١٩٤١) للعلاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية

Werner Sombart on the Relationship between Capitalism and Jewish Communities

يرى العالم الألماني فرنر سومبارت (١٨٦٣ ـ ١٩٤١) أن ثمة علاقة قوية بين أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب (وبخاصة يهود المارانو) من جهة وظهور الرأسمالية وتطوُّرها من جهة أخرى . ويبدو أن هذا السؤال مطروح على سومبارت منذ بداية رحلته الفكرية ، وأنه حاول أن يعثر على إجابة إلى أن وجد ضالته . ويميِّز سومبارت بين نشاطين رأسماليين أحدهما «النشاط التجاري» (بالإنجليزية : كوميرشيال commercial) والآخر هو «النشاط الاستثماري» (بالإنجليزية : أنتربرينريال entrepreneurial) . والترجمة الحرفية لهذه العبارة هي «رأسمالية المقاولات أو الوسطاء» ولكنها لا تؤدي المعنى المطلوب تماماً ، على عكس الترجمة التي نقترحها . وهكذا ، فإن النشاط الرأسمالي الاستثماري حسب تصوُّر سومبارت نشاط نيتشوي يتسم بالحيوية والتوقد الذهني والإدراك السريع وروح المغامرة والتجديد والإحساس بالقوة والرغبة في تجاوز الأخلاق والحسابات العادية (أو أخلاق العبيد في فلسفة نيتشه) . ويرى سومبارت أن المستثمر الرأسمالي يشبه أبطال ملحمة بيولف الأنجلو ساكسوني ، فيما يُسمَّى «العصر البطولي» ، وهي فترة قبل العصور الوسطى في الغرب وقبل دخول المسيحية . فهؤلاء الأبطال يجدون لذة غير عادية في الكفاح والصراع باعتبارهما هدفين في ذاتيهما ، ويدخلون الحروب التي ليس وراءها عائد مادي ، وهم يدخلون في علاقة مباشرة متعينة مع الأشياء ، وهي هنا العملية الإنتاجية . كل هذا يقف على الطرف النقيض من الرأسمالية التجارية التي تنظر إلى العالم بمنظار موضوعي .

وهذا التقسيم هو ، في واقع الأمر ، تعبير عن التقسيم الثنائي الأساسي في علم الاجتماع الألماني بين المجتمع التقليدي العضوي المترابط (الجماينشافت) ، والجماعة التعاقدية الذرية المفتتة (الجيسيلشافت) . والرأسمالية الاستثمارية تعبير عن الجماعة الأولى، والرأسمالية التجارية تعبير عن الثانية .

ومن الواضح أن التمييز بين هذين النوعين من الرأسمالية هو تعبير عن الصراع بين رؤية الاستنارة الآلية والرؤية العضوية المعادية للاستنارة . وتبنِّي سومبارت للفكر العضوي هو في جوهره احتجاج على تزايد معدلات الترشيد والعلمنة في المجتمع الغربي .

كما أننا سنلاحظ أن الرأسمالية التجارية هي رأسمالية المجتمعات الإقطاعية التي تضطلع بها الجماعات الوظيفية الوسيطة على عكس النشاط الرأسمالي الاستثماري ، وهو ما يعادل الرأسمالية الرشيدة عند فيبر .

ويرى سومبارت أن أعضاء الجماعات اليهودية ساهموا في تطوُّر الرأسمالية بشكل عام ، وإن كانت هناك عدة عناصر جعلت ارتباطهم بالرأسمالية التجارية أكثر قوة من ارتباطهم بالرأسمالية الاستثمارية . ويورد سومبارت عدة أسباب لهذه الظاهرة بعضها يعود إلى النسق الديني اليهودي والبعض الآخر يعود إلى وضعهم في المجتمعات الغربية :

١ ـ لم تُحرِّم اليهودية التجارة ، ولم تنظر إليها نظرة سلبية ، وإنما قامت بتنظيمها بل تشجيعها . وأبدت اهتماماً خاصاً بالأعمال المالية من أجل تحقيق الربح .

٢ ـ حرَّمت اليهودية الإقراض بالربا بين اليهود ولكنها أحلته بين اليهودي وغير اليهودي ، وهو ما فتح الباب على مصراعيه أمام اليهودي للاشتغال بالأعمال المالية ومراكمة رأس المال .

٣ ـ تشجِّع اليهودية الاعتدال والتحكم في الذات وعدم التعبير عن العواطف والدوافع بشكل تلقائي إلا من خلال قنوات شرعية مُعترَف بها دينياً . ويعني هذا ، في واقع الأمر ، تحويل طاقات حيوية هائلة للنشاطات الاقتصادية . ويرى سومبارت أن هذا هو الترشيد الاقتصادي بعينه .

٤ ـ يشير سومبارت إلى النسق الديني اليهودي ، فيُلاحظ أن اليهودية مجردة من الأسرار والطقوس ذات الطابع الرمزي ، وهو ما يعني أنها تنمي عقلية رشيدة عقلانية تميل نحو الحساب وتبتعد عن المغامرة .

٥ ـ العلاقة بين اليهودي والخالق علاقة تعاقدية ، فالخالق ليس عنصراً محاطاً بالأسرار وإنما عنصر مجرد غير شخصي لا يمكن للمؤمن الدخول معه في علاقة شخصية ، وبالتالي تظل العلاقة معه مجردة غير شخصية .

٦ ـ ربطت اليهودية بين القداسة والثواب والعقاب في العالم الآخر من جهة وفكرة التعاقد من جهة أخرى . فمن يؤدي وصايا الخالق لابد أن يُكافأ على أفعاله بحسب العلاقة التعاقدية . وشجع هذا ظهور اتجاه إنمائي بحيث يمكن للمؤمن أن يرجئ تحقيق رغباته في

سبيل المكافأة النهائية ، وهذا ضرب من التقشف ذي التوجه الدنيوي على نقيض التقشف الديني ذي التوجه الأخروي .

٧ ـ يُلاحظ سومبارت أن اليهودية ديانة معادية للطبيعة تهدف إلى غزوها والهيمنة عليها ، وهذا هو أحد أهداف الرأسمالية .

كل هذه العناصر في النسق الديني اليهودي تتفق تماماً مع روح الرأسمالية ، الأمر الذي جعل اليهود مرشحين لأن يضطلعوا بالوظائف التجارية أكثر من أي قطاع بشري آخر . ومما ساعد على تحقيق هذا الاتجاه عناصر خاصة بالتجربة التاريخية لليهود قوَّت هذا الاتجاه وساعدته على التحقق ، منها :

١ ـ تشتُّت اليهود ، أي انتشارهم خارج فلسطين في ربوع الأرض ، وهذا ما جعلهم يكوِّنون شبكة مالية تجارية ضخمة ويعطون العلاقات التجارية طابعها الدولي اللازم لنشوء الرأسمالية .

٢ ـ وحين تشتَّت اليهود ، خرجوا من بيئة صحراوية يحملون معهم الروح السامية التجارية إلى الشمال الذي تسود فيه الروح الآرية وروح المغامرة . ويبدو أن الصحراء في ذهن سومبارت هي رمز الحسابات الرشيدة الباردة وهي البيئة التي يتحول فيها الإنسان إلى مخلوق أناني ذري يرغب في البقاء ، ونقيضها الطبيعة الثرية في الشمال التي تشجع على اتساع الأفق وارتياد المجهول . وهنا نرى صورة أخرى من الجماينشافت (الجماعة المترابطة) والجيسيلشافت (المجتمع التعاقدي) . ويرى سومبارت أن المدينة الحديثة ليست إلا صحراء كبيرة تضم أشخاصاً أنانيين لا يكترثون إلا بمصالحهم .

٣ ـ يبدو أن الحياة في الصحراء أو العقلية الصحراوية التي تشجع على الحساب تجعل الإنسان شخصية مرتبة ترفض التلقائية ، على عكس حياة الريف في أحضان الطبيعة ، أي أن الحياة في الصحراء تشجع على ما يمكن أن نسميه «الشخصية التعاقدية» .

٤ ـ ظل اليهود ، بعد انتشارهم خارج فلسطين ، غرباء عن المجتمعات التي حلوا بها ، ومن المعروف أن الغريب يقوم بتثوير المجتمعات التي يحل بها ، كما أنه يضطلع بوظائف يأنف أعضاء المجتمع من ممارستها .

٥ ـ يرى سومبارت أن أعضاء الجماعة اليهودية ساعدوا الدولة الحديثة على أن تصبح ما هي عليه ربما لكونهم يهود بلاط . وهذه الدولة هي الإطار الذي تطوَّرت من خلاله الرأسمالية الحديثة .

٦ ـ طوَّر اليهود أيضاً كثيراً من الآليات اللازمة لظهور النظام التجاري والحسابات المعقدة .

٧ ـ كان لدى اليهود رؤوس الأموال الكافية للاستثمار ، ولتمويل المشاريع المختلفة ، ومن الواضح أن سومبارت يفكر هنا في يهود المارانو الذين لم يُشر إليهم أيٌّ من فيبر وماركس .

ولعل المشكلة الأساسية في أطروحة سومبارت هي أنه يجعل من اليهود سبباً في نشوء الرأسمالية ويستبعد العناصر الأخرى مثل حركة الإصلاح الديني . ولو أن اليهود هم السبب الأساسي لكانت الرأسمالية قد ظهرت في شرق أوربا حيث كانوا مُركَّزين (أو حتى في وسطها) ، ولكنها ظهرت أساساً في غرب أوربا ، في إنجلترا التي لم يكن يوجد فيها يهود على الإطلاق ، وفي فرنسا وهولندا اللتين ضمتا أقليات يهودية صغيرة .

ويبدو أن سومبارت لم يكن ملماً بقدر كاف بعدم تجانس التراث الديني اليهودي وبخاصيته الجيولوجية ، فبينما كان يتحدث عن اليهودية كديانة تعاقدية ، كانت الحسيدية (الصوفية) قد اكتسحت معظم يهود العالم منذ قرنين أو ثلاثة قرون . ومع هذا ، تَجدُر الإشارة إلى عدم وجود تَعارُض بين الحلولية والتجارة ، بل إن الفكر الحلولي يشجع على الاهتمام بالعالم المادي ويخلع عليه القداسة . ولكن هذا يختلف عن طرح سومبارت للقضية ، فهو يتحرك في إطار التلمود واليهودية الحاخامية أو ربما العهد القديم وحسب .

ولم يأخذ سومبارت في الاعتبار أن خصوصية وضع اليهود داخل التشكيل الحضاري الغربي ، كجماعة وظيفية وسيطة ، والتي جعلتهم يساهمون بشكل واضح في نشوء الرأسمالية ، هي ذاتها التي وضعت حدوداً على حركتهم بحيث ظل إسهامهم هو إسهام الجزء في حركة الكل .

ولتوثيق هذا التعميم قد يكون من المفيد دراسة مدى إسهام يهود أمستردام (وكان معظم أثريائهم من المارانو) في نمو الرأسمالية الهولندية بشيء من التفصيل .

بلغ دخل عضو الجماعة اليهودية في القرن السابع عشر ١٤٤٨ جلدراً مقابل ٨٢٨ لغير اليهودي ، وكان اليهود السفارد من أكبر مالكي الأسهم ، فكانوا من كبار المساهمين في شركتي الهند الشرقية والهند الغربية الهولنديتين ، وشاركوا في مختلف نشاطاتها الاقتصادية الاستيطانية ، وكان ٢٥٪ من أسهم شركة الهند الشرقية في أيد يهودية . ولكن الوضع كان مختلفاً في شركة الهند الغربية إذ كانت نسبة المساهمين اليهود ضئيلة للغاية (دفع ١٨ يهودياً نحو ٣٦ ألف جلدر من رأسمال يبلغ ثلاثة ملايين) . ولعب اليهود السفارد دوراً في تأسيس الجماعات اليهودية في نيويورك ولندن وفي أنحاء العالم الجديد ، كما استوطنوا في البرازيل وكوراساو وكايان وسورينام التي كان يُوجَد فيها أربعمائة مزرعة عام ١٧٣٣ منها ١١٥ في يد اليهود .

وحسب سجلات أمستردام لعام ١٦٠٩ ، وهي أقدم السجلات ، لم يكن يوجد سوى ٢٤ يهودياً سفاردياً برتغالياً بين ٧٣١ مودعاً ، ومن ٧٠٨ مودعين عام ١٦١١ لم يكن يوجد سوى ٢٨ يهودياً . وبين أكبر ٣٢٠ مودعاً ، لم يكن يوجد سوى عشرة يهود . وفي عام ١٦٢٠ ، كان عدد المودعين ١٢٠٢ ، بينهم ١٠٦ فقط من اليهود . وظلت النسبة ثابتة ، ففي عام ١٦٧٤ بلغ عدد المودعين ٢٠٣١ من بينهم ٢٦٥ يهودياً ، ومن بين ٦٨٥ يدفعون أعلى ضرائب كان يوجد يهودي واحد فقط . وفي عام ١٦٣١ ، لم يكن يوجد سوى ستة يهود . ومن المجموعة الثانية من دافعي الضرائب لم يكن يوجد سوى ١٥ يهودياً ، أي أنه لم يكن يوجد سوى ٢١ يهودياً ثرياً في أمستردام عام ١٦٣١ .

وتغيَّرت الصورة قليلاً في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، فكان يوجد ١٣ يهودياً يحتفظون بحسابات ضخمة في بنك أمستردام (عام ١٦٤٦) . وكان هناك ٢٤٥ يهودياً ثرياً ، من بينهم ستة كان كل منهم يمتلك ١٠٠,٠٠٠ جلدر . ومع هذا ، كانت ثروة اليهود صغيرة بالنسبة إلى الثروة الكلية ، فكان أثرياء اليهود هؤلاء (٢٤٥) يمتلكون ٣,٦٢١,٨٠٠ جلدر من مجموع ١٨٥,٥٨٢,٠٠٠ جلدر يملكها الأثرياء في أمستردام ، أي أن اليهود كانوا يمتلكون نحو ٢٪ من الثروة . وهذا هو النمط العام الذي ساد غرب أوربا والبلاد التي ظهرت فيها رأسماليات قوية في مرحلة مبكرة ، وبالتالي كانت لها تجارب استعمارية . وهو نمط وجود ثروة في يد بعض المموِّلين اليهود بنسبة تفوق كثيراً نسبة اليهود إلى عدد السكان . ولكن تظل هذه الثروة جزءاً من كل ، ولا يمكن أن يُطلَق عليها «رأسمال يهودي» حيث إن ما يُحدِّد حركة رأس المال هو الحركة الاقتصادية للمجتمع ككل ، وليس كون رأس المال مملوكاً من قِبَل بعض المموِّلين من أعضاء الجماعات اليهودية .

يهود المارانو كعنصر تحديث وعلمنة في المجتمعات الغربية وبين الجماعات اليهودية

The Marranos as Agents of Modernization and Secularization in Europe and among Jewish Communities

كانت بعض الدول الغربية تشجع يهود المارانو على الاستيطان فيها ، إذ كان كثير من الدول الغربية ، خصوصاً البروتستانتية ، ترى أن اليهود بوسعهم أن يضطلعوا بدور الجماعة الوظيفية التجارية النافعة . وكانت هذه الرؤية تطابق ، إلى حدٍّ ما ، رؤية المارانو لأنفسهم . فكثير منهم ، ممن كانوا يبطنون اليهودية ، كان يستمر في التخفي حتى يستفيد من الفرص الاقتصادية المتاحة أمامه ، إذ كان تهوُّده يعني فقدانه إياها . ولذا ، نجد أن كثيراً من المارانو بقوا في شبه جزيرة أيبريا بحثاً عن الفرصة الاقتصادية وحفاظاً على أملاكهم من المصادرة ، مؤثرين ذلك على الهجرة إلى بلد بروتستانتي أو إسلامي يمنحهم حرية العبادة ولا يمنحهم الفرصة الاقتصادية نفسها . كما أن كثيراً من يهود المارانو الذين هاجروا إلى دول جديدة ، بقوا على علاقاتهم مع المؤسسات التجارية في إسبانيا والبرتغال ومع أعضاء أسرهم الذين تنصَّروا بالفعل . وكان الحكم الإسباني أو البرتغالي يستفيد من خبراتهم واتصالاتهم الدولية ، وبنفوذهم ورأسمالهم ، برغم اضطهاد محاكم التفتيش . وثمة حالات عديدة قام فيها يهود المارانو بالتجسس لصالح الدولتين الإسبانية والبرتغالية . وثمة حالات كان يهود المارانو يهاجرون فيها من إسبانيا أو البرتغال ثم يعودون إليها للقيام بالأعمال التجارية ، وهو ما يعني أنهم كانوا يضطرون إلى اعتناق المسيحية مرة أخرى ، لفترة وجيزة ، أو على الأقل التظاهر بذلك .

ولعب المارانو دوراً مهماً وفعالاً في تأسيس الشركات التجارية والاستيطانية الكبرى ، مثل شركة الهند الشرقية وشركة الهند الغربية (الهولنديتين) ، وساهموا أيضاً في شركات منافسة أسسها البرتغاليون ليخرجوا الهولنديين من البرازيل .

كما أسس المارانو ، بما كان لهم من خبرة مالية ، شركات تأمين وعديداً من المصارف ، حيث كانوا ذوي شهرة في التعامل في بورصات الأوراق المالية . وأسسوا مصانع للصابون والأدوية ، وساهموا في سك المعادن وصناعة السلاح وبناء السفن . واحتكر المارانو تقريباً التجارة الدولية في سلع مثل : المرجان والسكر والطباق والأحجار النفيسة ، كما اشتغلوا بتجارة الرقيق بسبب وجود أعداد منهم في أوربا ، وفي العالم الجديد ، وفي مستعمرات البرتغال في أفريقيا ، التي كانت تُعَدُّ مصدراً أساسياً للعبيد . وكان عدد من يهود البلاط من أصل ماراني . وساعدهم على تبوُّء مكانتهم المالية واضطلاعهم بهذه الوظيفة عاملان أساسيان : أولهما أن المارانو ، بانتشارهم وهامشيتهم واحتفاظهم بالروابط بينهم وباللادينو كلغة مشتركة للتجارة الدولية ، كوَّنوا أول شبكة تجارية عالمية وأول نظام ائتماني في العصر الحديث كان يربط بين معظم أطراف العالمين الإسلامي والمسيحي بشقيه الكاثوليكي والبروتستانتي . وامتد نشاطهم إلى العالم الجديد ، حيث ارتبطوا بكثير من المشروعات التجارية للاستعمار الغربي . وتم كل ذلك في غيبة نظام ائتماني عالمي ، أو نظام ثابت لعلاقات دولية . كما تزامن

انتشارهم في العالم مع بداية علمنة المجتمع الغربي وظهور الحكومات المطلقة التي كانت تأخذ بالمنفعة والولاء لها (وليس الانتماء الديني أوغيره من الانتماءات) معياراً للحكم على الأفراد .

وتجب ملاحظة أن التجارة التي اشتغل بها المارانو كانت التجارة الدولية ، وأن الأعمال المصرفية التي اضطلعوا بها كانت أعمالاً مصرفية متقدمة فكانت كلتاهما (التجارة والأعمال المصرفية) لا تشبه من قريب أو بعيد التجارة البدائية التي كان يعمل بها يهود الإشكناز أو الربا الذي كانوا يشتغلون به .

وكانت الصناعات التي طوروها واستثمروا فيها أموالهم ـ إلى حدٍّ كبير ـ صناعات رأسمالية بالمعنى الحديث للكلمة . كما أن ثقافتهم العالية ، وأعدادهم الصغيرة ، وعدم انغلاقهم ، سهَّلت عملية اندماجهم في المجتمعات الغربية . ومن هنا ، فإن المارانو كانوا يعيشون في صلب المجتمع الغربي ، أوفي جسده ، وليس في مسامه على طريقة الإشكناز . ولذا أيضاً ، لم تظهر بينهم مسألة يهودية ، إذ كانت المسألة اليهودية مسألة إشكنازية أساساً . ويتجلى هذا في فرنسا حيث طبَّق نابليون قوانينه بشأن إصلاح اليهود ، على الأشكناز وحدهم دون السفارد . وينطبق الشيء نفسه على إنجلترا إذ أن يهود إنجلترا السفارد من عائلات مونتيفيوري ومونتاجو ودزرائيلي ، وغيرها ، اندمجوا تماماً في المجتمع وأُعطوا حقوقهم كافة . وبدأت الهجرة الإشكنازية من شرق أوربا ، فظهرت مسألة يهودية أدَّت إلى صدور قانون الغرباء ، ثم مشروع شرق أفريقيا ، ثم وعد بلفور ، وذلك لإبعاد الهجرة الإشكنازية عن إنجلترا .

لكل هذا ، قال عالم الاجتماع الألماني سومبارت « إن يهود المارانو كانوا عنصراً أساسياً في تشكيل الاقتصاد التجاري الصناعي الجديد في أوربا » . ورفض سومبارت أطروحة فيبر الخاصة بعلاقة الرأسمالية والبروتستانتية ، والتي ترى أن دور اليهود فيها كان ثانوياً بسبب ارتباطهم بالحكومات والنخبة الحاكمة . ويطرح سومبارت بدلاً من ذلك نظريته الخاصة بعلاقة اليهود ، خصوصاً المارانو ، بقيام النظام الرأسمالي الحديث ، فيرى أن اليهود لعبوا دوراً أساسياً وحاسماً في تحديث وعلمنة أوربا بإدخالهم أشكالاً جديدة من الاقتصاد المجرد الذي هدم العلاقات الإقطاعية المتعينة .

هذا هو دور المارانو التحديثي في العالم الغربي ككل ، وهو أمر معروف وربما مُتَّفق عليه . أما دورهم في تحديث الجماعات اليهودية فهو أكثر غموضاً ويحتاج إلى إيضاح وتفسير . وقد أشرنا من قبل إلى أن هوية يهود المارانو كانت هامشية ، حيث كانوا يقفون بين المجتمع المسيحي والجماعات اليهودية ولا ينتمون إلى أيٍّ منهما . وكانوا يعرفون التقاليد الحضارية لكلا المجتمعين ، كما كانوا على مستوى ثقافي رفيع على عكس يهود اليديشية . ولذا ، أمكنهم أن يكونوا قناة توصيل بين المجتمعين . لكن أكبر إسهام ليهود المارانو في عملية تحديث اليهود واليهودية هو هجومهم على اليهودية الحاخامية وعلى مؤسساتها كافة .

وقد كان كثير من يهود المارانو يُضفون غلالة من المثالية على اليهودية أثناء تخفيهم لأنهم كانوا يرفضون السلطة الكنسية والكهنوتية ، كما كانوا يتصورون أن اليهودية دين تَسامُح وحرية وعقلانية تتقبَّل النقد بسماحة . وقد اعتادوا ، أثناء فترة تخفيهم ، انتقاد الكنيسة وممارساتها بينهم ، الأمر الذي طوَّر عقليتهم النقدية بعيداً عن أي شكل من أشكال الحوار . ولكنهم حينما ذهبوا إلى أمستردام ، وجدوا صورة مغايرة تماماً لأحلامهم . فالجماعة اليهودية في الوسط البروتستانتي كانت تحاول الابتعاد قدر الإمكان عن عالم الأغيار الذي كان يتهددها بالاندماج ، ولذا كانت تبذل قصارى جهدها في السيطرة على كل أعضاء الجماعة اليهودية ، وفي المحافظة على التفرقة بين السفارد والإشكناز . ويرى بعض المؤرخين أن قيادات المارانو (السفارد) ومؤسساتهم (الماهاماد) كانت متأثرة وبعمق بأساليب محاكم التفتيش والدولة الإسبانية ، وطبقتها على أعضاء الجماعة . لكل هذا ، كان من العسير على المارانو ، برؤيتهم النقدية ، تقبُّل المؤسسة الحاخامية بكل انعزاليتها وتعصُّبها ، فهي من وجهة نظرهم لا تختلف كثيراً عن محاكم التفتيش . ولذا ، فقد استمروا في توجيه سهام نقدهم نحو المؤسسة الحاخامية وضد كثير من جوانب التراث اليهودي ، الأمر الذي أضعف سيطرة القيادة الدينية وهزَّ شرعيتها .

ولكن ثمة جانباً آخر في تجربة المارانو هو الذي أدَّى إلى هز اليهودية الحاخامية من جذورها ، وقسَّم يهود أوربا إلى طوائف وفرق . ذلك هو الدور الذي لعبوه في الحركات المشيحانية . وكما بيَّنا ، كان المارانو ينكرون أن المسيح هو الماشيَّح ولكن وجودهم في كنف حضارة مسيحية ، عمَّق إحساسهم بأهمية شخصية المسيح ومركزيتها . ولذا ، ظلت العقيدة المشيحانية حية قوية بينهم ، وأدَّى وضعهم وخوفهم الشديد من محاكم التفتيش إلى تعميق النزعة المشيحانية بينهم وزاد من حرارتها . كما ظل المارانو ، بسبب كونهم يهوداً متخفين ، غير قادرين على تنفيذ الأوامر والنواهي كافة ، ولذا أخذوا في تأكيد أهمية الإيمان المجرد وعدم أهمية الالتزام بالعبادات والشعائر . بل إن بعضهم جعل من خرق الشريعة فضيلة . وثمة بُعد

اجتماعي سياسي لتعاظم النزعة المشيحانية بينهم ، فقد كان للمارانو وضع متميز في شبه جزيرة أيبريا قبل طردهم حيث كان منهم الوزراء والملتزمون وكبار التجار . وقد تدنَّى وضعهم في البلدان الأوربية الجديدة التي استوطنوا فيها . كما أنهم ، حتى بعد أن أحرزوا مكانة عالية ، ظلوا بعيدين عن المشاركة في السلطة السياسية .

وساهم المارانو في نشر القبَّالاه اللوريانية التي تجعل اليهود عماد الخلاص في العالم ، والتي ربطت بين التصوف والنزعة المشيحانية ، والتي تعوِّض اليهودي عن عدم مشاركته في السلطة السياسية بجعله شريكاً مع الخالق في خَلْق العالم ، بل وفي تحقيق الرب لذاته ولوجوده . ولذا يمكن القول بأن المارانية شكل من أشكال العلمنة لا يختلف كثيراً عن الربوبية التي تؤمن بالإله الخالق وترى أنه يمكن التوصل إليه بالعقل دون حاجة إلى وحي أو رسل (وهذا هو أيضاً جوهر الماسونية الربوبية) .

وإذا أضفنا إلى كل هذا ما ذكرناه من قبل عن ضعف الهوية ، فيمكننا أن نرى لماذا أصبحوا تربة خصبة للنزعة المشيحانية . وقد كان شبتاي تسفي ، الذي أظهر غير ما أبطن ، يتبع نمط المارانو في هذا . وكان تسفي من أصل سفاردي ، وانتشرت دعوته بين المارانو ، بخاصة في مدينة سالونيكا التي أصبحت فيما بعد مركزاً للدونمه . وحينما ظهر تسفي ، خرق الشريعة على طريقة يهود المارانو ، وأبطل الأوامر والنواهي ، ووعد أعضاء الجماعات اليهودية بأن يصبحوا سلطة سياسية مستقلة في فلسطين ، بل ووزع كثيراً من الممالك على أتباعه على طريقة المشحاء المخلِّصين . وقد تأثر به يعقوب فرانك («فرانك» تعني «سفاردي» باليديشية) صاحب الحركة الفرانكية المشيحانية .

ويرى البعض أن الصهيونية هي شكل من أشكال المارانية أيضاً ، فهي عملية تحديث لليهودية تُسقط الشريعة وتحل إشكالية عدم المشاركة في السلطة . كما يرون أن حركة التنوير اليهودية ، وفكر مندلسون ، كلاهما فكر ماراني يحتفظ بالجوهر اليهودي الموسوي ويُسقط الشعائر كافة . ومن المعروف أن بعض قيادات يهود السفارد كانوا من أكثر المتحمسين لحركة الاستنارة ، وأن إسبينوزا من أصل ماراني . بل يمكن أن نرى التراث الماراني مستمراً في شخصيات مثل دزرائيلي ودريدا (فيلسوف التفكيكية) .

٧
رأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم (ما عدا الولايات المتحدة)

الرأسمالية اليهودية ـ البورجوازية اليهودية ـ الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية ـ عائلة روتشيلد ـ إميل وإسحق ويريير ـ ستروين ـ داسو ـ عائلة جولدسميد ـ عائلة ساسون ـ عائلة مونتاجو ـ جدعون ـ دي ورمز ـ كاسل ـ ماركس ـ سيف ـ جولانز ـ ووربورج ـ مندلسون ـ إميل راتناو ـ وولتر راتناو ـ عائلة جونزبورج ـ عائلة بولياكوف ـ بارناتو ـ فيلبس ـ جول ـ أوبنهايمر ـ برونفمان ـ دور الجماعات اليهودية الاقتصادي في مصر في العصر الحديث ـ عائلة رولو ـ عائلة سوراس ـ عائلة شيكوريل ـ عائلة قطاوي ـ عائلة منَسَّى ـ عائلة موصيري ـ هراري ـ بتشوتو

الرأسمالية اليهودية

Jewish Capitalism

«الرأسمالية اليهودية» مصطلح يفترض وجود تشكيل رأسمالي يهودي مستقل، وهو أمر مناف للواقع، ولذا فإننا نفضل استخدام مصطلح «الرأسماليون الأمريكيون اليهود» أو «الرأسماليون الأمريكيون من اليهود» أو «الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة».

البورجوازية اليهودية

Jewish Bourgeoisie

«البورجوازية» كلمة مأخوذة بالنسب إلى كلمة «بورج» أي «المدينة»، وهي كلمة موجودة في عدة لغات أوربية. وعبارة «البورجوازية اليهودية» تفترض وجود طبقة بورجوازية مستقلة عن البورجوازيات المختلفة وهو ما يعني أيضاً وجود «تاريخ يهودي مستقل». وحيث إن أعضاء الجماعات اليهودية في العالم لا يلعبون دوراً مستقلاً عن المجتمعات التي يوجدون فيها، فلا يمكن الحديث عن بورجوازية يهودية بشكل عام، وإنما يمكن الحديث عن «اليهود من أعضاء البورجوازية الإنجليزية» أو «اليهود من أعضاء البورجوازية الأمريكية» وهكذا. ومع هذا، فقد لعب أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب دوراً متميِّزاً نوعاً ما في نشوء الرأسمالية، وهي قضية ناقشها كل من ماركس وفيبر وسومبارت.

الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية

Jewish Capitalists

من المصطلحات الشائعة في الخطاب السياسي العربي والغربي مصطلح «الرأسمالية اليهودية» و«البورجوازية اليهودية» و«رأس المال اليهودي». وهي مصطلحات، شأنها شأن مصطلحات مثل «الشخصية اليهودية» و«القومية اليهودية»، تفترض أن ثمة وجوداً اقتصادياً يهودياً مستقلاً عن التشكيلات الاقتصادية المختلفة وتطوُّراً اقتصادياً يهودياً مستقلاً عن التطورات الاقتصادية العامة في المجتمعات التي عاش أعضاء الجماعات اليهودية في كنفها. وهذا افتراض غير دقيق ومقدرته التفسيرية والتصنيفية ضعيفة، ويؤدي في النهاية إلى عدم فهم حركيات التطور والتغيير بين أعضاء تلك الجماعات. ولذا، فإننا نفضل استخدام مصطلح «الرأسماليون الأمريكيون اليهود» أو «الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية» أو أي مصطلح مماثل يفيد عدم وجود رأسمالية يهودية مستقلة. فالرأسمالية الأمريكية، على سبيل المثال، تضم رأسماليين أمريكيين لهم انتماءات إثنية مختلفة، فالانتماء الإثني الخاص هو الفرع والجزء، والرأسمالية الأمريكية هي الأصل والكل.

ومما لا شك فيه أن أعضاء الجماعات اليهودية لعبوا دوراً فعالاً في نشوء وتطوُّر الرأسمالية في العالم الغربي، ولكن لا يمكن اعتبارهم مسئولين عن ظهورها. فتطوُّر الرأسمالية في الغرب مرتبط بظواهر لم يكن لليهود أي دور فيها، مثل: حركات الاكتشاف والقرصنة، ثم الاستعمار التجاري الاستيطاني في القرن السادس عشر، والإصلاح الديني، والترشيد والعلمنة. وقد تناول كلٌّ من ماركس وفيبر وسومبارت هذه القضية.

أما من ناحية تطوُّر اليهود كرأسماليين في إطار الحضارة الغربية، فهذا مرتبط بوضعهم كجماعة وظيفية تضطلع بوظائف مالية محددة، فقد كان منهم من اشتغل بالتجارة والربا، وكان منهم من اشتغل بالأعمال المالية الأخرى، مثل يهود الأرندا ويهود البلاط، ثم كان منهم أخيراً الرأسماليون المحدثون. وكان أعضاء الجماعة في وظائفهم المختلفة، حتى الانقلاب التجاري، تابعين

للحاكم أو الطبقة الحاكمة وليس لهم أي استقلال اقتصادي عن النظم التي وجدوا فيها ، فكانوا تابعين لها يعيشون على أطرافها وفي خدمتها . ومما لا شك فيه أن أعضاء الجماعات اليهودية استفادوا من العلاقات الدولية التي نشأت بينهم ، فكان يهود البلاط يستوردون الحبوب من يهود الأرندا ويوفرون لبعضهم البعض نظاماً ائتمانياً يسهل عملية انتقال البضائع والأرباح ، ولكنهم مع هذا ظلوا أساساً جزءاً من كل .

ويمكن تقسيم دور بعض أعضاء الجماعات اليهودية كرأسماليين داخل التشكيل الحضاري الغربي ، إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ الرأسماليون من يهود اليديشية في شرق أوربا ، خصوصاً روسيا . ويلغ بعضهم درجات عالية من الثراء وتخصَّصوا في بعض الصناعات والسلع مثل السكك الحديدية والغلال ، كما حدث مع أسرة جونزبرج . ولكنهم كانوا قلة نادرة تعيش خارج منطقة الاستيطان بعيداً عن أية جماهير يهودية وكانت حريصة على الاندماج في المجتمع الروسي . أما داخل منطقة الاستيطان ذاتها ، فكان يوجد صغار الرأسماليين الذين امتلكوا نحو نصف الصناعات داخل المنطقة . ولم يكن هؤلاء قوة سياسية حقيقية ، فقد كانوا يعانون ـ شأنهم شأن بقية قطاعات المجتمع الروسي ـ من التناقض الأساسي في روسيا القيصرية بين الشكل السياسي المتكلس والوضع الاقتصادي المتطور . وكانوا يستأجرون عمالاً من أعضاء الجماعات اليهودية ، ولكن كثيراً ما كانت تنشأ الصراعات الطبقية بين هؤلاء وأولئك فينظم العمال ضدهم الإضرابات ، ويحاولون هم استئجار عمال غير يهود .

وقد قامت الثورة البلشفية بالقضاء على الرأسمالية الروسية بما في ذلك الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية . ومع هذا ، استمر بعض التجار اليهود في ممارسة نشاطهم ، بل ازدهروا في فترة النظام الاقتصادي الجديد (نيب) ، بل كانت هناك نسبة من اليهود بين تجار السوق السوداء في الستينيات . ولكننا في هذه الحالة لا نتحدث عن رأسماليين يمتلكون وسائل الإنتاج وإنما نتحدث عن صغار الانتهازيين وتجار العملة وما شابه ذلك . وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي ، وظهور الاقتصاد الحر في روسيا وأوكرانيا وغيرهما من الجمهوريات التي تُوجَد بها جماعات يهودية كبيرة نسبية ، نتوقع أن تشتغل أعداد كبيرة منهم في القطاع التجاري والصناعي الاستهلاكي (وهذا هو النمط السائد في الغرب) .

٢ ـ في وسط أوربا ، خصوصاً ألمانيا ، برز كثير من أعضاء الجماعات اليهودية الرأسماليين ، وهؤلاء هم ورثة يهود البلاط ولعبوا دوراً مهماً في تطوُّر الرأسمالية والصناعة الألمانية . وقد تم القضاء على هؤلاء مع استيلاء هتلر على الحكم ، فهاجرت أعداد كبيرة منهم إلى الولايات المتحدة وفلسطين بما تبقّى من رؤوس أموالهم وصُودرت أموال الباقين .

٣ ـ أما الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في بلاد غرب أوربا والولايات المتحدة ، فلهم مكانة مختلفة إذ يُلاحَظ أن النُخَب الحاكمة في هذه البلاد ، بعد أن ظهرت فيها ثورة تجارية ، وبعد أن ظهرت فيها طبقة بورجوازية محلية ، وجدت أن استيطان الجماعات اليهودية فيها سيساعدها على تحقيق كثير من طموحاتها وسيزودها بكثير من الخدمات . ومن هذا المنظور ، تم توطين اليهود في هولندا وإنجلترا في القرن السابع عشر ثم في العالم الجديد . وقد ازدهر الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في هذه البلاد ، ولكن نسبتهم ظلت صغيرة كما ظل رأس المال الذي يمتلكونه والصناعات التي يديرونها تتضاءل في الأهمية قياساً إلى المصانع ورؤوس الأموال الضخمة في هذه البلدان . وقد لاحظ كارل ماركس في **المسألة اليهودية** أن أصغر رأسمالي أمريكي يجعل روتشيلد يشعر وكأنه شحاذ .

ولعبت عائلة روتشيلد في إنجلترا وفرنسا ، وعائلات مونتيفيوري وساسون ومونتاجو في إنجلترا ، دوراً مهماً في القطاع المالي والمصرفي في بلدهم حيث ساهموا في تمويل الحكومات والحروب وفي تطوير الرأسمالية في أوربا وفي تمويل المشاريع الرأسمالية الإمبريالية خلال القرن التاسع عشر . كما تخصَّص الرأسماليون اليهود في إنجلترا مثل إسرائيل سيف وسيمون ماركس في القطاع التجاري ، وبخاصة في مجال المتاجر المتكاملة متعددة الأقسام . وفي فرنسا ، برز خلال القرن العشرين بعض رجال الصناعة المهمين من اليهود مثل مارسل داسو وأندريه سيتروين . ولكن رغم أهمية دورهم وحيويتهم فلم يكن لهم دور يهودي مستقل .

أما الرأسماليون من يهود الولايات المتحدة ، فإن تجربتهم مختلفة إلى حدٍّ ما ، فقد استقروا في مجتمع استيطاني يتسم بدرجات عالية من العلمنة والحركية ، وقد استفاد المهاجرون اليهود من هذا الوضع وراكموا الثروات (انظر الأبواب المعنونة «فرنسا» ـ «إنجلترا» ـ «رأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة») .

أما بالنسبة لدور أعضاء الجماعات اليهودية في تطوُّر الرأسمالية في العالم العربي ، فلا تمكن دراسته إلا في سياق الغزو

الاستعماري الغربي للمنطقة وتحويل أعضاء الجماعات اليهودية في العالم العربي إلى مادة استيطانية تدور في فلك المنظومة الإمبريالية الغربية .

وستتناول مداخل هذا الباب بعض الرأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ، نبدؤها بعائلة روتشيلد التي كان لها فروع مختلفة في أوربا ثم نتناول بعض الرأسماليين من أعضاء الجماعة اليهودية في فرنسا ثم إنجلترا وألمانيا وروسيا وجنوب أفريقيا وكندا . ثم ننتقل بعد ذلك إلى الشرق الأقصى ، ونركز على الرأسماليين من أعضاء الجماعة اليهودية في مصر كدراسة حالة مُمثِّلة ، وأخيراً بقية العالم العربي .

عائلة روتشيلد

The Rothschilds

عائلة من رجال المال ويهود البلاط الذين تحوَّلوا بالتدريج إلى رأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية ، ويعود أصل العائلة إلى فرانكفورت في القرن السادس عشر . والاسم «روتشيلد» منقول من عبارة ألمانية تعني «الدرع الأحمر» وتشير كلمة «درع» هنا إلى ذلك الدرع الذي كان على واجهة منزل مؤسِّس العائلة إسحق أكانان . وقد حققت عائلة روتشيلد مكانة بارزة في عالم المال والبنوك في أوربا بدءاً من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين . وتاريخ تطوُّر العائلة هو أيضاً تاريخ يهود البلاط واختفائهم وتحوُّلهم إلى مجرد أعضاء في الرأسمالية الغربية الرشيدة ثم التشكيل الإمبريالي الغربي (الذي كان يُخطِّط لاقتسام الدولة العثمانية والاستيلاء على ثروات الشرق) . ودعم الأسرة للمشروع الصهيوني في فلسطين ، ليس تعبيراً عن وجود مصالح يهودية مستقلة وإنما تعبير عن معدلات الاندماج في الحضارة الغربية في تشكيلها القومي والإمبريالي .

وكان ماجير اشيل روتشيلد (١٧٤٣ ـ ١٨١٢) تاجر العملات القديمة هو الذي وسَّع نطاق العائلة في مجال المال والبنوك ، بعد أن حقق ثروة طائلة أثناء حروب الثورة الفرنسية من خلال عمله في بلاط الأمير الألماني وليام التاسع . وقد تفرَّق أبناؤه الخمسة وتوطنوا وأسسوا أفرعاً لبيت روتشيلد في خمسة بلاد أوربية هي : إنجلترا وفرنسا والنمسا وإيطاليا بالإضافة إلى ألمانيا . وبالتالي ، فقد أقاموا شبكة من المؤسسات المالية المرتبطة ببعضها البعض .

أسس الابن الأكبر نيثان ماير روتشيلد (١٧٧٧ـ ١٨٣٦) فرع بيت روتشيلد في إنجلترا ، وتزوج أخت زوجة موسى مونتفيوري الثري والمالي اليهودي وزعيم الجماعة اليهودية في إنجلترا . وأتاحت له هذه الزيجة دخول أوساط المجتمع اليهودي السفاردي في إنجلترا سريعاً . واكتسب نيثان ماير روتشيلد مكانة مرموقة في عالم المال أثناء الحروب النابليونية حيث ساهم في تمويل إنفاق الحكومة الإنجليزية على جيشها في أوربا ، واستعان في ذلك بأخيه جيمس روتشيلد المقيم في فرنسا ، كما ساهم في تمويل التحويلات البريطانية إلى حلفائها في أوربا . وقد استطاعت عائلة روتشيلد ، خلال تلك الفترة ، تدبير ما يقرب من ١٠٠ مليون جنيه إسترليني للحكومات الأوربية . وبعد الحرب ، كانت هذه العائلة هي الأداة الرئيسية في تحويل التعويضات الفرنسية إلى الحلفاء وفي تمويل القروض والسندات الحكومية المخصصة لعمليات إعادة البناء . واكسبته هذه المعاملات المالية مكانة متميِّزة في جميع أنحاء أوربا ودعمت مركز مؤسسته كواحدة من أبرز المؤسسات المالية الأوربية في تلك الفترة .

وكان نيثان روتشيلد يتسم بالدهاء المالي والتجاري . فخلال فترة الحروب النابليونية ، نجح هو وإخوته ، من خلال عمليات تهريب السلع من إنجلترا إلى أوربا ، في تحقيق مكاسب ضخمة . كما استغل إمكانياته في الحصول على المعلومات والأخبار بشكل سريع نسبياً ، بفضل شبكة الاتصالات التي أسستها العائلة فيما بينها ، لتحقيق أرباح طائلة لمؤسسته . وكان نيثان من أوائل من علموا بانتصار إنجلترا على قوات نابليون في معركة ووترلو . وكان ذلك يعني ارتفاع أسعار سندات الحكومة الإنجليزية . إلا أن نيثان أسرع ببيع حجم كبير من سنداته حتى يوهم الجميع بأن إنجلترا خسرت الحرب ، وهو ما دفع الكثيرين إلى التخلص من السندات التي في حوزتهم ، الأمر الذي أدَّى بدوره إلى انخفاض أسعار هذه السندات بشكل حاد . وهنا قام بشراء هذه السندات بثمن بخس مُحقِّقاً من وراء ذلك أرباحاً طائلة حيث قفزت أسعار السندات إلى أعلى ، عقب إعلان خبر انتصار إنجلترا وهزيمة نابليون . وظل نيثان يستغل قدرته على الحصول على المعلومات والأخبار سواء الخاصة بالتطورات السياسية أو الخاصة بالأمور المالية في التلاعب من خلال عمليات البيع والشراء الواسعة النطاق في أسعار الأسهم والسندات مُحقِّقاً لنفسه ولمؤسسته مكاسب ضخمة .

وبعد وفاة نيثان ماير ، تولَّى أكبر أبنائه ليونيل نيثان روتشيلد (١٨٠٦ـ ١٨٧٩) إدارة مصالح بيت روتشيلد في لندن . وكان ليونيل أول عضو يهودي في البرلمان الإنجليزي . وقد اشترك في عمليات مالية مهمة ، من بينها تدبير قرض قيمته ١٦ مليون جنيه لتمويل حرب القرم . كما قدم ليونيل التمويل اللازم لدزرائيلي رئيس وزراء بريطانيا ، الذي كانت تربطه به صداقة وثيقة ، لشراء نصيب مصر في

أسهم قناة السويس عام ١٨٧٥ ، وهي عملية تمت في كتمان وسرية تامة بعيداً عن الخزانة البريطانية ، ولم يُبلَّغ البرلمان البريطاني بها إلا بعد إتمامها . ولا شك في أن مساهمة بيت روتشيلد في تقديم القروض للخديوي إسماعيل ولأعيان مصر ، وما تبع ذلك من تَضخُّم المديونية المالية لمصر ثم ما جر ذلك وراءه من امتيازات أجنبية ثم تَدخُّل بريطاني في آخر الأمر بحجة الثورة العرابية ، كل ذلك تم في إطار المصالح الإمبريالية الرأسمالية التي كانت تسعى لفصل أهم أجزاء الإمبراطورية العثمانية عنها تمهيداً لتحطيمها وتقسيمها .

وقد اشترك ليونيل روتشيلد أيضاً في إقامة السكك الحديدية في فرنسا والنمسا بالتعاون مع فروع بيت روتشيلد في البلدين . وقد بادر روتشيلد بإقامة هذه المشاريع بعد أن تبيَّن له مدى نجاح وأهمية السكك الحديدية في إنجلترا التي كانت أول دولة تطوِّرها ، وهو ما يعكس تبادل فروع بيت روتشيلد للخبرات والتجارب فيما بينها . كما قامت مؤسسته بتمويل جهود الاستعماري سيسل رودس لإقامة إمبراطورية ضخمة لصناعة وتجارة الماس في جنوب أفريقيا .

ويُلاحَظ أن الزواج من داخل العائلة ظل النمط الغالب بين أعضائها ، وهو تقليد كان يهدف إلى الحفاظ على الثروة داخل العائلة وتدعيم العلاقات فيما بينها . وقد تمسكت العائلة بقاعدة صارمة في زواج الأبناء . ففي حين كان يُسمَح لبنات روتشيلد بالزواج من غير اليهود ، لم يُسمَح بذلك للذكور الذين كان يئول لهم النصيب الأكبر من ثروة العائلة وإدارة أعمالها . ومن الواضح أن المعيار المُستخدَم هنا معيار غير يهودي ، وقد كان آل روتشيلد يحاولون بذلك الحفاظ على الثروة لا على الانتماء اليهودي . وقد كان اليهودي ، حسب الشريعة ، هو من يولد لأم يهودية ، ولذا فإن زواج بنات روتشيلد من غير اليهود كان يعني أن أولادهم (اليهود الحقيقيين) سينشأون في بيوت غير يهودية وأن آباءهم من الأغيار .

وتزوج ليونيل روتشيلد من ابنة عمه كارل روتشيلد (الذي كان قد استقر في نابولي) . واهتمت الزوجة بالمشاريع الخيرية للعائلة ، وبخاصة بناء المدارس اليهودية الحرة . ونالت هذه المدارس اهتماماً خاصاً من العائلة ، وكانت هذه المدارس قد أقيمت أساساً لخدمة أبناء المهاجرين اليهود الأوائل من شرق أوربا الذين جاءوا بثقافتهم اليديشية وتقاليدهم الدينية ، وهو ما كان يثير قلقاً بين أعضاء الجماعة اليهودية المندمجين في إنجلترا ؛ لما قد يمثله ذلك من تهديد لمواقعهم الطبقية ومكانتهم الاجتماعية . وهذه المدارس بالتالي ، كانت تهدف إلى استيعابهم ودمجهم وصبغهم بالثقافة الإنجليزية . وقد أصبح دعم عائلة روتشيلد للصهيونية (فيما بعد) أداة لإبعاد هذه الهجرة برمتها عن بلادهم بعد أن تزايد حجمها في نهاية القرن التاسع عشر ، أي أنه كان دعماً صهيونياً توطينياً .

وقد تولَّى ناثانيل ماير روتشيلد (١٨٤٠ ـ ١٩١٥) إدارة بيت روتشيلد بعد وفاة والده ، وأصبح أول فرد في عائلة روتشيلد يحصل على لقب لورد . كما ورث البارونية من عمه سير أنتوني دي روتشيلد (١٨١٠ ـ ١٨٧٦) . وقد كانت له علاقات صداقة مع ولي العهد البريطاني الذي أصبح فيما بعد الملك إدوارد السابع ، ومع كلٍّ من بلفور ولويد جورج رئيس وزراء بريطانيا آنذاك . وقد اهتم ناثانيل روتشيلد بأوضاع الجماعات اليهودية في شرق أوربا التي تدهورت بسبب تعثُّر عملية التحديث وتعرُّض جميع الأقليات للاضطهاد . فرفض تدبير القروض للحكومة القيصرية احتجاجاً على ذلك رغم أن والده ظل يمثل الحكومة الروسية في المجالات المالية لمدة ٢٠ عاماً . ورغم عدم تعاطفه مع الصهيونية ، إلا أنه رحب بمشاريع هرتزل لتوطين اليهود .

أما ابنه الأكبر ليونيل والتر روتشيلد (١٨٦٨ ـ ١٩٣٧) ، فقد ترك عالم المال والبنوك وتخصَّص في علوم الأحياء والطبيعة . وتعود أهمية ليونيل والتر إلى أنه كان يمتلك حديقة حيوانات خاصة ، كما أن وعد بلفور أخذ شكل خطاب موجه إليه . وقد أيد ليونيل منذ عام ١٩١٧ الجهود الدبلوماسية لكلٍّ من حاييم وايزمان (الذي أصبح أول رئيس لإسرائيل) وناحوم سوكولوف الرامية إلى إصدار تعهُّد بريطاني بشأن تأسيس «وطن قومي» لليهود . وكان ليونيل روتشيلد يرى أن الوجود الصهيوني في فلسطين لابد أن يأخذ شكل دولة لا شكل وطن قومي وحسب ، وأن هذا يخدم مصالح الإمبراطورية البريطانية ، ومن ثم مصالح عائلة روتشيلد . وعند إصدار وعد بلفور ، كان روتشيلد رئيساً شرفياً للاتحاد الصهيوني لبريطانيا وأيرلندا . كما كان أثناء الحرب العالمية الأولى من مؤيدي إنشاء الفيلق اليهودي الذي دخل فلسطين مع الجيش البريطاني .

ومن الجدير بالذكر أن عائلة روتشيلد ، مثلها مثل غيرها من عائلات أثرياء اليهود المندمجين في المجتمع البريطاني ، كانت في البداية رافضة لصهيونية هرتزل السياسية بسبب تَخوُّفهم مما قد تثيره من ازدواج في الولاء ، وهو ما يشكل تهديداً لمكانتهم ووضعهم الاجتماعي . وقد ساهمت العائلة في تأسيس «عصبة يهود بريطانيا League of British Jews» المناهضة للصهيونية . لكن هذا الموقف تبدَّل فيما بعد حيث تبيَّن أن وجود كيان صهيوني استيطاني في المشرق العربي يخدم مصالح الإمبراطورية البريطانية ، وذلك إلى جانب أن الصهيونية كان يتم تقديمها في ذلك الوقت كحل عملي

لتحويل هجرة يهود شرق أوربا إلى فلسطين بعيداً عن إنجلترا وغرب أوربا .

كما استقر في بريطانيا جيمس أرماند دي روتشيلد (١٨٧٨ ـ ١٩٥٧) ابن إدموند دي روتشيلد ، والذي حصل على الجنسية البريطانية ، وأصبح عضواً في البرلمان البريطاني وخدم في الجيش البريطاني في كلٍّ من فرنسا وفلسطين أثناء الحرب العالمية الأولى . وكان من بين مهامه تجنيد المتطوعين من بين المستوطنين اليهود في فلسطين للالتحاق بالفيلق اليهودي . كما أُلحق ضابطاً بمشاريع عديدة في فلسطين ، وترأَّس هيئة الاستيطان اليهودي في فلسطين التي كانت تدير المستوطنات التي أسسها والده في فلسطين . وخصَّص في وصيته عند وفاته مبالغ كبيرة لإقامة مشاريع من أهمها إنشاء مبنى الكنيست في القدس .

وفي فرنسا ، أسس جيمس ماير دي روتشيلد (١٧٩٢ ـ ١٨٦٨) فرع بيت روتشيلد في باريس عام ١٨١٢ . وأصبح شخصية مالية احتفظت بنفوذها الواسع في عالم المال رغم تغيُّر الحكومات ، فعمل على تدبير القروض لملوك البوربون ، وكان مقرباً للملك لويس فيليب حيث تولى إدارة استثماراته المالية الخاصة ، كما قدَّم قروضاً عديدة للدولة . كما شارك لفترة طويلة من عمره في رسم السياسة الخارجية الفرنسية . وفي أعقاب ثورة ١٨٤٨ ، استمر بيت روتشيلد في تقديم خدماته المالية وقام بتدبير القروض لنابليون الثالث . وشهدت هذه الفترة منافسة شديدة بين بيت روتشيلد وبين المؤسسة المالية المملوكة للأخوين اليهوديين إسحق وإميل بيريير داخل فرنسا وخارجها . كما حصل جيمس ماير على امتياز بناء سكك حديد الشمال الفرنسية التي ظلت ملكاً لعائلة روتشيلد حتى عام ١٩٤٠ .

وقد ورثه خمسة أبناء من بينهم ماير ألفونس جيمس دي روتشيلد (١٨٢٧ ـ ١٩٠٥) والذي تولَّى من بعده إدارة بيت روتشيلد عام ١٨٥٤ ، وترأَّس سكك حديد الشمال ، كما أصبح أيضاً عضواً في مجلس إدارة بنك فرنسا . وبعد هزيمة فرنسا عام ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ في الحرب الفرنسية البروسية ، أدار ماير ألفونس روتشيلد المفاوضات الخاصة بالتعويضات والديون الفرنسية الواجب سدادها للجانب البروسي .

ومن بين الأبناء الخمسة أيضاً ، إدموند روتشيلد (١٨٤٥ ـ ١٩٣٤) الذي تعود أهميته إلى دعمه للنشاط الاستيطاني اليهودي في فلسطين (انظر : «إدموند روتشيلد») . وترأَّس حفيده إدموند (١٩٢٦ ـ) رئاسة لجنة التضامن مع إسرائيل في عام ١٩٦٧ التي ترأَّسها من قبله جي دي روتشيلد (١٩٠٩ ـ) وهو حفيد ماير ألفونس . وقام إدموند خلال الخمسينيات والستينيات باستثمارات عديدة في إسرائيل ، بخاصة في قطاعي السياحة والعقارات . كما ترأَّس جي النداء اليهودي الموحَّد . وعند وقوع فرنسا تحت الاحتلال الألماني عام ١٩٤٠ ، تم الاستيلاء على ممتلكات العائلة وفرَّ أفرادها إلى إنجلترا والولايات المتحدة حيث ظلوا طوال فترة الحرب . واستعادت العائلة الجزء الأكبر من ممتلكاتها وثرواتها عقب انتهاء الحرب .

وفي النمسا ، أسس سولومون ماير دي روتشيلد (١٧٧٤ ـ ١٨٥٥) آخر يهودي بلاط في أوربا فرع الأسرة في فيينا . وكان صديقاً لمترنيخ زعيم الرجعية الأوربية الذي ساعده في التغلب على أزمات مالية عديدة ، وصدر قرار إمبراطوري بمنح سولومون وإخوته الأربعة البارونية وذلك عام ١٨٢٢ بعد بضعة أيام من حصول حكومة مترنيخ على قرض ضخم من بيت روتشيلد . كما أن علاقة سولومون روتشيلد بأفراد أسرته المنتشرين في أرجاء أوربا أتاحت له أن يكون مصدر معلومات مهماً لمترنيخ حول التطورات السياسية الجارية على الساحة الأوربية . ويُقال إنه ساعد مترنيخ على الهرب أثناء ثورة ١٨٤٨ وأخفاه في منزله . ومن أهم إنجازات سولومون روتشيلد بناء أول خط سكك حديدية في النمسا وتأسيس بنك كريديتا نستالت النمساوي الذي أصبح فيما بعد بنك الدولة النمساوية . وخلفه ابنه سولومون روتشيلد (١٨٠٣ ـ ١٨٧٢) الذي عُيِّن في البرلمان النمساوي .

وشهدت الأسرة تدهوراً حاداً في وضعها في ظل الاضطرابات السياسية والاقتصادية التي شهدتها أوربا بعد الحرب العالمية الأولى والتي انتهت باستيلاء النظام النازي على مؤسستهم عام ١٩٣٨ بعد ضم النمسا إلى ألمانيا النازية . وتمت تصفية فرع بيت روتشيلد في النمسا بعد رحيل لويس دي روتشيلد (١٨٨٢ ـ ١٩٥٥) إلى الولايات المتحدة .

وفي ألمانيا ، واصل أمشل ماير فون روتشيلد (١٧٧٣ ـ ١٨٥٥) أعمال الأسرة في فرانكفورت ، وقدَّم قروضاً كبيرة لعديد من الحكام الألمان . وكان أمشل أكبر مموِّلي الحركة اليهودية الأرثوذكسية . وخلفه ماير كارل (١٨٢٠ ـ ١٨٨٦) من نابلي ، وكان رجعياً في آرائه ومؤيداً لبروسيا وبسمارك . وقد انقرض فرع الأسرة في فرانكفورت بموت وليام كارل (١٨٢٨ ـ ١٩٠١) .

وقد أسس كارل ماير روتشيلد (١٧٨٨ ـ ١٨٥٥) فرع نابلي ، وقدم خدمات مالية عديدة للدويلات الإيطالية ، وخصوصاً الدولة

البابوية ، إلا أن هذا الفرع كان أقل الفروع أهمية ، وقد أُغلق بعد عام ١٨٦١ .

ويتضح مما سبق أن عائلة روتشيلد ، كغيرها من العائلات اليهودية المالية الكبيرة في أوربا ، كانت في البداية من يهود البلاط ثم أصبحت تشكل جزءاً من نسيج الرأسمالية الرشيدة الذي كان آخذاً في التشكُّل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهي فترة اتسمت بتحولات عميقة داخل المجتمعات الأوربية وبتزايُد حدة الاضطرابات السياسية والصراعات العسكرية وبتنامي الأطماع الاستعمارية . فشارك بيت روتشيلد في تمويل الجيوش والحروب ، وفي تسوية التعويضات والديون ، وفي تمويل مشاريع إعادة بناء ما دمرته الحروب وفي تقديم القروض للعديد من الملوك والزعماء ، وفي تمويل المشاريع والمخططات الاستعمارية والتي كان المشروع الصهيوني في فلسطين في نهاية الأمر يشكل جزءاً منها .

وقد تضاءلت أهمية عائلة روتشيلد مع نمو النظام المصرفي الرأسمالي الحديث القائم على العلاقات بين المؤسسات المالية المختلفة والذي حل محل نظام التجارة والربا القديمين . كما أن نمو حجم التعاملات المالية في العالم قلَّص حجم رأس المال المتوافر في يد الرأسماليين اليهود (من عائلة روتشيلد وغيرهم) قياساً إلى حجم رؤوس الأموال المُتداوَلة داخل النظام الرأسمالي العالمي ، وذلك رغم ازدياده من الناحية المطلقة . ويُعَدُّ اسم روتشيلد ، في الأدبيات اليهودية والصهيونية ، رمزاً للثري اليهودي الخيِّر الذي يجزل العطاء لإخوانه في الدين ولا ينساهم البتة . أما في أدبيات العداء لليهود ، فهو مثل للجشع والطمع وامتصاص الدماء والتآمر العالمي من جانب الصيارفة اليهود .

إميل (١٨٠٠-١٨٧٥) وإسحق (١٨٠٦-١٨٨٠) بريير

Emile and Isaac Pereire

أخوان فرنسيان يهوديان من رجال المال والاقتصاد والصحافة ، ولدا في فرنسا لعائلة سفاردية من أصل برتغالي ، وتأثرا بفكر سان سيمون الاشتراكي النزعة وانضما إلى دائرته ، وكتبا عديداً من المقالات السياسية والاقتصادية في الصحف الفرنسية لاقت اهتماماً واسعاً . وفي عام ١٨٣٢ ، قام إميل بريير بتحرير جريدة **جلوب** السان سيمونية ثم جريدة **لي نامسيونال** الصادرة عن الحزب الجمهوري في الفترة ما بين عامي ١٨٣٢ و١٨٣٥ . وكان لاهتمام إميل بريير بالمشاريع الصناعية الحديثة ، وخصوصاً السكك الحديدية ، أن فتح باب التعاون في هذا المجال بين الأخوين بريير من جهة وبين عائلة روتشيلد من جهة أخرى ، فاشتركا معاً في بناء خطوط السكك الحديدية المهمة في فرنسا . ولكن هذا التعاون لم يدم طويلاً إذ انتقل الأخوان بريير للتعاون مع واحد من أكبر منافسي عائلة روتشيلد وهو المالي اليهودي الثري آشيل فولد الذي عيَّنه نابليون الثالث (لويس بونابرت) وزيراً للمالية عام ١٨٤٩ . واشترك الطرفان معاً عام ١٨٥٢ في تأسيس مصرف كريدي موبيليه وهو أول مصرف استثماري حديث في فرنسا نجح في جذب إيداعات آلاف المستثمرين الصغار . وأصبح هذا المصرف الذراع المالي للإمبراطورية الفرنسية ، وساهم في إدخال تغييرات جذرية في سوق المال الفرنسي، كما نجح في الحصول على امتيازات بناء السكك الحديدية في فرنسا والنمسا وإسبانيا وروسيا .

وقد شكَّل الأخوان بريير ، ومصرفهما الجديد ، تهديداً مباشراً لنفوذ عائلة روتشيلد وقوتها المالية في أوربا ، الأمر الذي دفعها لتعبئة جميع مواردها لمواجهة هذه المنافسة الخطيرة . وانتهى هذا الصراع الضاري ، الذي امتدت أحداثه بين أوربا وأمريكا اللاتينية ، بانهيار مصرف كريدي موبيليه عام ١٨٦٧ وضياع أموال آلاف المودعين، الأمر الذي أفقد الأخوين بريير الكثير من مصداقيتهما ومكانتهما .

وقد كان الأخوان بريير عضوين في البرلمان الفرنسي خلال حقبة الستينيات من القرن التاسع عشر . كما أصدر إسحق ، في الفترة ما بين عامي ١٨٧٦ و ١٨٨٠ ، جريدة **لا ليبرتيه** (الحرية) والتي سجَّل فيها آراءه الخاصة حول القضايا السياسية والاقتصادية والصناعية . ولعل الصراع الضاري الذي دار بين الأخوين بريير من جهة وعائلة روتشيلد من جهة أخرى يبين أن الحديث عن " رأسمالية يهودية مستقلة ذات مصالح مستقلة " لا أساس له من الصحة ، وأنه تصوُّر صهيوني معاد لليهود في آن واحد . ومع هذا ، فحينما اضطر إدموند درومون للاستقالة من جريدة **لا ليبرتيه** اتهم إسحق بريير بالعنصرية وكتب كتابه **فرنسا اليهودية** الذي يبين فيه مؤامرة الرأسمالية اليهودية ضد فرنسا وفقرائها .

أندريه سيتروين (١٨٧٨-١٩٣٥)

Andre Citroen

من رجال الصناعة الفرنسيين . نجح بعد الحرب العالمية الأولى في تصميم وإنتاج سيارة السيتروين الصغيرة التي نالت إقبالاً شعبياً كبيراً . أما خلال الحرب العالمية الأولى ، فقد لعب دوراً مهماً في مجال صناعة الذخيرة الفرنسية إذ أسس مصنعاً أنتج ملايين القنابل . وبعد الحرب ، حوَّل سيتروين مصنعه إلى مصنع سيارات لإنتاج

سيارات صغيرة ، وقد نجح نجاحاً ساحقاً (وسُمِّي «هنري فورد الفرنسي») . وعند وفاته عام ١٩٣٥ ، كان ثُلث السيارات في فرنسا يحمل شعار «ماركة سيتروين» .

ومن أهم إسهاماته ، مسابقة السيارات سيتروين عبر أفريقيا . وهي مسابقة أثبتت ثلاثة أشياء :

١ ـ أنه يمكن إقامة خط اتصال دائم وسريع بين الجزائر وغرب أفريقيا .

٢ ـ أدَّى السباق إلى إنشاء محطات على الطريق الذي يربط المستعمرات الفرنسية .

٣ ـ فتح السباق المجال أمام استخدام السيارات في حركة الاكتشافات .

ولعل هذا هو إسهام سيتروين الأساسي في خدمة التشكيل الاستعماري الغربي الفرنسي . ومن إسهاماته الأخرى أنه أول من وضع نظام إشارات مرور ضوئية في باريس ، واستخدم برج إيفل في الإعلانات الضوئية . وكان أول من استخدم الأضواء الكاشفة المسلطة على قوس النصر في ميدان الكونكورد .

ورغم جهوده لتوسيع نشاط مؤسسته داخل وخارج فرنسا ، إلا أنه اضطر إلى تصفية أعماله عام ١٩٣٤ إثر مشاكل مالية مترتبة عن أزمة الكساد العالمي . وقد تم إعادة تنظيم المؤسسة بعد أن انتقلت ملكيتها لشركة ميشلن الفرنسية .

مارسل داسو (١٨٩٢-١٩٨٦)

Marcel Dassault

مهندس فرنسي ومصمم ومنتج الطائرات . تنصَّر بعد عامين من إطلاق سراحه من معسكرات الاعتقال النازية ، وعمل بالسياسة ، وانتُخب في البرلمان الفرنسي . وصمَّم أول طائرة نقل تعمل بأربعة محركات ، وطائرات المستير والميراج المقاتلة التي استخدمتها قوات الطيران الإسرائيلية . وقد صمَّمت الصناعات العسكرية الإسرائيلية طائرة الكفير بعد أن سربت تصميمات طائرات الميراج من شركة داسو .

عائلة جولدسميد

The Goldsmid Family

عائلة مالية بريطانية من يهود الإشكناز تعود جذورها إلى هارون جولدسميد ، الذي تُوفي عام ١٧٨٢ ، وكان قد استقر في لندن في منتصف القرن الثامن عشر قادماً من أمستردام . وأسَّس في لندن مع ابنه الأكبر جورج جولدسميد (١٧٤٣ ـ ١٨١٢) مؤسسة تجارية باسم هارون جولدسميد وابنه والتي أصبحت فيما بعد تحمل اسم جولدسميد وإلياسون . أما ابنه الثاني أشر جولدسميد (١٧٥٠ ـ ١٨٢٢) ، فأسس مع يعقوب موكاتا مؤسسة موكاتا وجولدسميد للسمسرة في مجال بيع وشراء سبائك الذهب والفضة . وأصبح أخواه بنيامين جولدسميد (١٧٥٥ ـ ١٨٠٨) وأبراهام جولدسميد (١٧٥٦ ـ ١٨١٠) من رجال المال المرموقين في لندن ، وبخاصة خلال حروب الثورة الفرنسية ، حيث أسسا معاً عام ١٧٧٧ مؤسسة للسمسرة في الأوراق المالية ، ونجحا خلال فترة الحرب في كسر احتكار المؤسسات المصرفية الكبيرة على القروض العامة وهو ما أتاح للحكومة شروطاً أفضل في هذا المجال . وقد كان الأخوان من المقربين إلى العائلة المالكة البريطانية . وكان لهذه العلاقة أثر في التمهيد لانعتاق اليهود في بريطانيا فيما بعد . وقد أسَّس بنيامين أول مؤسسة إشكنازية خيرية كبيرة في بريطانيا وأدَّى النشاط المالي المهم للعائلة وعلاقتها بصفوة المجتمع البريطاني إلى تآكُل هيمنة الأرستقراطية السفاردية على الجماعة اليهودية في لندن .

وقد انتحر بنيامين أثر أزمة نفسية ، كما انتحر شقيقه أبراهام من بعده نتيجة أزمة مالية حادة تعرضت لها مؤسسة العائلة .

ومن أبرز أفراد العائلة :

ـ سير إسحق ليون جولدسميد (١٧٧٨ ـ ١٨٥٩) ابن أشر جولدسميد . وهو أول من حمل من بين أعضاء الجماعة اليهودية في بريطانيا لقب «البارونية» . وكان جولدسميد شريكاً في مؤسسة موكاتا وجولدسميد وحقَّق ثروة كبيرة من خلال تمويل عمليات بناء السكك الحديدية . وتركَّز نشاطه في البرتغال وتركيا والبرازيل ومنحه ملك البرتغال عام ١٨٤٦ لقب بارون بالميرا تقديراً لجهوده في حل الخلافات المالية بين البرتغال والبرازيل .

وكان جولدسميد ممن دافعوا بقوة عن قضية إعتاق اليهود في إنجلترا ، كما كان من مؤسسي كلية يونفيرستي كوليج في لندن والتي تُعَدُّ من أوليات مؤسسات التعليم العالي غير الطائفية في إنجلترا . وقد لعب جولدسميد دوراً بارزاً أيضاً في تأسيس المعبد الإصلاحي في إنجلترا .

ـ سير فرانسيس هنري جولدسميد (١٨٠٨ ـ ١٨٧٨) ابن إسحق ليون جولدسميد ، والذي دافع مع والده عن قضية إعتاق يهود إنجلترا إلى أن تحقَّق ذلك بالفعل عام ١٨٥٩ . دخل البرلمان عام ١٨٦٠ وظل عضواً به حتى وفاته ، ودخل البرلمان معه أيضاً أخوه فريدريك ديفيد (١٨١٦ ـ ١٨٦٦) . وقد كان جولدسميد أول يهودي يُسمَح له بالانضمام إلى سلك المحاماة البريطاني عام ١٨٣٣ .

وقد اهتم جولدسميد بقضايا يهود شرق أوربا ، وعُيِّن نائباً لرئيس الجمعية الأنجلو يهودية عام ١٨٧١ .

ـ سير جوليان جولدسميد (١٨٣٨ ـ ١٨٩٦) ابن فريدريك ديفيد . وقد كان أيضاً عضواً في البرلمان ، كما قاد الجمعية الإنجليزية اليهودية (ترأسها في الفترة ١٨٨٦ ـ ١٨٩٥) في مساعيها من أجل الدفاع عن حقوق الجماعات اليهودية خارج بريطانيا ، كما ترأس اللجنة الروسية اليهودية (منذ تأسيسها عام ١٨٨٢ وحتى عام ١٨٩٤) التي أثارت قضية أوضاع الجماعات اليهودية في روسيا القيصرية .

وكان ألبرت إدوارد وليامسون جولدسميد من أبرز أفراد العائلة المؤيدين للصهيونية . وُلد في بومباي بالهند حيث كان والده هنري إدوارد جولدسميد (١٨١٢ ـ ١٨٥٥) ، الذي كان ينتمي إلى فرع العائلة المتنصِّر ، يشغل عدة مناصب مهمة في إدارة الاحتلال البريطاني للهند . وتخرَّج ألبرت من الكلية العسكرية الملكية عام ١٨٦٦ واشترك في حرب البوير (١٨٩٩ ـ ١٩٠٢) في جنوب أفريقيا . وعاد ألبرت إلى العقيدة اليهودية واهتم بالشئون اليهودية ، فساهم في مشاريع البارون دي هيرش لإعادة توطين يهود شرق أوربا في دول أمريكا اللاتينية، وسافر إلى الأرجنتين عام ١٨٩٢ حيث مكث لمدة عام ساعد خلاله في توزيع الأراضي على المُستوطنين اليهود. وكان ألبرت من المتحمسين لهرتزل ، وساعد عام ١٨٩٨ في تأسيس الاتحاد الصهيوني الإنجليزي، كما اشترك عام ١٩٠٣ في لجنة العريش التي شُكِّلت لبحث إمكان توطين اليهود في شبه جزيرة سيناء .

عائلة ساسون

The Sassoon Family

عائلة يهودية سفاردية من التجار ورجال الصناعة والمال حقَّقت ثراءً كبيراً ومكانة مرموقة في بلاد الشرق ، وهو ما دعا إلى وصفها بـ «روتشيلد الشرق» . كما ساهمت من خلال شبكاتها التجارية والمالية الواسعة في خدمة مصالح الرأسمالية والإمبريالية البريطانية وأطماعها المتنامية في تلك الفترة ، وبخاصة في الهند والصين .

وتعود جذور العائلة إلى العراق حيث كان مؤسس العائلة الشيخ ساسون بن صالح (١٧٤٩ ـ ١٨٢٩) يعمل كبيراً للصيارفة لدى والي بغداد ، كما ظل رئيساً للجماعة اليهودية في بغداد لمدة أربعين عاماً . وقد انتقل ابنه ديفيد ساسون (١٧٩٣ ـ ١٨٦٤) إلى الهند عام ١٨٣٣ حيث استقر في بومباي التي كانت تُعتَبر آنذاك بوابة التجارة للهند والشرق الأقصى . واتسعت تجارته لتشمل العراق وإيران والصين ووسط آسيا واليابان وإنجلترا . واحتكر تجارة الغزل الهندي والمنسوجات الإنجليزية والأفيون (وهي ثلاث سلع ارتبطت بآليات الاستعمار البريطاني في الشرق) . واكتسب ساسون الجنسية البريطانية عام ١٨٥٣ ووصل حجم ثروته عند وفاته إلى خمسة ملايين من الجنيهات .

وقد ورثه ثمانية أبناء ، تولَّى أكبرهم عبد الله (ألبرت فيما بعد) ساسون (١٨١٧ ـ ١٨٩٧) إدارة تجارة أبيه ومد نشاطها إلى قطاع الصناعة حيث افتتح أول مصنع كبير للنسيج في بومباي ، كما أنشأ أول مرفأ بحري على ساحل الهند الغربي ، الأمر الذي مهَّد لتحوُّل بومباي إلى ميناء حديث . وكانت بومباي ، مثلها مثل غيرها من مدن الشرق ، تشهد تحولاً اقتصادياً كبيراً في تلك الفترة نتيجة افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩ . كما اتسع نشاط شركة ساسون إلى مجال التأمين والبنوك والزراعة أيضاً . وانتقل عبد الله (ألبرت) إلى إنجلترا في أواسط السبعينيات من القرن التاسع عشر حيث أصبحت لندن المركز الرئيسي لشركة ساسون . وكان أول من انتقل من الإخوة إلى إنجلترا ، عام ١٨٥٨ ، هو ساسون ديفيد ساسون (١٨٣٢ ـ ١٨٦٧) حيث بدأت الدوائر التجارية في لندن التعرف من خلال نشاطه على قوة وإمكانيات بيت ساسون . ونجح ساسون في دفع مصالح الشركة في إنجلترا إلى الأمام من خلال نشاطه في سوق القطن أثناء الحرب الأهلية الأمريكية .

وحصل ألبرت (عبد الله) على البارونية عام ١٨٩٠ تقديراً لجهوده ونشاطه في الهند . كما كانت له ولأخويه رءوبين (١٨٥٣ ـ ١٩٠٥) وآرثر (١٨٤٠ ـ ١٩١٢) علاقة صداقة وطيدة مع ولي العهد البريطاني الذي أصبح فيما بعد الملك إدوارد السابع . وبانتقال مركز نشاط العائلة من الهند إلى إنجلترا ، شهدت الأسرة تحولاً سريعاً من أسرة يهودية شرقية شديدة التدين إلى أسرة يهودية بريطانية زاد اندماج أعضائها في المجتمع الإنجليزي الغربي وزاد ارتباطهم بالطبقة البورجوازية الصناعية البريطانية التي كانت تشهد ازدهاراً وتدعيماً لثرائها وقوتها في تلك الفترة . وارتبطت عائلة ساسون بعائلة روتشيلد المالية الثرية ، حينما تزوج إدوارد ساسون بن ألبرت ساسون (١٨٥٦ ـ ١٩١٢) ابنة جوستاف روتشيلد في باريس عام ١٨٨٧ . وقد كان إدوارد أول فرد في عائلة ساسون يعمل في السياسة ، حيث كان عضواً في البرلمان ، وعمل من خلال هذا المنصب على تحسين الاتصالات التلغرافية بين الهند وإنجلترا .

واستمر سولومون ساسون (١٨٤١ ـ ١٨٩٤) في متابعة أعمال الأسرة في الشرق ، وكان والده قد أرسله في سن مبكرة إلى شنغهاي

وهونج كونج لمتابعة تجارة الأسرة ، فأصبح رئيس الجماعة اليهودية هناك . ثم عاد إلى الهند عام ١٨٧٧ حيث تولَّى إدارة الشركة حتى تاريخ وفاته . كما ترأس بنك بومباي وغرفة التجارة . ومن بين الإخوة الثمانية ، انفصل إلياس ساسون (١٨٢٠ ـ ١٨٨٠) عن الشركة الأم ، وأسس هو وابنه يعقوب (١٨٤٤ ـ ١٩١٦) شركة خاصة بهما ومنافسة للشركة الأم . واتسعت أعمالها لتشمل بلاد الشرق وأوربا وأفريقيا وأمريكا وحققت نجاحاً فاق نجاح الشركة الأم. وتولَّى يعقوب إدارة الشركة بعد وفاة أبيه ، ووسع أعمالها في الهند ، وأسَّس مصنعاً ضخماً للنسيج وأول مصنع للصباغة في بومباي . كما أسَّس البنك الشرقي المحدود (إيسترن بانك ليمتد) ومقره الرئيسي لندن .

وكان آخر كبار رجال المال والأعمال في عائلة ساسون هو فيكتور ساسون (١٨٨١ ـ ١٩٦١) ابن إدوارد إلياس ساسون والأخ الأصغر ليعقوب ساسون حيث ساهم في القطاع الصناعي في الهند وكان عضواً في البرلمان ورئيساً للجماعة اليهودية البريطانية في الهند. إلا أن التحولات التي كانت جارية في الهند في تلك الفترة ، وكذلك تنامي حركة التحرر الوطني ، أدَّتا إلى انكماش أعماله فيها. فاتجه إلى تأسيس مؤسسة مصرفية في هونج كونج عام ١٩٣٠ ونقل أعماله من الهند إلى الصين حيث عُرف بأنه « الرجل الذي شيَّد شنغهاي الحديثة » . إلا أنه مع احتلال اليابان لشنغهاي خلال الحرب العالمية الثانية ، ثم تولِّي الحكومة الشيوعية الحكم في الصين واستيلائها على مصالح الشركة ، نقل فيكتور أعماله إلى جزر الباهاما عام ١٩٤٨ ولم يترك ابناً يرثه بعد وفاته .

ويتضح ، مما سبق ، أن ثروة عائلة ساسون ونشاطها المالي والتجاري ارتبطا إلى حدٍّ كبير بمصالح الإمبراطورية البريطانية حيث نما مع نمو الاستعمار البريطاني ومصالحه الرأسمالية في الشرق ، وأخذ يخبو مع أفول نجم الإمبراطورية البريطانية وتنامي حركات التحرر الوطني في الهند والصين وغيرهما من بلاد الشرق .

عائلة مونتاجو

The MontaguFamily

عائلة يهودية إنجليزية من رجال المال والسياسة ، من أصل سفاردي . وفي عام ١٨٥٣ ، أسَّس صمويل مونتاجو (١٨٣٢ ـ ١٩١١) البنك التجاري : صمويل مونتاجو وشركاه ، الذي ساهم من خلال نشاطه في مجال المبادلات المالية في تحويل لندن إلى المركز الرئيسي للمقاصة في سوق المال العالمي . وظلت الخزانة تستشيره في العديد من الشئون المالية . وحصل صمويل عام ١٩٠٧ على لقب «بارون» ، كما أصبح عضواً في البرلمان .

واهتم مونتاجو بالشئون اليهودية ، فسافر إلى فلسطين وروسيا والولايات المتحدة ، إلا أنه ظل معارضاً بشدة للصهيونية . وكان ولداه الاثنان لويس صمويل مونتاجو (١٨٦٩ ـ ١٩٢٧) وإدوين صمويل مونتاجو (١٨٧٩ ـ ١٩٢٤) من معارضي الصهيونية أيضاً . حيث عارض إدوين ، الذي احتل عدة مناصب سياسية مهمة ، وعد بلفور . وساهمت ضغوطه على الوزارة البريطانية في تعديل النص الأصلي بحيث لا تصبح الدولة اليهودية المزمع إنشاؤها دولة كل يهود العالم وإنما دولة من يرغبون في الهجرة إليها . وقد أعرب عن أسفه لأن حكومته اتجهت إلى الاعتراف بشعب لا وجود له . كما أعرب أخوه عن أنه لا يعتبر اليهودية سوى ديانة . ويُعتبَر موقف عائلة مونتاجو من الحركة الصهيونية تعبيراً عن بعض الاتجاهات بين أعضاء الجماعات اليهودية المندمجين التي رفضت الصهيونية واعتبرتها تعبيراً عن عقلية الجيتو في خلطها بين الدين والقومية ، كما رأت أن اليهود لا يشكلون سوى أقليات دينية يعتنق أعضاؤها الديانة اليهودية وينتمون مثلهم مثل غيرهم من المواطنين إلى دولتهم القومية التي هي مصدر ثقافتهم ومركز ولائهم . وقد رأى هؤلاء أن الصهيونية تشكل عقبة في طريق الاندماج السوي .

سامسون جدعون (١٦٩٩-١٧٦٢)

Samson Gideon

من رجال المال الإنجليز . حقق ثروة كبيرة من خلال المضاربات، وكان من العناصر البارزة في تدبير القروض للحكومة البريطانية في منتصف القرن الثامن عشر . وساهمت استشارته المالية للحكومة البريطانية في الحفاظ على الاستقرار المالي للبلاد في فترات الحروب والقلاقل السياسية . وقد تزوج من امرأة غير يهودية ، وتنصَّر أبناؤه .

هنري دي ورمز (١٨٤٠-١٩٠٣)

Henry Deworms

تاجر ورجل دولة بريطاني يهودي . وُلد لعائلة يهودية تجارية ثرية ذات أصول ألمانية . درس القانون ثم التحق بتجارة والده . وفي عام ١٨٨٠ ، دخل البرلمان عن حزب المحافظين واختير عام ١٨٨٥ سكرتيراً برلمانياً لدى المجلس التجاري للحكومة البريطانية . وفي عام

١٨٨٨ ، أصبح عضواً في المجلس الملكي الخاص (بالإنجليزية : بريفي كاونسيل Privy Council) ، وعُيِّن في العام نفسه وحتى عام ١٨٩٢ وكيلاً لوزير الخارجية لشئون المستعمرات . وفي عام ١٨٩٥ ، رُفع إلى مرتبة النبلاء .

وكان لورمز اهتمام بالشئون والقضايا اليهودية لا يختلف كثيراً عن اهتمامات الساسة الإنجليز من غير اليهود . فقد ناصر قضية يهود رومانيا داخل البرلمان البريطاني ، واحتل منصب أمين صندوق ونائب رئيس المعبد الموحَّد ، كما ترأس الجمعية الإنجليزية اليهودية في الفترة بين عامي ١٨٧٢ و١٨٨٦ إلا أنه أُرغم على الاستقالة بعد زاوج ابنته من مسيحي .

إرنست كاسل (١٨٥٢-١٩٢١)

Ernest Cassel

مالي بريطاني وُلد في مدينة كولونيا بألمانيا ابناً لمصرفيّ ألماني يهودي . انتقل إلى إنجلترا وهو في السادسة عشرة ، وعمل كاتباً لدى تاجر حبوب ، ثم انضم فيما بعد إلى مؤسسة مصرفية مملوكة لعائلة يهودية ، ونجح في تسوية بعض مشاكل المؤسسة في السويد وتركيا وأمريكا اللاتينية . وبعد أن حقَّق كاسل قدراً كبيراً من النجاح في هذه المؤسسة ، اتجه إلى تأسيس مؤسسة مالية خاصة به وأصبح من الشخصيات المالية العالمية . إذ شملت عملياته المالية تمويل الحكومات الأجنبية ، مثل حكومات الصين والمغرب ، وحكومات أمريكا اللاتينية . كما ساهم في تمويل عملية تأسيس البنك الأهلي المصري وبناء خزان أسوان . ومُنح كاسل لقب «سير» تقديراً لخدماته للإمبراطورية البريطانية في مصر . وكان من المقربين للملك إدوارد السابع سواء باعتباره صديقاً أو باعتباره مستشاراً مالياً . وتحوَّل كاسل عن دينه واعتنق المسيحية الكاثوليكية ، كما تزوجت حفيدته ووريثته إدوينا كاسل (١٩٠١ ـ ١٩٦٠) من الإيرل ماونتباتن ، عم ملكة بريطانيا .

سيمون ماركس (١٨٨٨-١٩٦٤)

Simon Marks

من رجال التجارة والصناعة في إنجلترا ، وكذلك من مؤيدي الحركة الصهيونية ، وهو صاحب مجموعة متاجر ماركس وسبنسر المتكاملة (متعددة الأقسام) . هاجر والده إلى إنجلترا قادماً من روسيا عام ١٨٨٢ ، وبدأ عمله كبائع متجول وتدرَّج في تجارته حتى فتح العديد من المتاجر الصغيرة التي نمت وتطورت إلى أن أصبحت مجموعة ضخمة من المتاجر المتكاملة المعروفة باسم «ماركس وسبنسر» . وكان النمو الصناعي ، الذي تزايدت وتيرته منذ منتصف القرن التاسع عشر ، قد أفرز طبقة وسطى متنامية وفي حاجة إلى مثل هذه المتاجر . وكانت خبرات أعضاء الجماعات اليهودية ، وكذلك تراثهم التجاري ، تؤهلهم لاقتحام هذه المجالات التي كانت لا تزال في بدايتها ، وبالتالي تتسم بقدر كبير من المخاطرة .

وقد تولَّى سيمون إدارة الشركة بعد وفاة أبيه ، فحققت في ظل قيادته نجاحاً تجارياً ومالياً ضخماً . وقد شاركه في أعماله إسرائيل موسى سييف ، زميل الدراسة وصهره (تزوج كلٌّ منهما أخت الآخر) . وقد كان ماركس وسييف من مؤيدي الصهيونية ، وقد ساعدا حاييم وايزمان في مجهوداته للحصول على وعد بلفور . كما شارك ماركس في المفاوضات السياسية بين القيادات الصهيونية والحكومات البريطانية حتى قيام دولة إسرائيل . كما اشترك في البعثة الصهيونية لمؤتمر باريس للسلام . ساهم هو وسييف في تأسيس معهد دانيال سييف للبحوث عام ١٩٣٤ في فلسطين ، والذي تطوَّر عنه معهد حاييم وايزمان للعلوم عام ١٩٤٩ بعد قيام دولة إسرائيل . وساهم ماركس في دعم التطور الاقتصادي لإسرائيل كما قدَّم ملايين الجنيهات كتبرعات لها .

وجاء تأييد ماركس للحركة الصهيونية ، مثله مثل غيره من أثرياء اليهود المندمجين ، باعتبارها حلاً لمشكلة يهود شرق أوربا الذين كانت هجرتهم إلى الغرب تهدد أوضاع ومكانة اليهود المندمجين . وكانت الحركة الصهيونية تعكس ارتباط مصالحه ومصالح غيره من أثرياء اليهود بمصالح الرأسمالية الإمبريالية البريطانية التي كانت تسعى إلى إقامة قاعدة لها في المشرق العربي .

وقد حصل ماركس على لقب «سير» عام ١٩٤٤ تقديراً لخدماته خلال الحرب العالمية الثانية . كما حصل على لقب «بارون» عام ١٩٦١ .

إسرائيل سييف (١٨٨٩-١٩٧٢)

Israel Sief

من رجال التجارة والصناعة البريطانيين ، وكذلك من مؤيدي الصهيونية . وُلد في إنجلترا لعائلة من أصل ليتواني هاجرت إلى إنجلترا حيث أسَّس والده تجارة ناجحة لاستيراد المنسوجات . والتحق سييف بتجارة أبيه ثم التحق عام ١٩١٥ بمؤسسة ماركس وسبنسر المملوكة لصديقه وصهره سيمون ماركس . ونجحا سوياً ، خلال ٥٠ عاماً من العمل المشترك ، من تطوير الشركة وتحديث تجارة التجزئة .

وقد تولَّى سيف رئاسة الشركة بعد وفاة سيمون ماركس عام ١٩٦٤ .

وكان سيف ومعه ماركس وصهره هاري ساخر من مؤيدي الصهيونية . وقد كان سيف سكرتيراً للجنة الصهيونية التي ذهبت إلى فلسطين عام ١٩١٨ برئاسة وايزمان .

أسس سيف عام ١٩٣٤ معهد ديفيد سيف للبحوث في فلسطين والذي تطوَّر عنه معهد وايزمان للعلوم عام ١٩٤٩ بعد قيام إسرائيل . وترأس سيف بعض المنظمات الصهيونية في بريطانيا ، كما ساهمت زوجته ربيكا في تأسيس التنظيم النسائي للمنظمة الصهيونية العالمية .

وحماس سيف للحركة الصهيونية ، مثله مثل غيره من أثرياء اليهود المندمجين في الغرب ، يعود إلى أنها تشكِّل حلاً لمشكلة يهود شرق أوربا الذين هددت هجرتهم إلى الدول الغربية مكانة ومصالح اليهود المندمجين فيها . كما كانت مصالح أثرياء اليهود في بريطانيا مرتبطة بمصالح الرأسمالية والإمبريالية البريطانية التي كانت تسعى إلى إقامة قاعدة لها في المشرق العربي . وقد حصل سيف على لقب «بارون» عام ١٩٦٦ .

فيكتور جولانز (١٨٩٣-١٩٦٧)

Victor Gollancz

ناشر إنجليزي ومؤلف ، وُلد لعائلة يهودية أرثوذكسية مرموقة وتلقَّى دراسته في جامعة أكسفورد . وقد تمرَّد جولانز على أرثوذكسية أسرته وعلى القيم المحافظة للطبقات الوسطى بصفة عامة ومال إلى الاشتراكية وإلى الفكر السلمي فيما بعد ، إلا أنه ظل شديد الشغف بالدين إلى درجة شبه صوفية . وتأثر أثناء دراسته باليهودية الليبرالية ، إلا أنه اتجه أكثر نحو المسيحية . واعتبر أن رسالة النبي عيسى ليست إلا تتويجاً للتراث اليهودي ، ولكنه مع هذا لم يعتنق المسيحية .

ودخل جولانز مجال النشر في العشرينيات . وفي عام ١٩٢٧ ، أسَّس دار نشر خاصة به . ومع وصول النازية إلى السلطة في ألمانيا ، وجه جولانز نشاطه نحو النشر السياسي ، وأسَّس بالتعاون مع جون ستارشي وهارولد لاسكي نادي كتَّاب اليسار الذي عمل على توفير الكتب السياسية بأسعار ضئيلة . وتحوَّل هذا النادي إلى حركة اجتماعية وسياسية واسعة النطاق ، وضم في فترة الذروة ٦٠,٠٠٠ عضواً ، إلا أن المعاهدة الألمانية السوفيتية لعام ١٩٣٩ والتي اعتبرها جولانز خيانة لا تُغتفَر عجَّلت بنهاية النادي .

وخلال الحرب العالمية الثانية وبعدها ، نشط جولانز في مجال القضايا الإنسانية والسلمية ، فساعد على غوث وإنقاذ ضحايا النازية ، كما ساعد ضحايا الحرب من الألمان ، ودعا إلى المصالحة مع ألمانيا وإلى إعادة بنائها ، كما اشترك في أنشطة الجمعيات والمنظمات البريطانية العاملة لإلغاء عقوبة الإعدام . كما كان جولانز من أوائل من نادوا بنزع السلاح النووي وبتوحيد أوربا .

أما بشأن فلسطين ، فقد أيد جولانز الوجود الصهيوني على أرضها ، وحارب منذ عام ١٩٤٥ سياسة الحكومة البريطانية تجاه الاستيطان اليهودي بها ، وعمل على تأمين دخول اللاجئين من اليهود إلى فلسطين ، وأيَّد إقامة دولة إسرائيل . إلا أنه أثار الجدل في الأوساط الصهيونية والإسرائيلية بسبب دعوته إلى ضرورة قيام اليهود بمساعدة وغوث الفلسطينيين بعد حرب ١٩٤٨ (وفيما بعد في قطاع غزة) .

وقد ظل جولانز ينادي بالمصالحة بين اليهود والألمان وبين اليهود والعرب ، وعارض محاكمة أيخمان في إسرائيل كما عارض عقوبة الإعدام الصادرة ضده ، وأصدر عام ١٩٦١ كتاباً بعنوان **قضية أدولف أيخمان** ليعبِّر عن موقفه هذا . وكان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبرية في الفترة ما بين عامي ١٩٥٢ و١٩٦٤ . وحصل على وسام الشرف من ألمانيا عام ١٩٥٣ ، وهو أول شخص غير ألماني يحصل على مثل هذا الوسام ، وحصل على لقب سير عام ١٩٦٥ .

سيجموند وربورج (١٩٠٢-١٩٨٢)

Sigmund Warburg

مالي بريطاني يهودي وُلد في ألمانيا لعائلة واربورج المالية الثرية ، وتلقَّى تعليمه في المدارس الألمانية . وكان أول طالب يهودي يلتحق بواحدة من المدارس الألمانية البروتستانتية العريقة . تلقَّى تدريبه المالي والمصرفي في مؤسسة العائلة في هامبورج ثم في المؤسسة المالية لآل روتشيلد في لندن ثم في عدد من المؤسسات المالية الأمريكية من بينها مؤسسة كون لويب وشركاه التي كان اثنان من أفراد فرع عائلة وربورج بالولايات المتحدة شريكين بها . وفي عام ١٩٣٠ ، عاد إلى ألمانيا حيث أصبح شريكاً في مؤسسة وربورج وأسَّس أول فرع لها في برلين . ومع مجيء النازي إلى الحكم ، انتقل سيجموند وربورج إلى إنجلترا (عام ١٩٣٣) . وفي عام ١٩٣٤ ، اشترك مع ماكس وربورج ومجموعة من المصارف في إقامة مؤسسة مالية صغيرة في أمستردام هي دوتش انترناشيونال كوربوريشن مهمتها مساعدة يهود ألمانيا على إخراج أموالهم خارج البلاد وتحويلها إلى إنجلترا والولايات المتحدة وفلسطين . وفي إنجلترا ، أقام

ووربورج عام ١٩٣٨ مؤسسته المالية الخاصة والتي أصبحت تعرف منذ عام ١٩٤٦ باسم «إس . جي . ووربورج S.G. Warburg» . وقد اكتسب ووربورج المواطنة البريطانية عام ١٩٣٩ وعمل مع المخابرات البريطانية خلال الحرب العالمية الثانية . وقد نمت مؤسسة ووربورج سريعاً وتحولت إلى واحدة من أهم المصارف الاستثمارية البريطانية وكان لها دور ريادي في تحديث هذا القطاع المصرفي في إنجلترا . وحقق ووربورج مكانة مرموقة في الدوائر المصرفية الدولية ومُنح لقب «سير» عام ١٩٦٦ .

ورغم أن ووربورج كان في البداية رافضاً للصهيونية إلا أنه ساهم في توطين المهاجرين اليهود في فلسطين خلال الثلاثينيات . وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية ، توسَّط لديه حاييم وايزمان وديفيد بن جوريون ليضغط على الحكومة البريطانية حتى تفتح باب الهجرة أمام اليهود إلى فلسطين وحتى تُسرع بإقامة الدولة اليهودية على أرض فلسطين . وقدَّم ووربورج مساهمات مالية عديدة لإسرائيل ، بخاصة لمعهد وايزمان للعلوم ، وشارك في دفع عملية التقارب بين مصر وإسرائيل في أعقاب مبادرة الرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٧٧ ، وهو ما مهَّد الطريق أمام توقيع معاهدة السلام بين البلدين . كما طرح خطة اقتصادية شاملة أطلق عليها اسم «الاستثمار من أجل السلام» تهدف إلى تحقيق التنمية الاقتصادية في الشرق الأوسط من خلال فتح المنطقة أمام الاستثمارات الأوربية والأمريكية ، وهو الإطار الذي تدور فيه ما تُسمَّى محادثات السلام العربية الإسرائيلية .

جوزيف مندلسون (١٧٧٠-١٨٤٨)

Joseph Mendelssohn

مالي يهودي ألماني ، والابن الأكبر لموسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) رائد حركة الاستنارة اليهودية . وأسَّس عام ١٧٩٥ مؤسسة مصرفية أصبحت من أكبر المؤسسات المالية ، وساهمت في تحويل برلين إلى مركز مالي دولي . وشاركت مؤسسته في تحويل التعويضات الفرنسية بعد هزيمة نابليون ، كما نشطت في مجال تمويل بناء السكك الحديدية في ألمانيا وخارجها ، وفي تدبير القروض لروسيا على وجه الخصوص .

وكان مندلسون وأخوه أبراهام مندلسون (١٧٧٦ - ١٨٣٥) ، الذي شاركه في أعماله المالية لفترة من الوقت ، من اليهود المندمجين والمرتبطين بدوائر اليهود المؤمنين بفكر الاستنارة . وقد تنصَّر أحد أبناء جوزيف مندلسون كما تنصَّر أبراهام وزوجته وأبناؤه .

وتم ضم بنك مندلسون عام ١٩٣٩ إلى بنك ألماني آخر بعد مجيء النازي للسلطة في ألمانيا .

إميل راتناو (١٨٣٨-١٩١٥)

Emil Rathenau

مهندس ، ومن رجال الصناعة الألمان . وكان أول من أدخل نظام الهاتف في الخدمة البريدية في برلين . كما اهتم باختراعات أديسون في مجال الكهرباء ، فأسَّس شركة للبحث والتطوير في هذا المجال وهي شركة ايه . إي . جي . AEG التي أصبحت ، في ظل إدارته وإدارة ابنه ولتر من بعده ، من أكبر المؤسسات الصناعية في أوربا ، ومن أهمها في مجال المعدات الكهربائية .

ولتر راتناو (١٨٦٧-١٩٢٢)

Walther Rathenau

رجل دولة وصناعة ، ومفكر ألماني . ابن رجل الصناعة الألماني إميل راتناو (١٨٣٨ - ١٩١٥) مؤسس شركة الكهرباء الألمانية العملاقة آيه . إي . جي . AEG وقد ترأَّس راتناو هذه الشركة بعد وفاة أبيه وعمل على توسيع وتنويع نشاطها بحيث أصبحت من أكبر المؤسسات الألمانية والأوربية .

وقد عمل بالسياسة ، فالتحق خلال الحرب العالمية الأولى بوزارة الحربية الألمانية حيث أسَّس قسم المواد الخام ، واستطاع من خلال هذا المنصب تطبيق نظرياته حول الاقتصاد الموجَّه والتخطيط المركزي . وبالفعل ، يعود إليه الفضل ، من خلال البرنامج الذي وضعه لتعبئة موارد البلاد ، في أن تواصل ألمانيا الحرب لمدة أربعة أعوام برغم مصاعبها الاقتصادية الحادة . واشترك بعد الحرب في المفاوضات الخاصة بتعويضات الحرب ، وعُيِّن عام ١٩٢٢ وزيراً لخارجية ألمانيا (جمهورية وايمار) ووقَّع من خلال هذا المنصب اتفاقية رابالو مع الاتحاد السوفيتي . وتعرَّض راتناو لانتقادات حادة من المنظمات والتيارات اليمينية بسبب سياساته المتعلقة بدفع التعويضات للحلفاء والتصالح مع روسيا البلشفية . وساهمت العناصر المعادية لليهود في زيادة حدة هذه الاتهامات إلى أن اغتيل راتناو عام ١٩٢٢ على أيدي عناصر يمينية متطرفة .

وظل موقف راتناو من عقيدته وهويته اليهودية مُبهماً ، فأول عمل نشره هو مقال أشار فيه إلى اليهود باعتبارهم «شعب الخوف» (بالألمانية : فورخت فولك Furcht Volk) الذين طوروا ملكاتهم الفكرية للدفاع عن أنفسهم . وقد تراسل مع فيلهلم شواز (١٨٦٣ ـ

١٩٤١) وهو من دعاة فكرة الفولك الألمانية وأحد المعادين لليهودية. واعتبره راتناو من أعز أصدقائه. وكتب راتناو عام ١٩٠٩ في مجلة **نيو فراي برس** مقالاً يحتوي هذه العبارة: «يوجد ثلاثمائة شخص يعرف كل واحد منهم الآخر، هم الذين يتحكمون في المصير الاقتصادي لأوربا ويختارون حلفاءهم من هذه الحلقة». وقد فُسِّرت هذه الجملة بأنها دليل على مدى صدق **بروتوكولات حكماء صهيون**.

وكان راتناو من اليهود المندمجين شديدي الاعتزاز بألمانيتهم. ومن ثم، عارض الصهيونية وظل يدعو إلى ضرورة اندماج أعضاء الجماعة اليهودية في المجتمع الألماني بل إلى انصهارهم، حتى اتُّهم بأنه يهودي كاره لنفسه، خصوصاً أنه وجه انتقاداً عميقاً لما يُسمَّى «الشخصية اليهودية». ومع هذا، انتقد راتناو وبشدة اتجاه اليهود نحو التنصُّر حيث اعتبر ذلك شكلاً من أشكال الانتهازية التي لا تهدف إلا لتحقيق مكاسب اجتماعية واقتصادية.

وتأثر في مرحلة لاحقة من حياته بالأفكار الصوفية، وبدأ يُظهر تقديراً لما اعتبره مساهمات اليهود الفكرية والأخلاقية والاقتصادية للإنسانية. وانعكست هذه الاتجاهات في كتاباته وفي فلسفته الخاصة التي جمعت بين مسحة صوفية وبين رؤية واقعية للحياة. فأدان راتناو الإيمان المطلق بالتكنولوجيا وبكلٍّ من العقلانية والمادية، ودعا إلى العودة إلى القيم الروحية. ومن ناحية أخرى، دعا إلى إقامة مجتمع تعاوني واقتصاد قائم على الميكنة والتخطيط المركزي تقوده صفوة مثقفة. وأيَّد في الوقت نفسه الليبرالية السياسية والفردية الأخلاقية.

عائلة جونزبورج

The Guenzburg Family

عائلة روسية يهودية شهيرة تخصَّص أعضاؤها في أعمال الصيرفة، وكانوا قادة الجماعة اليهودية في روسيا لمدة ثلاثة أجيال، كما كانوا بمثابة الوسطاء (شتدلان) بين يهود روسيا والسلطات القيصرية. وقد بدأ ازدهار هذه الأسرة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر حينما حصلوا على امتيازات مصانع لتقطير الخمور وعملوا كمتعهدين عسكريين. وزاد نطاق استثمارهم من خلال مصرف جونزبرج الذي أُسِّس في بطرسبرج عام ١٨٥٩. واستثمروا أموالهم في السكك الحديدية ومناجم الذهب وحققوا مكاسب كثيرة. وكانت أسرة جونزبرج تمثل دوق هس ـ دارمستادت في روسيا، ومنحهم الدوق لقب بارون عام ١٨٧١ كما منحهم حق توارثه. وكان أعضاء أسرة جونزبرج من المدافعين عن مُثُل حركة التنوير والمحاولات الرامية إلى دمج اليهود، وكانوا من معارضي النشاطات الصهيونية. ومؤسس العائلة هو البارون جوزيف يوزيل (١٨١٢ ـ ١٨٦٨) الذي ساهم في تأسيس جماعة نشر الثقافة بين يهود روسيا (١٨٦٣) وتبرَّع من أجل تطوير التعليم اليهودي وكذلك لتشجيع اليهود على الاشتغال بالزراعة. وكان ابنه الثاني البارون هوراس (نفتالي هرز) (١٨٣٣ ـ ١٩٠٩) شريكاً في المصرف الذي كانت تمتلكه الأسرة ومستشاراً في الدولة وقنصلاً لدوق هس.

عائلة بولياكوف

The Poliakoff Family

عائلة يهودية روسية من رجال المال والصناعة كان لها دور مهم بقيادة الإخوة الثلاثة يعقوب وصمويل وإليعازر في تأسيس البنوك وبناء السكك الحديدية في روسيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

اشترك يعقوب بولياكوف (١٨٧٢ ـ ١٩٠٩) في تأسيس العديد من البنوك الروسية، كما احتل منصب نائب رئيس هيئة الاستيطان اليهودية في روسيا. أما أخوه صمويل بولياكوف (١٨٣٧ ـ ١٨٨٨)، فكان من أهم من ساهموا في بناء السكك الحديدية في روسيا والتي كانت ذات أهمية كبيرة في صادرات روسيا من الحبوب، كما ساهم في بناء السكك الحديدية الإستراتيجية في رومانيا خلال الحرب الروسية – التركية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨). واهتم صمويل بمجال التعدين، وأسس بعض البنوك العقارية المهمة في روسيا. كما اهتم بالتعليم المهني، فأسَّس مدرسة فنية لتعليم بناء السكك الحديدية وأخرى للتعدين، وبادر بتأسيس منظمة إعادة التأهيل والتدريب (أورت) التي كانت تهدف إلى إعادة تأهيل اليهود تأهيلاً مهنياً وإلى تعليمهم الحرف المختلفة، وهو ما قد يساعد على تحويلهم إلى عنصر اقتصادي منتج. أما أليعازر بولياكوف (١٨٤٢ ـ ١٩١٤)، فقد اشترك في بناء السكك الحديدية مع أخيه. وكان من أبرز رجال البنوك في موسكو، فأسَّس بنك بولياكوف عام ١٨٧٧. كما ساهم في تطوير الصناعات في روسيا وإيران. وحصل كلٌّ من الإخوة الثلاثة على لقب «نبيل».

وكان الإخوة بولياكوف يشكلون جزءاً من البورجوازية الروسية التي بدأ يدخلها مموِّلون من أعضاء الجماعة اليهودية في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع بداية عملية التنمية والتحديث. وكانت هذه البورجوازية تشكل شريحة صغيرة من أعضاء الجماعات اليهودية في روسيا وتتجه بحكم ارتباط مصالحها

بالدولة الروسية نحو الاندماج في المجتمع الروسي والانفصال عن الجماهير اليهودية . ونظراً لأن المسألة اليهودية في روسيا كانت تُشكِّل خطراً بالنسبة لهذه الشريحة ، فإننا نجد أن مساهمات الإخوة بولياكوف ، مثلهم مثل غيرهم من أثرياء اليهود المُتروِّسين ، كانت تأخذ اتجاهين :

١ ـ إعادة تأهيل أعضاء الجماعة اليهودية لكي يشكلوا عنصراً اقتصادياً منتجاً يسهل لهم عملية الاندماج في المجتمع الروسي ، وهو ما كانت تسعى إليه أيضاً الدولة القيصرية .

٢ ـ إعادة توطين الفائض البشري من أعضاء الجماعة اليهودية خارج روسيا من خلال نشاط هيئة الاستيطان اليهودية .

وهذه أيضاً هي أهداف ما نسميه «الصهيونية التوطينية» ، أي صهيونية يهود العالم الغربي المندمجين الذين يحاولون مساعدة البلاد التي يعيشون في كنفها على التخلص من الفائض البشري اليهودي .

بارنت بارناتو (١٨٥٢-١٨٩٧)

Barnett Barnato

من رجال المال والتعدين . وُلد في إنجلترا ، ثم هاجر إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٧٣ حيث التحق بشقيقه الذي كان يعمل في تجارة الماس . وقد بدءا معاً ، هو وشقيقه ، في شراء حقوق التنقيب عن الماس ، ثم استطاعا في عام ١٨٨١ تأسيس شركة بارناتو للتعدين التي أصبحت المنافس الأكثر خطورة لشركة دي بيرز للتعدين المملوكة لسيسل رودس والتي كانت تهدف إلى السيطرة على صناعة الماس في جنوب أفريقيا . وانتهى التنافس بين الشركتين بفوز سيسل رودس ودمج الشركتين عام ١٨٨٨ لتكونا معاً «مناجم دي بيرز الموحَّدة» التي أصبحت الشركة الرئيسية المسيطرة على سوق الماس العالمي حتى اليوم ، وقد احتفظ بارناتو في هذه الشركة بمنصب المدير مدى الحياة .

واتجه بارناتو ، بعد ذلك ، إلى تطوير مناجم الذهب التي كانت قد اكتُشفت حديثاً ، وأصبحت مجموعة شركات بارناتو من كبريات الشركات المنتجة للذهب . وتُوفي بارناتو منتحراً عام ١٨٩٧ حيث ألقى بنفسه من السفينة التي كانت تقله إلى إنجلترا .

ليونيل فيليبس (١٨٥٥-١٩٣٦)

Lionel Philips

من رجال المال والتعدين في جنوب أفريقيا . وُلد في لندن ثم هاجر إلى جنوب أفريقيا بعد اكتشاف مناجم الماس هناك . ولعب دوراً مهماً في تنظيم صناعة الماس في جنوب أفريقيا وفي التنظيم المالي والتطوير الفني لمناجم الذهب ، وترأَّس بعض الشركات التعدينية المهمة ، كما كان رئيساً لغرفة المناجم . وحُكم عليه بالغرامة والنفي بعد تورُّطه في مؤامرة سياسية كانت تهدف إلى الإطاحة بالحكومة ، إلا أنه عاد للبلاد بعد حرب البوير Boer (١٨٩٩ ـ ١٩٠٢) وأصبح عضواً في البرلمان ومُنح البارونية عام ١٩١٢ .

سولومون جول (١٨٦٥-١٩٣١)

Sololmon Joel

من رجال المال والتعدين في جنوب أفريقيا . وقد كان هو وأخواه أولاد أخي بارنيت بارناتو رجل المال والتعدين اليهودي الثري وورثته . وتعاون جول وشقيقاه مع عمهم في تطوير مناجم الذهب في جنوب أفريقيا . وبعد انتحار عمه ومقتل أحد أخويه ، أصبح جول مدير إمبراطورية عمه المالية والتعدينية التي كانت تشمل نصيباً في شركة دي بيرز للماس وهي الشركة المسيطرة على سوق الماس العالمي حتى اليوم .

وقد تميَّز جول بإنفاقه الباذخ والاستعراضي، وهو ما كان يميِّز الجيل الجديد من أثرياء ومليونيرات جنوب أفريقيا في بدايات القرن العشرين .

إرنست أوبنهايمر (١٨٨٠-١٩٥٧)

Ernest Oppenheimer

من رجال الصناعة والمال في جنوب أفريقيا . وُلد في ألمانيا والتحق في سن مبكرة بشركة لتجارة الماس في لندن وقد أرسلته عام ١٩٠٢ إلى جنوب أفريقيا حيث حقق نجاحاً كبيراً في مجال تجارة الماس . وأسَّس عام ١٩١٧ المؤسسة الأنجلو ـ أمريكية التي أصبحت تسيطر على شبكة واسعة من المصالح الصناعية والمالية والتعدينية . وفي عام ١٩٢٩ ، ترأَّس أوبنهايمر مجلس إدارة شركة دي بيرز العملاقة للماس ، وبالتالي أصبح على رأس صناعة الماس في جنوب أفريقيا . وأصبحت هذه الشركة ، في ظل إدارته ، الشركة المسيطرة على تجارة الماس في العالم . كما كانت له مساهمات مهمة في اكتشاف وتطوير مناجم الذهب بعد الحرب العالمية الثانية .

وحصل أوبنهايمر على لقب «سير» عام ١٩٢١ ، وكان عضواً في البرلمان لمدة ١٤ عاماً . ورغم إنفاقه ، هو وزوجته الأولى ، بسخاء على المصالح والأعمال الخيرية اليهودية ، إلا أنه تنصَّر عند زواجه الثاني من كاثوليكية ، كما تنصَّر ابنه هاري فردريك (١٩٠٨)

الذي تولَّى إدارة إمبراطورية أبيه التعدينية والمالية والصناعية ، كما ساهم في تطوير صناعة الماس في إسرائيل .

صمويل برونفمان (١٨٩١-١٩٧١)

Samuel Bronfman

من رجال الصناعة الكنديين . التحق في سن مبكرة بتجارة أبيه في مجال الفندقة ، ثم دخل مجال تجارة الخمور . ونجح ، بعد فترة ، في امتلاك أكبر معمل لتقطير الخمور في كندا والعالم . وأصبح برونفمان من أبرز الشخصيات العاملة في مجال تقطير الخمور في العالم .

ترأس برونفمان الفرع الكندي للمؤتمر اليهودي ، كما احتل منصب نائب رئيس المؤتمر اليهودي العالمي ، وشارك بشكل بارز في مجهودات المنظمات اليهودية للضغط على الأمم المتحدة عند تأسيسها عام ١٩٤٥ لبحث وضع فلسطين وتأمين الوجود الصهيوني بها . وقد اتسع إنفاقه الخيري ، وبخاصة في المجالات الاجتماعية والثقافية الخاصة بالجماعة اليهودية والخاصة بالنشاطات الصهيونية .

ويُعتبَر موقف برونفمان من الصهيونية مثل موقف غيره من اليهود المندمجين في المجتمعات الرأسمالية والذين يعتبرونها مصدراً للهوية الحضارية في ظل مجتمعات تآكلت فيها القيم الحضارية والأخلاقية ، وتشكل هذه الهوية بالنسبة إليهم انتماءً حضارياً دينياً وليس انتماءً سياسياً قومياً . كما أن تأييدهم لإسرائيل ينبع من كونها مركزاً وقاعدة للحضارة والمصالح الغربية في الشرق .

دور الجماعات اليهودية الاقتصادي في مصر في العصر الحديث

Economic Role of the Jewish Communities in Egypt in Modern Times

ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، كان لعدد من العائلات والشخصيات اليهودية المصرية شأن كبير في أحوال مصر الاقتصادية وفي شئونها المالية والتجارية والصناعية . وكانت أغلب هذه العائلات من اليهود السفارد الذين وفدوا إلى مصر خلال القرن التاسع عشر وانضووا تحت الرعويات الأجنبية حتى يستفيدوا من الامتيازات القانونية والاقتصادية الممنوحة للأقليات الأجنبية في مصر خلال تلك الفترة ، والتي أتاحت لهذه الأقليات ، في ظل الوجود الاستعماري البريطاني ، احتلال مكانة داخل الاقتصاد المصري لا تناسب حجمها الحقيقي . وقد قامت هذه العائلات اليهودية بتمثيل المصالح الأوربية المختلفة داخل مصر ، سواء كانت فرنسية أو بريطانية أو إيطالية أو غيرها ، وقامت بدور الوسيط لرأس المال الأوربي الباحث عن فرص الاستثمار داخل البلاد ، أي أنها لعبت دور الجماعة الوظيفية المرتبطة بالاستعمار الغربي (ومما يجدر ملاحظته أن هذا الدور نفسه قامت به بعض الجماعات الأوربية وشبه الأوربية الأخرى ، خصوصاً اليونانيين الذين حققوا قوة اقتصادية ومكانة اجتماعية مماثلة تقريباً لما حققته طبقة كبار الأثرياء من اليهود) .

وتركَّز نشاط هذه العائلات اليهودية في الأنشطة المالية الربوية والائتمانية والتجارية ، واندمجت بيوتات المال اليهودية في علاقات ووساطة مع البنوك الأوربية وارتبط نشاطها بالدرجة الأولى باقتصاديات زراعة وتجارة القطن وخدمة المصالح الاقتصادية الاستعمارية البريطانية التي كانت تخطِّط لتحويل مصر إلى مزرعة للأقطان . ولعبت مجموعة عائلات قطاوي وسوارس ورولو ومنَسَّى وموصيري الدور الأكبر في هذا المجال وفي الاقتصاد المصري بشكل عام .

لقد ساهمت الجماعات المصرفية اليهودية في عملية التوسع الزراعي في مصر ، واشتركت في عملية تصفية الدائرة السنية عام ١٨٨٠ وبيعها لكبار الملاك الجدد ثم في تأسيس البنك العقاري المصري في العام نفسه بالتعاون مع رأس المال الفرنسي ، للقيام بعمليات إقراض القطاع الزراعي الخاص الجديد وتمويل أعمال الزارعة وشراء الأقطان . وفي عام ١٨٩٧ ، قامت هذه الجماعات المصرفية ، بالتعاون مع رأس المال البريطاني ، بتأسيس البنك الأهلي المصري بهدف تمويل المشروعات الخاصة بالتوسع الاقتصادي والاستعماري البريطاني في مصر مثل مشروع بناء خزان أسوان وقناطر أسيوط أو تنظيم شبكة الري في حوض النيل إلى جانب تمويل عمليات شراء ما تبقَّى من أراضي الدائرة السنية من قبل كبار الملاك .

واشتركت العائلات اليهودية أيضاً في تأسيس الشركات العقارية العديدة التي أقيمت في إطار مبيعات أراضي الدائرة السنية ثم في إطار الحجوزات العقارية بعد تَراكُم الديون على كبار وصغار الملاك المصريين نتيجة انخفاض الطلب على القطن المصري . وقد تأسَّس أكثر هذه الشركات في الفترة ما بين عامي ١٨٨٠ و١٩٠٥ ، وقامت بامتلاك الأراضي واستغلالها وبإقامة المشروعات العقارية والصناعية عليها وكذلك المضاربة فيها لتحقيق تَراكُم سريع لرأس المال . ومن أهم هذه الشركات شركة أراضي الشيخ فضل ، وشركة وادي كوم أمبو . ومن أهم المشاريع الصناعية الزراعية التي أقامها اليهود على أراضي الدائرة السنية شركة عموم مصانع السكر والتكرير

المصرية التي أُقيمت عام ١٨٩٧ بالتعاون مع رأس المال الفرنسي واحتكرت لفترة طويلة إنتاج السكر في مصر .

وساهم أعضاء الجماعات اليهودية أيضاً في إقامة الهياكل الأساسية اللازمة للتوسع الزراعي ، وخصوصاً اللازمة لنقل وتجارة القطن وغيرها من المحاصيل الزراعية ، فاهتموا بإنشاء خطوط النقل الحديدية مثل شركة سكك حديد قنا ـ أسوان (١٨٩٥) ، وشركة سكك حديد الدلتا المصرية المحدودة وهما أهم شركتين لنقل الأقطان والسكر من الأراضي ومعامل التكرير . كما ساهموا في تأسيس شركة ترام الإسكندرية (عام ١٨٩٦) التي كانت تقوم بنقل الأقطان إلى البورصة ، واشتركوا أيضاً في إدارة بعض الشركات الملاحية مثل شركة الملاحة الفرعونية التي سُجلت عام ١٩٣٧ وكانت تحتكر تقريباً نقل البضائع المصرية بحرياً . وإلى جانب مساهمتهم في تأسيس كثير من شركات النقل البري والبحري ، ساهم أعضاء الجماعات اليهودية في مصر في عملية التوسع العمراني التي صاحبت التوسع الزراعي . فساهموا ، على سبيل المثال ، في تأسيس حي سموحة بالإسكندرية وحي المعادي بالقاهرة ، وفي إدارة العديد من شركات تقسيم وبيع الأراضي وشركات صناعة البناء .

كما لعب المموِّلون اليهود من أعضاء الجماعات اليهودية دوراً أساسياً في مجال تصدير القطن والمحاصيل الزراعية ، وكان أكثر من ٥٠٪ من الشركات المصدرة للقطن في الإسكندرية (قبل التأميم) مملوكة لهم . وكان أعضاء الجماعات اليهودية يحتلون مواقع إدارية مهمة في الشركات الأخرى ، كما تركزوا في القطاعات الخاصة وفي تصدير بعض المحاصيل الزراعية المهمة مثل البصل والأرز . ونشطوا في عمليات استيراد السلع والوكالة التجارية للشركات الأجنبية ، وبخاصة مع بداية العشرينيات ، لاستغلال وفرة الأموال في أيدي أغنياء الحرب والرواج الذي جاء في أعقاب انتهاء الحرب العالمية الأولى . وقد قامت المحلات التجارية الكبيرة المملوكة للعائلات اليهودية ، مثل محلات شيكوريل وشملا وبنزيون وعدس وغيرها ، بتسويق هذه الواردات السلعية ، خصوصاً المنسوجات البريطانية .

وقد ارتبطت العائلات اليهودية ، سواء من خلال المؤسسات المالية والائتمانية أو من خلال المؤسسات التجارية التي كانت تمتلكها والتي كان أفرادها يحتلون فيها مواقع إدارية مهمة ، بشبكة من علاقات العمل المتداخلة تدعمها علاقات المصاهرة .

ويمكن تقدير مدى مساهمة أعضاء الجماعات اليهودية في مصر في الشركات والقطاعات الاقتصادية المختلفة من خلال عضويتهم في مجالس إدارة الشركات المساهمة التي سيطرت على أهم قطاعات الأعمال في مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر . وتشير بعض الإحصاءات إلى أن اليهود احتلوا ٤,١٥٪ من المناصب الرئاسية و١٦٪ من المناصب الإدارية عام ١٩٤٣ ، وانخفضت هذه النسبة إلى ١٢,٧٪ و١٢,٦٪ عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ ، وإلى ٩,٨٪ و٩,٦٪ عام ١٩٥١ . وتشير إحصاءات أخرى إلى أن نسبة اليهود في مجالس إدارة الشركات المساهمة كانت ١٨٪ عام ١٩٥١ . والواقع أن هذه نسب مرتفعة إذا ما قورنت بنسبتهم لإجمالي السكان والتي بلغت عام ١٩٥٠ نحو ٠,٤٪ فقط .

وكان معظم رأس المال اليهودي متمركزاً عام ١٩٥٦ ، وقبل قرارات التأميم ، في الشركات العقارية يليه قطاع حلج وغزل ونسج القطن ثم التأمين والبنوك . وكانت هذه القطاعات هي أكثر القطاعات ربحية في الاقتصاد المصري ، وبخاصة خلال الفترة التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الأولى وحتى بداية الخمسينيات .

وفي شأن دور أعضاء الجماعات اليهودية في اقتصاد مصر ، منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى عمليات التأميم عام ١٩٥٦ ، يمكننا أن نلاحظ ما يلي :

١ ـ لعب أعضاء الجماعات اليهودية دوراً مهماً لا باعتبارهم يهوداً وإنما باعتبارهم أعضاء في التشكيل الاستعماري الغربي الذي أتوا معه (وقد جاءت معهم أيضاً الأقليات الغربية الأخرى مثل اليونانيين والإيطاليين والإنجليز . . . إلخ) واستقروا ضمن إطار الامتيازات الأجنبية وأسسوا علاقات مع المجتمع هي في جوهرها علاقات استعمارية . ولذا ، يُلاحَظ بشكل ملموس غياب يهود مصر المحليين ، خصوصاً القرّائين ، عن هذا القطاع الاقتصادي النشيط ، فلم يكن عندهم رأس المال ولا الكفاءات ولا الاتصالات للاضطلاع بمثل هذا الدور .

٢ ـ يُلاحَظ أن كبار المموِّلين من أعضاء الجماعات اليهودية لعبوا دور الجماعة الوظيفية الوسيطة بين الاقتصاد العالمي الغربي والاقتصاد المحلي . وقام أعضاء الجماعات اليهودية بدور ريادي نشيط في عدد من الصناعات والقطاعات الاقتصادية الجديدة التي يتطلب ارتيادها كفاءة غير عادية وجسارة ، وهو الدور الذي يلعبه أعضاء الجماعات الوظيفية ، وقد اشترك فيه معهم المموِّلون من أعضاء الجاليات الأجنبية الأخرى .

٣ ـ تركَّز هؤلاء المموِّلون في صناعات وقطاعات مالية قريبة من المستهلك (حلج القطن ـ المصارف ـ تسويق السلع ـ العقارات . . . إلخ) وهي قطاعات بعيدة عن الصناعات الثقيلة . ويعزى نشاط أعضاء الجماعات اليهودية في قطاع الزراعة إلى نظام ملكية الأراضي

في مصر الذي فتح الباب على مصراعيه للأجانب (اليهود وغيرهم).

٤ ـ ومع تزايُد فاعلية القوى الوطنية ونشاطها في القطاع الاقتصادي، بدأ نشاط الطوائف الأجنبية يتراجع بما في ذلك نشاط المموِّلين من أعضاء الجماعات اليهودية.

٥ ـ وحينما تم التأميم عام ١٩٥٦، كان ذلك تتويجاً لتصاعُد هذه الحركة واختزالاً لبقية المرحلة. وقد كان قرار التأميم موجَّهاً ضد المموِّلين الأجانب والمصريين ممن كان الحكم المصري يرى أن نشاطهم يربط الاقتصاد الوطني بعجلة الاستعمار الغربي ويعوق عمليات التنمية من خلال الدولة والتي تبناها هذا النظام الوطني. ولذا، فقد هاجر كثير من هؤلاء المموِّلين وغيرهم من المموِّلين الأجانب والمصريين.

لكل ما تقدَّم، يكون من الصعب جداً الحديث عن «رأسمالية يهودية في مصر» أو «مخطَّط يهودي للهيمنة والسيطرة على الاقتصاد الوطني في مصر». فقدوم أعضاء الجماعات اليهودية إلى مصر ونشاطهم الاقتصادي فيها وخروجهم منها تم داخل إطار الاستعمار الغربي، ولم يكن هناك بُعد يهودي يعطي خصوصية يهودية لنشاط الجماعة اليهودية في مصر. وإذا كان هناك ١٠٪ من المناصب الإدارية الرئاسية في أيد يهودية، فإن نحو ٩٠٪ من هذه المناصب تظل في أيد غير يهودية، ونسبة كبيرة منها في أيدي اليونانيين والإيطاليين وغيرهم. وإذا كان ثمة تعاطُف مع الحركة الصهيونية، فإنه لم يأخذ شكل ظاهرة عامة أو نمط متكرر وإنما كان اتجاهاً فردياً يمكن تفسيره هو الآخر في إطار انتماء المموِّلين من أعضاء الجماعات اليهودية إلى التشكيل الاستعماري الغربي. وتجب الإشارة إلى أن تأييد بعض الأثرياء اليهود للنشاط الصهيوني يمكن أن نضعه في إطار ما يُسمَّى «الصهيونية التوطينية»، فقد شهدت مصر خلال أواخر القرن التاسع عشر هجرة أعداد من يهود شرق أوربا (الإشكناز) إليها، كان أغلبهم من الشباب الفقير وكانوا يختلفون ثقافياً وعقائدياً وطبقياً عن الأرستقراطية السفاردية المصرية. كما تورَّط كثير منهم في الأنشطة المشبوهة، خصوصاً الدعارة، وهو ما دفع السفارد لإطلاق لقب «شلخت»، أي الأشرار، عليهم. وكان وجودهم يهدد بخلق أعباء مادية ومشاكل اجتماعية محرجة لأثرياء اليهود. ولذلك، فقد كان دعم بعض أعضاء الأرستقراطية السفاردية للأنشطة الصهيونية في مصر يهدف إلى تحويل هذه الهجرة إلى فلسطين بعيداً عن مصر. كما سعى بعضهم لدى السلطات المصرية لوقف الهجرة اليهودية القادمة إلى مصر كليةً.

هذا، ويمكن القول بأن وضع يهود مصر والدور الذي اضطلعوا به هو نمط متكرر بين أعضاء الجماعات اليهودية وأعضاء الجماعات الوظيفية الغربية الأخرى في العالم العربي ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر.

عائلة رولو

The RoloFamily

«رولو» اسم عائلة يهودية سفاردية جاءت إلى مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر واحتفظت بالجنسية البريطانية. وقد امتلك روبين رولو مؤسسة تجارية تخصَّصت أساساً في استيراد النيلة (صبغة). وفي عام ١٨٧٠، أسس ولداه جياكومو (يعقوب) (١٨٤٧ ـ ١٩١٧) وسيمون، مع بعض الشركاء، مؤسسة مالية وتجارية باسم «روبين رولو وأولاده وشركاهم». وتعاونت عائلة رولو من خلال هذه المؤسسة مع عائلتي قطاوي وسوارس في العديد من المشاريع التي أقاموها بالتعاون مع المالي البريطاني سير إرنست كاسل ـ خصوصاً مشاريع الدائرة السنية وإقامة سكك حديد حلوان وتأسيس البنك العقاري المصري والبنك الأهلي المصري. وخلال الأزمة الاقتصادية التي حدثت عام ١٩٠٧، صفَّى جياكومو المؤسسة ثم أقام مع أبنائه الثلاثة مؤسسة رولو وشركاه والتي جمعت بين الأنشطة المصرفية والمالية وتجارة الجملة في القطن والسكر والأرز والفحم والبن، كما امتلكت حصصاً كبيرة في بعض الشركات العقارية الكبرى (مثل: شركة وادي كوم أمبو وشركة أراضي الشيخ فضل) وشركة مصانع السكر. وعند وفاته، ترك جياكومو رولو ثروة من العقارات تُقدَّر بنحو ٧٠ ألف جنيه. أما ابنه الأكبر روبير جياكومو رولو (١٨٧٦ ـ ؟)، فقد درس في بريطانيا، وانتُخب رئيساً للطائفة اليهودية في الإسكندرية في الفترة ١٩٣٤ ـ ١٩٤٨. وكان روبير جياكومو مناهضاً للصهيونية، واستقال من رئاسة الطائفة عام ١٩٤٨ قبل اندلاع حرب فلسطين مباشرة بسبب خلافه مع حاخام الإسكندرية المؤيد للصهيونية.

أما روبير رولو (١٨٦٩ ـ ؟)، فحقق مكانة مهمة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مصر، ودرس القانون في باريس ثم تولَّى رئاسة عدد من مجالس إدارة الشركات التي ساعد أباه في تأسيسها. وكان مستشاراً قانونياً للملك فؤاد الأول ومقرباً له فقام بدور الوسيط بين القصر ودار المندوب السامي البريطاني، وعملت زوجته وصيفة للملكة نازلي. وحصل هو على لقب «سير» عام ١٩٣٨. وكان روبير جياكومو من كبار أعضاء الجماعة اليهودية في مصر، ولكنه لم يشارك في شئونها.

عائلة سوارس

The Suares Family

«سوارس» اسم عائلة سفاردية من أصل إسباني استقرت في مصر منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وحصلت على الجنسية الفرنسية . وقد أسَّس الإخوة الثلاثة ، روفائيل (١٨٤٦ ـ ١٩٠٢) ويوسف (١٨٣٧ ـ ١٩٠٠) وفيلكس (١٨٤٤ ـ ١٩٠٦) ، مؤسسة سوارس عام ١٨٧٥ . وفي عام ١٨٨٠ ، قام روفائيل سوارس ، بالتعاون مع رأس المال الفرنسي ومع شركات رولو وقطاوي ، بتأسيس البنك العقاري المصري ، كما قام بالتعاون مع رأس المال البريطاني الذي مثَّله المالي البريطاني اليهودي سير إرنست كاسل بتأسيس البنك الأهلي المصري عام ١٨٩٨ وتمويل بناء خزان أسوان. كما اشترك سوارس مع كاسل وعائلة قطاوي في شراء ٣٠٠ ألف فدان من أراضي الدائرة السنية وإعادة بيعها إلى كبار الملاك والشركات العقارية . كذلك اشترك سوارس مع رأس المال الفرنسي في تأسيس شركة عموم مصانع السكر والتكرير المصرية عام ١٨٩٧ والتي ضمتها عام ١٩٠٥ شركة وادي كوم أمبو المساهمة ، وكانت من أكبر المشاريع المشتركة بين شركات قطاوي وسوارس وزولو ومَنَسَّى ، وكانت واحدة من أكبر الشركات الزراعية في مصر . وفي مجال النقل البري ، أسست العائلة شركة «سوارس لعربات نقل الركاب» ، وتعاونت مع عائلة قطاوي في إقامة السكك الحديدية . كما امتلكت العائلة مساحات واسعة من الأراضي الزراعية وأراضي البناء في وسط القاهرة حيث سُمِّي أحد الميادين باسم «ميدان سوارس» (مصطفى كامل الآن) . وامتلكت عائلة سوارس حصصاً وأسهماً في العديد من الشركات ، واحتل كثير من أفرادها مواقع رئاسية وإدارية في كثير منها . فتولى ليون سوارس (ابن فليكس سوارس) إدارة شركة أراضي الشيخ فضل وإدارة شركة وادي كوم أمبو . وعند وفاة أبيه ، ترك ليون مؤسسة سوارس ليخلف أباه في إدارة البنك الأهلي والبنك العقاري المصري . ولم تلعب عائلة سوارس دوراً كبيراً في شئون الجماعة اليهودية باستثناء إدجار سوارس الذي تولَّى رئاسة الجماعة في الإسكندرية في الفترة من ١٩١٤ ـ ١٩١٧ .

عائلة شيكوريل

The Cicurel Family

عائلة يهودية سفاردية من أصل إيطالي . وقد جاء مورينو شيكوريل إلى مصر قادماً من تركيا واستقر فيها ، وعمل بأحد محلات عائلة هانو اليهودية ، ثم اشترى المحل عام ١٨٨٧ . وفي عام ١٩٠٩ ، افتتح محلاً جديداً في ميدان الأوبرا والذي حوَّله أبناؤه سالومون ويوسف وسالفاتور إلى واحد من أكبر المحلات التجارية في مصر . وفي عام ١٩٣٦ ، انضمت لهم عائلة يهودية أخرى ، فأصبحوا يمتلكون معاً مجموعة محلات أركو .

وقد كان يوسف (بك) شيكوريل من مؤسسي بنك مصر (عام ١٩٢٠) ، كما كان أخوه سلفاتور (بك) شيكوريل عضواً في مجالس إدارة العديد من الشركات وعضواً في مجلس إدارة الغرفة التجارية المصرية ثم رئيساً لها . وكان ضمن البعثة الاقتصادية المصرية التي سافرت إلى السودان بهدف تعميق العلاقات التجارية بين البلدين وفتح مجالات جديدة أمام رؤوس الأموال المصرية في السودان . وفي عام ١٩٤٦ ، ترأَّس سلفاتور الطائفة الإسرائيلية خلفاً لرينيه قطاوي (وكان آخر رئيس لها) ، كما ترأَّس المنظمة الصهيونية بالقاهرة وكان من مؤسسي جماعة أصدقاء الجامعة العبرية .

عائلة قطاوي

The Cattaui Family

عائلة مصرية يهودية برز عدد من أفرادها في النشاط السياسي والاقتصادي في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين ، وترجع أصولها إلى قرية قطا شمالي القاهرة . بدأ دور هذه العائلة مع نزوح أليشع حيدر قطاوي إلى القاهرة في أواخر القرن الثامن عشر حيث حصل ابنه يعقوب (١٨٠١ ـ ١٨٨٣) على امتيازات من الحكومة للقيام بأنشطة تجارية ومالية ، وكان أول يهودي مصري يمنح لقب «بك» . كما حصل على لقب «بارون» من الإمبراطورية النمساوية المجرية التي حملت العائلة جنسيتها . وقد أوكلت إليه نظارة الخزانة في فترة حكم الخديوي عباس الأول (١٨٤٩ ـ ١٨٥٤) ، واحتفظ بهذا المنصب خلال حكم الوالي سعيد والخديوي إسماعيل ، وتولَّى في أواخر أيامه رئاسة الجماعة اليهودية في القاهرة التي كانت تُسمَّى «الطائفة الإسرائيلية». وبعد وفاته ، خلفه ابنه موسى قطاوي (١٨٥٠ ـ ١٩٢٤) في رئاسة الطائفة ، واختير عضواً في البرلمان المصري ، كما مُنح لقب الباشوية . وكان موسى قطاوي من كبار رجال المال والبنوك ، وتولَّى إدارة عدد من الشركات وساهم في تمويل مشاريع السكك الحديدية في صعيد مصر وشرق الدلتا ومشاريع النقل العام في القاهرة بالتعاون مع عائلات سوارس ورولو ومَنَسَّى .

وبعد وفاة موسى ، انتقلت رئاسة الطائفة إلى يوسف أصلان

قطاوي (١٨٦١ ـ ١٩٤٢) الذي درس الهندسة في باريس وعمل عند عودته موظفاً في وزارة الأشغال العامة . ثم سافر إلى إيطاليا لدراسة أصول صناعة السكر وعاد إلى مصر ليؤسس مصنعاً للسكر ، واختير عضواً في العديد من المجالس الاستشارية للمؤسسات الصناعية والمالية واشترك عام ١٩٢٠ بالتعاون مع طلعت حرب ويوسف شيكوريل في تأسيس بنك مصر . وفي عام ١٩١٥ ، كان يوسف قطاوي عضواً في الوفد المصري الساعي إلى التفاوض مع بريطانيا لنيل الاستقلال لمصر ، كما اختير عام ١٩٢٢ عضواً في اللجنة التي أسندت إليها مهمة وضع دستور مصري جديد في أعقاب الثورة المصرية (١٩١٩) والتصريح البريطاني بمنح مصر استقلالها الشكلي (١٩٢٣) . وقد عمل يوسف أصلان قطاوي وزيراً للمالية عام ١٩٢٤ ثم وزيراً للمواصلات عام ١٩٢٥ ، وانتُخب عام ١٩٢٣ عضواً في مجلس النواب عن دائرة كوم أمبو ، كما كان عضواً في مجلس الشيوخ في الفترة من ١٩٢٧ وحتى ١٩٣٦ . ونشر عام ١٩٣٥ دراسة بالفرنسية تدافع عن سياسة الخديوي إسماعيل الاقتصادية . وقد تزوج من عائلة سوارس اليهودية الثرية وكانت زوجته وصيفة للملكة نازلي .

وبعد وفاة يوسف أصلان ، انتُخب ابنه أصلان ليشغل مقعد أبيه في مجلس الشيوخ عام ١٩٣٨ ، كما عمل سكرتيراً عاماً لمصلحة الأملاك الأميرية التابعة لوزارة المالية ومندوباً عن الحكومة المصرية في شركة قناة السويس ومندوباً للحكومة في البنك الأهلي المصري . أما ابنه الثاني رينيه ، فقد اختير عام ١٩٤٣ رئيساً للجماعة اليهودية في القاهرة . وكان عضواً في البرلمان كما كان يدير عدة مشروعات اقتصادية ، ونشر بين عامي ١٩٣١ و١٩٣٦ ثلاثة مجلدات تشكل تأريخاً لفترة حكم محمد علي . وكان يوسف قطاوي من مؤسسي جمعية مصر للدراسات التاريخية اليهودية . وفي عام ١٩٥٧ ، غادر الأخوان رينيه وأصلان مصر واستقرا في أوربا .

أما آخر الشخصيات البارزة في عائلة قطاوي ، وهو جورج قطاوي ، فقد كانت اهتماماته أدبية في المقام الأول حيث نشر عدة دراسات عن الأدبين الإنجليزي والفرنسي ، كما كان يكتب الشعر بالفرنسية . وقد اعتنق المذهب المسيحي الكاثوليكي مع العديد من المثقفين المصريين اليهود السفارد الذين تخلوا عن اليهودية .

وعلى عكس ما تدَّعي بعض المصادر الصهيونية ، ليس ثمة ما يشير إلى تعاطُف الشخصيات الرئيسية في عائلة قطاوي مع المشروع الصهيوني من بعيد أو قريب ، ولا إلى قيامهم بأية أنشطة من شأنها دعم هذا المشروع . بل عارض كلٌّ من يوسف أصلان قطاوي وابنه رينيه قطاوي الصهيونية ، حينما تولَّى كلٌّ منهما رئاسة الطائفة اليهودية في مصر . وحذر رينيه قطاوي يلون كاسترو ، زعيم الحركة الصهيونية في مصر ، من الدعوة للهجرة إلى فلسطين باعتبار أن ذلك يمس علاقة الجماعة بالسلطات المصرية . كما دعت عائلة قطاوي إلى اندماج أعضاء الجماعة اليهودية في المجتمع المصري وشجع يوسف أصلان قطاوي تأسيس « جمعية الشبان اليهود المصريين » (١٩٣٤/ ١٩٣٥) وجريدة الشمس الأسبوعية الصادرة بالعربية ، وقد كان هدفهما «تمصير» أعضاء الجماعة وتعميق انتمائهم للوطن المصري .

عائلة مَنَسَّى

The Menasce Family

«مَنَسَّى» أو «دي مَنَسَّى» أو «مَنَـسَّـه» ، لكن النطق الشائع في مصر هو «منشه» . ويُوجَد شارع في الإسكندرية يُسمَّى «شارع منشَّه» . ومَنَسَّه عائلة يهودية سفاردية جاءت إلى مصر من إسبانيا ، ويعود أول ذكر لوجودها في مصر إلى القرن الثامن عشر . بدأ يعقوب دي مَنَسَّى (١٨٠٧ ـ ١٨٨٧) حياته صرَّافاً في حارة اليهود ، وتدرَّج في عمله حتى أصبح صراف باشا للخديوي إسماعيل . ثم أسس بالتعاون مع يعقوب قطاوي مؤسسة مالية وتجارية (بيت مَنَسَّى وأولاده) أصبح لها أفرع في مانشستر وليفربول ولندن وباريس ومارسيليا وإستانبول ، كما اشترك بالتعاون مع الخديوي إسماعيل في تأسيس البنك التركي المصري ، وارتبط نشاطه بكثير من شركات ومشاريع عائلتي قطاوي وسوارس .

وفي عام ٧٢/ ١٨٧٣ ، مُنح يعقوب دي مَنَسَّى الحماية النمساوية ، وفي عام ١٨٧٥ مُنح لقب البارونية والجنسية النمساوية المجرية تقديراً للخدمات التي قدمها للتجارة النمساوية المجرية ـ المصرية . وترأس يعقوب دي مَنَسَّى الطائفة اليهودية في القاهرة عام ١٨٦٩ ، ثم انتقل عام ١٨٧١ إلى الإسكندرية حيث أسَّس معبد مَنَسَّى ومقابر مَنَسَّى ومدارس مَنَسَّى ، وترأس ابنه ديفيد ليفي دي مَنَسَّى (١٨٣٠ـ ١٨٨٥) رئاسة الطائفة في الإسكندرية وخلفه في رئاستها ابنه جاك (١٨٥٠ ـ ١٩١٦) الذي احتفظ بها حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى حينما اعتبرته السلطات البريطانية عدواً لأنه كان يحمل الجنسية النمساوية المجرية . وقد نقل جاك أعمال الأسرة من الأعمال المالية والمصرفية إلى تجارة القطن والسكر المربحة ،

واشترى مساحات واسعة من الأراضي في دلتا وصعيد مصر . ووصلت ثروته عند وفاته إلى ما بين ٣٠٠ و٥٠٠ ألف جنيه مصري.

أما الشقيق الأصغر فليكس يهودا (١٨٦٥ ـ ١٩٤٣) ، فدرس في فيينا وأسَّس فرع بيت مَنَسَّى في لندن وترأس الطائفة اليهودية في الإسكندرية في الفترة ما بين عامي ١٩٢٦ و١٩٣٣ . وكان فليكس دي مَنَسَّى صديقاً لحاييم وايزمان ، فأسَّس وترأس اللجنة المؤيدة لفلسطين عام ١٩١٨ كما مثَّل الحركة الصهيونية المصرية في لندن لدى المؤتمر الثاني عشر (١٩٢١) .

أما ابنه جان قطاوي دي مَنَسَّى (١٨٩٦ ـ ؟) فقد اعتنق الكاثوليكية وانضم إلى الرهبان الدومينيكان وقام بالدعوة إلى المسيحية في الإسكندرية (وهذا نمط متكرر بين اليهود السفارد الذين كانوا يعيشون في الشرق العربي) .

عائلة موصيري

The Mosseri Family

«موصيري» اسم عائلة يهودية سفاردية من أصل إيطالي استقرت في مصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . وقد احتفظت العائلة بالجنسية الإيطالية . وحقَّق يوسف نسيم موصيري ثروته من التجارة . وبعد وفاته عام ١٨٧٦ ، أسَّس أبناؤه الأربعة مؤسسة يوسف نسيم موصيري وأولاده . وتزوج الابن الأكبر نسيم (بك) موصيري (١٨٤٨ ـ ١٨٩٧) من ابنة يعقوب قطاوي ، وأصبح نائب رئيس الطائفة الإسرائيلية في القاهرة وهو منصب توارثته العائلة من بعده . ولم تحقِّق عائلة موصيري انطلاقتها الحقيقية إلا في أوائل القرن العشرين (١٩٠٤) عندما أسَّس إيلي موصيري (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠) ابن نسيم (بك) ، بالتعاون مع إخوته الثلاثة يوسف (١٨٦٩ ـ ١٩٣٤) وجاك (١٨٨٤ ـ ١٩٣٤) وموريس ، بنك موصيري . حقَّق إيلي موصيري مكانة مرموقة في عالم المال والأعمال في مصر، وكان قد درس الاقتصاد في إنجلترا وتزوج من ابنة فليكس سوارس. وكانت تربطه علاقات وثيقة بإسماعيل صدقي ، كما كانت له مصالح عديدة في فرنسا وعلاقات وثيقة ببيوت المال الأوربية اليهودية مثل بيوت روتشيلد ولازار وسليجمان ، كما كان يمثل المصالح الإيطالية في مصر .

ومن أفراد العائلة الآخرين جوزيف موصيري الذي أسَّس شركة «جوزي فيلم» للسينما عام ١٩١٥ والتي أقامت وأدارت دور السينما واستوديو للإنتاج السينمائي وتحولت إلى واحدة من أكبر الشركات العاملة في صناعة السينما المصرية . أما فيكتور موصيري (١٨٧٣ ـ ١٩٢٨) ، فكان مهندساً زراعياً مرموقاً وكانت له إسهامات مهمة في مجال زراعة القطن وصناعة السكر .

وقد ارتبط اثنان من أعضاء عائلة موصيري بالنشاط الصهيوني، فقد أسَّس جاك موصيري الذي درس في إنجلترا وحضر المؤتمر الصهيوني الحادي عشر (عام ١٩١٣) المنظمة الصهيونية في مصر (عام ١٩١٧) . أما ألبير موصيري (١٨٦٧ ـ ١٩٣٣) ، فدرس الطب في فرنسا حيث تعرَّف إلى هرتزل ونوردو ، وبدأ في إصدار جريدة صهيونية باسم «قديماه» وخدم في الجيش البريطاني خلال الحرب العالمية الأولى كطبيب . وبعد الحرب ، ترك الطب وبدأ (عام ١٩١٩) في إصدار جريدة أسبوعية في القاهرة بعنوان **إسرائيل** صدرت في البداية بالعبرية فقط ثم بالعربية والفرنسية بعد ذلك . وقد استمرت زوجته في إصدار الجريدة بعد وفاته وحتى عام ١٩٣٩ حينما هاجرت إلى فلسطين . وقد خدم ابنهما مكابي موصيري (١٩١٤ ـ ١٩٤٨) كضابط في البالماخ وقُتل في إحدى العمليات العسكرية أثناء حرب ١٩٤٨ .

فيكتور هراري (١٨٥٧-١٩٤٥)

Victor Harari

مموِّل مصري يهودي سفاردي اسمه (سير) فيكتور . جاء والده إلى مصر في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر قادماً من بيروت . وقد أكمل هراري دراسته في إنجلترا وفرنسا ، ثم عمل موظفاً في وزارة المالية المصرية وأصبح مدير الحسابات المركزية ثم مدير الخزانة ، كما كان مندوب الحكومة المصرية في لجنة إصلاح ميزانية الأوقاف . وفي عام ١٩٠٥ ، بدأ نشاطه الخاص وأصبح مُمثِّلاً للمالي البريطاني اليهودي سير إرنست كاسل ، وترأس عدداً من الشركات التي أُقيمت بالتعاون بين كاسل ومجموعة قطاوي ـ سوارس ـ مَنَسَّى ـ رولو ، وانتخب عام ١٩٢٩ عضواً بمجلس إدارة البنك الأهلي المصري . وحصل على لقب سير عام ١٩٢٨ تقديراً للخدمات التي قدَّمها للحكومة البريطانية .

يوسف بتشوتو (١٨٥٧-١٩٤٥)

Joseph Betshoto

اقتصادي مصري يهودي وُلد في الإسكندرية لعائلة سفاردية ذات أصول إيطالية قدمت إلى مصر من حلب . وقد بدأ حياته موظفاً في مؤسسة تجارية ، وأسَّس عام ١٨٩٦ تجارته الخاصة فأقام عام

١٩١٧ شركة لاستيراد المنسوجات القطنية . واكتسب بتشوتو سمعة طيبة كخبير اقتصادي ، كما كان عضواً في مجالس إدارة عدد من الشركات وعضواً بالغرفة التجارية بالإسكندرية . وعُيِّن عام ١٩٢٢ عضواً بالمجلس الاقتصادي للحكومة المصرية . وكان بتشوتو متعاطفاً مع الحركة الوطنية المصرية ، فانضم إلى حزب الوفد وانتُخب عضواً بمجلس النواب ثم دخل مجلس الشيوخ عام ١٩٢٤ . كما كان نائباً لرئيس اللجنة المؤيدة لفلسطين والتي تأسست عام ١٩١٨ ورئيساً للبناي بريت (أبناء العهد) في الإسكندرية .

٨
رأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة

رأسماليون من الأمريكيين اليهود (اليهود الجدد) ـ عائلة برنتانو ـ عائلة بلاوستاين ـ عائلة جمبل ـ عائلة جوجنهايم ـ عائلة جولدمان ـ عائلة روزنوالد ـ عائلة ستراوس ـ عائلة سليجمان ـ عائلة لويسون ـ عائلة ليمان ـ عائلة مورجنتاو ـ عائلة ووربورج ـ لويب ـ ستراوس ـ بامبرجر ـ شيف ـ باروخ ـ روبنشتاين ـ ماير ـ فاكتور ـ كابلان ـ سارنوف ـ هامر ـ راتنر ـ فيشر ـ أريسون ـ زيلكا ـ برونفمان ـ سوروس ـــــ الرأسماليون من الأمريكيين اليهود في قطاع الصحافة والإعلام ـ بوليتزر ـ سولزبرجر ـ نيوهاوس

رأسماليون من الأمريكيين اليهود (اليهود الجدد)

American-Jewish (Neo-Jewish) Capitalists

يُلاحَظ أن معظم الرأسماليين الأمريكيين اليهود أمريكيون تماماً وإن كانوا قد تأثروا بعض الشيء ، في المراحل الأولى ، بميراثهم الاقتصادي . فالتجار السفارد في القرن السابع عشر كانوا من كبار تجار الرقيق ومموِّلي الجيوش إلى جانب التجار المتجولين الذين كثيراً ما كانوا يصنعون بعض سلعهم بأنفسهم لأنهم حرفيون وتجار .

أما في المرحلة الألمانية من تاريخ الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة (١٧٧٦ ـ ١٨٨٠) ، فيُلاحَظ ما يلي :

١ ـ معظم هؤلاء من أصل ألماني وليس من أصل روسي/ بولندي (يديشي) ، ولعل هذا يعود إلى أن المهاجرين من ألمانيا قد جاءوا من بلد حقق طفرات واسعة في مجال التحديث والتصنيع ، ولذا فهم يحملون معهم خبرات ملائمة للمجتمع الأمريكي ، وهو ما يعني أن المهاجرين من ألمانيا كانوا قد تحرروا أيضاً من عدد كبير من الشعائر والأوامر والنواهي التي كان يمكن أن تعوقهم عن الحركة والحراك . كل هذا على خلاف يهود شرق أوربا .

٢ ـ وصل اليهود الألمان منذ منتصف القرن التاسع عشر وبأعداد صغيرة . وقد جاءوا بعد أن كانت اليهودية الإصلاحية قد ظهرت واستحدثت صيغة مخففة للعقيدة اليهودية . وساهم كل هذا في عملية اندماجهم وسرعتها (على عكس يهود شرق أوربا الذين جاءوا بأعداد كبيرة يؤمنون بالأرثوذكسية) .

٣ ـ ملأ المهاجرون اليهود من ألمانيا كثيراً من الفراغات وراكموا الثروات بسرعة ، كما أن جذورهم في أوربا وعلاقاتهم المالية والتجارية فيها ساعدتهم على تحقيق النجاح في أعمالهم (على عكس يهود شرق أوربا الذين كانوا مُنبَتِّي الصلة بأوربا) .

٤ ـ وصل المهاجرون الألمان والاقتصاد الأمريكي في حاجة ماسة إلى خبراتهم كرأسماليين ومموِّلين ، على عكس يهود شرق أوربا الذين وصلوا والاقتصاد الأمريكي في حاجة إلى أيد عاملة .

ويُلاحَظ أن الرأسماليين الأمريكيين اليهود (من أصل ألماني) اتجهوا نحو المصارف والاستثمارات العقارية . وأنهم ، مع عدم سيطرتهم على قطاع البنوك والمال ، احتلوا مكانة مميَّزة في مجال النشاط المصرفي الاستثماري . وقد لعبت المؤسسات المالية المملوكة لعائلات يهودية ذات أصول ألمانية ، مثل عائلات سليجمان ولويب وووربورج وجولدمان وليمان وسبير ، دوراً حيوياً في عملية التراكم الرأسمالي والنمو الصناعي في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وتحقَّق ذلك بفضل علاقاتهم المالية المتشعبة المتداخلة في أوربا ، وهو ما أتاح لهم قدراً كبيراً من التنسيق فيما بينهم ومقدرة على توفير رأس المال بكميات أكبر وبشكل أسرع نسبياً من المؤسسات المصرفية الأمريكية المماثلة .

ثم اتجه الرأسماليون الأمريكيون اليهود نحو الصناعات الخفيفة ومتاجر التجزئة ذات الأقسام المتعددة . وكانت من الأنشطة الاقتصادية الجديدة التي تميَّزت بهامشيتها وبقدر كبير من المخاطرة . ونجح اليهود في دخول هذه المجالات وحققوا فيها نجاحاً ومكانة بارزة بفضل ميراثهم الاقتصادي كجماعات وظيفية ذات خبرات تجارية ومالية واسعة . وبالإضافة إلى ذلك ، لم تكن كثير من الأنشطة الاقتصادية الأخرى في الاقتصاد الأمريكي (مثل الصناعات الثقيلة) متاحة أمامهم بالقدر الكافي . وتُعَدُّ عائلات جمبل وروزنوالد وستراوس من العائلات الأمريكية اليهودية التي حققت نجاحاً كبيراً في مجال متاجر التجزئة ذات الأقسام المتعددة .

ومع وصول المهاجرين من شرق أوربا ، ازدهرت صناعة الملابس الجاهزة التي كان يحتكرها الرأسماليون من أعضاء الجماعة اليهودية من أمثال ليفي شتراوس الذي تُعَدُّ شركته ، التي أسسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أكبر شركة للملابس الجاهزة في العالم في وقتنا الحاضر . واحتلت جماهير المهاجرين من يهود اليديشية المواقع الدنيا في السلم الاجتماعي والطبقي الأمريكي في بداية الأمر ، وانضم الجزء الأكبر منهم إلى الطبقات العاملة . إلا أن كثيراً منهم سرعان ما بدأوا يخطون خطوات سريعة في مجال التجارة والأعمال وبدأوا في اقتحام الأنشطة الاقتصادية الجديدة ذات الطابع التجاري أو الصناعي الخفيف ، التي بدأ ظهورها في أوائل القرن العشرين ، محققين فيها نجاحاً ملموساً بفضل خبراتهم الاقتصادية والتجارية السابقة . وقد برز الرأسماليون الأمريكيون اليهود خلال الثلاثينيات في قطاع النشر الصحفي والإعلام ، وفي مجال الراديو والسينما .

واحتل الرأسماليون الأمريكيون اليهود مكانة مهمة أيضاً في صناعة مستحضرات التجميل . فأسس ماكس فاكتور في أوائل القرن العشرين شركة لمستحضرات التجميل أصبحت من أكبر الشركات في العالم في هذا المجال . كما تُعَدُّ هيلينا روبنشتاين من أبرز الشخصيات التي عملت في هذه الصناعة . وتُعَدُّ شركة استي لودر ثالث أكبر شركة عاملة في مجال مستحضرات التجميل في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر .

وفي القرن العشرين ، اتجه نشاط الرأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية ، نحو البورصة والعقارات وصناعات الترفيه ، إلى جانب الأنشطة سالفة الذكر . ففي عام ١٩٣٦ ، كان اليهود متركزين في البورصة وأعمال السمسرة ، وكان ١٦٪ من سماسرة الأسواق المالية يهوداً . ولكنهم لم يسيطروا على البنوك أو يُمثِّلوا في الصناعة الثقيلة إلا بدرجة صغيرة (حيث إن سابع أكبر شركة صلب ، لا غير ، كان يمتلكها يهودي) . كما لم يسيطروا على أيٍّ من شركات السيارات ، ولم يوجد أي رأسمالي يهودي في شركات حيوية ، مثل شركات الفحم أو المطاط أو الكيماويات . إلا أن البعض منهم احتل مكانة مهمة في قطاع التعدين مثل عائلة لويسون وعائلة جوجنهايم التي أسَّست واحدة من أكبر الشركات المنتجة للمعادن في العالم .

وقد بيَّن أحد الكُتَّاب أن الرأسماليين الأمريكيين اليهود يتواجدون في تلك الصناعات التي يلتقي فيها الصانع بالتاجر ، وأن هذا التواجد استمرار لتقاليد الحرفي التاجر . ووضعهم هذا يجعلهم جزءاً لا يتجزأ من الهرم الإنتاجي الأمريكي لا أداة يهودية مستقلة له . فهو من ناحية يعتمد على الصناعات الثقيلة التي يمتلكها البروتستانت أساساً ، وهو يبيع لسوق أمريكي تتحكم فيه طموحات وأحلام الإنسان الاستهلاكي الأمريكي .

وفي عام ١٩٨٥ كان يوجد ١١٤ يهودياً من بين أكثر ٤٠٠ شخص ثراءً في أمريكا ، أي أن أعضاء الجماعة اليهودية يشكلون داخل هذه الفئة نسبة ٢٤ـ٢٦٪ . ورغم أنهم يشكلون ٢,٥٤٪ فقط من السكان ، فإنهم يحصلون على ٥٪ من الدخل القومي ، كما يشكلون ٧٪ من الطبقة الوسطى الأمريكية . وهناك ٩٠٠ ألف أسرة يهودية تنتمي إلى الطبقة الوسطى أو إلى الشرائح العليا من الطبقة الوسطى من حوالي مليوني أسرة يهودية ، وذلك مقابل ١٣,٥ مليون أسرة أمريكية تنتمي إلى الطبقة نفسها من حوالي ٥٣ مليون أسرة أمريكية . ومتوسط الدخل السنوي لليهودي الأمريكي هو ٢٣,٣٠٠ دولار مقابل ٢١,٣٠٠ دولار للأبيسكوبليان (وهم المسيحيون الأنجليكيون الذين يُعَدُّون أكثر طبقات المجتمع ثراء) و١٤ ألف دولار للمعمدانيين البروتستانت (أفقر البروتستانت) . ويُلاحَظ أننا استبعدنا السود والبورتوريكيين لأن معظم هؤلاء تحت خط الفقر . وجاء في إحصاءات عام ١٩٨٢/١٩٨٣ أن هناك ٩٠٠ ألف يهودي تحت مستوى خط الفقر . وقد ظل اليهود ، برغم كل ثرائهم ، خارج نطاق ملكية الصناعات الثقيلة .

ولكن الثراء لا يَصلُح معياراً للاستقلال أو الهيمنة ، فهو ثراء قد حققه أعضاء الجماعة اليهودية داخل المجتمع الأمريكي ومن خلال آليات الحراك والتراكم المتاحة للجميع . وقد حققوا ما حققوه من بروز وثراء غير عادي لعدة أسباب ، من بينها خبراتهم التجارية السابقة ، وتزايُد معدل علمنتهم قياساً إلى بقية أعضاء الجماعات الدينية ، وارتفاع مستواهم التعليمي عن بقية جماعات المهاجرين . ومما يؤكد أن الثراء لا يصلح مؤشراً على الهيمنة أن الصناعات الثقيلة لا تزال في يد المسيحيين البروتستانت أساساً . وقد ذكرت مجلة **فوربس** ، في عددها لعام ١٩٨٥ ، أسماء أغنى أربعمائة أمريكي في الولايات المتحدة ، فكان منهم مائة وأحد عشر يهودياً . وتركزت أغلبيتهم الساحقة في العقارات والسمسرة والمضاربات والملاهي والبورصة والإعلام (أي حوالي ٢٧٪) ، بينما لم يكن لهم وجود في صناعات حيوية ، مثل تكرير البترول ، سوى بضعة أفراد من عائلات بلاوستين وماكس فيشر وأرماند هامر الملقب بملك البترول .

ولعل أهم يهودي في إحدى الصناعات الثقيلة هو إدجار برونفمان الذي اشترى أسهم شركة دي بونت للكيماويات ، كما

اشترى آخر من عائلة كراون أسهم شركة جنرال ديناميكس ، وهي شركة لتصنيع عتاد الحرب . ويمكن الإشارة هنا إلى أن بعض الرأسماليين الأمريكيين اليهود احتلوا مراكز اقتصادية ومالية مهمة في الدولة والحكومة الأمريكية ، وبخاصة خلال فترات الحربين العالميتين وفيما بعدهما ، بفضل خبراتهم التجارية والمالية المهمة . وتميَّزت أغلبية هذه المراكز بطابعها الاستشاري ولكنها لم تنطو على قوة سياسية حقيقية . ومن بين هؤلاء ، برنارد باروخ الذي عمل مستشاراً لعدة رؤساء أمريكيين ، وأيوجين ماير ، وبعض أفراد عائلتي ووربورج ومورجنتاو .

ويمكن اعتبار كثير من الرأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية ، وخصوصاً الأمريكيين منهم ، ممثلين لما يمكن تسميته «صهاينة الدياسبورا» أو «الصهاينة التوطينيين» . وتعود صهيونية هؤلاء إلى عام ١٨٨٢ حين تعثَّر التحديث في روسيا القيصرية (وبولندا) ، تدفَّق إلى الولايات المتحدة الآلاف من يهود اليديشية ، وهي الكثافة البشرية ذات الطابع الحضاري السلافي الفاقع ، اليهودي الأرثوذكسي الواضح ، الظاهر التدنِّي طبقياً . ولم تُقابَل هذه الهجرة بكثير من الترحاب من جانب أعضاء البورجوازية من اليهود الأمريكيين ذوي الأصول الألمانية الذين حققوا قدراً كبيراً من النجاح ونجحوا في الاندماج في المجتمع وتبنوا صيغة مخففة من اليهودية هي اليهودية الإصلاحية ، ذلك أن هذه الكثافة البشرية هددت مواقعهم الطبقية ومكانتهم الاجتماعية . فهم «يهود» ، شأنهم في هذا شأن يهود اليديشية ، ولكنهم من أصول ألمانية «رفيعة» ، ولذا يكنون الاحتقار الألماني التقليدي للعناصر السلافية «المتخلفة» . ولذا ، تحرك يهود أمريكا المندمجون ، لإنشاء مؤسسات هدفها أمركة هؤلاء المهاجرين الجدد وسرعة استيعابهم في المجتمع الأمريكي ، وكذلك لغوث ومساعدة يهود اليديشية في أوطانهم الأصلية بهدف الحد من هجرتهم إلى الولايات المتحدة (تُوصَف هذه المؤسسات بأنها مؤسسات خيرية هدفها إنقاذ اليهود) . وامتداداً لهذا القلق ساهم الرأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية في دعم الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين ، ثم قدموا التأييد السياسي والدعم المالي للكيان الصهيوني بعد تأسيسه . وهو موقف ينبع في المقام الأول من انتمائهم لأوطانهم أو لهويتهم الأمريكية ، ولا يختلف موقفهم عن غيرهم من الرأسماليين الغربيين أو الأمريكيين الذين يرون ترادف مصالح بلادهم مع مصالح إسرائيل التي يعتبرونها قاعدة للمصالح الرأسمالية والإمبريالية في الشرق العربي .

ولذا ، يكون الحديث عن «رأسمالية يهودية» ، لا عن رأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية ، حديثاً مضللاً يخلع الاستقلالية على ظاهرة تابعة . وربما ، لو أن هناك رأسمالية يهودية ، لتبعها المشروع الصهيوني ، وقامت هي بتمويله لصالحها . ولكن المشروع الصهيوني كان دائماً ، منذ وعد بلفور إلى الاتفاق الإستراتيجي بين الولايات المتحدة والدولة الصهيونية ، يبحث عن راعٍ غربي يوفر له الأمن والدعم والتمويل ، ويحوِّل الرأسماليين من اليهود داخل التشكيلات الرأسمالية القومية المختلفة إلى أداة للضغط يستخدمها لصالحه . ولكن العكس أيضاً صحيح ، إذ أن الدول الغربية تستخدم هؤلاء الرأسماليين أداة للضغط على الدولة الصهيونية أحياناً .

ومن القضايا التي ينبغي إثارتها ، مدى اشتراك الرأسماليين من أعضاء الجماعات اليهودية في النشاطات التجارية والمالية غير المشروعة ، مثل التهرب من الضرائب ومراكمة الثروات من خلال الغش التجاري . ولكن لا توجد دراسة إحصائية مقارنة دقيقة تثبت أن معدل الغش والتهريب بين الرأسماليين الأمريكيين اليهود يفوق المعدل القومي ، كما لا توجد دراسات توضح ما إذا كانت يهودية الرأسمالي هي التي تفسر الجرائم التي ارتكبها أم أن من الأجدى تفسيرها على أساس عدم انتماء الرأسمالي عضو الجماعة اليهودية كعنصر مهاجر لم يتحدد انتماؤه بعد . ومن ثم ، لابد أن نقارن نسبة هذه الجرائم بين الرأسماليين اليهود وغيرهم من الرأسماليين من أعضاء الجماعات المهاجرة الأخرى .

أما فيما يتصل بالمهنيين ورجال السياسة من الأمريكيين اليهود ، فهم عادةً من أبناء الجيل الثالث الذين وُلدوا في الولايات المتحدة وتلقوا تعليماً جامعياً ونسوا الوطن القديم تماماً (إلا كذكريات رومانسية) وأصبحوا جزءاً من المؤسسة الأمريكية الثقافية والسياسية ولا يمكن الحديث عن أية خصوصية مميِّزة لهم .

عائلــة برنتانــو

The Brentano Family

عائلة أمريكية يهودية صاحبة أكبر مؤسسة لبيع وتداوُل الكتب في العالم . وقد أسسها أوجست برنتانو (١٨٣١ ـ ١٨٨٦) الذي هاجر إلى الولايات المتحدة قادماً من النمسا عام ١٨٥٣ وبدأ حياته في بلده الجديد بائعاً للجرائد في شوارع نيويورك . وفي عام ١٨٥٨ ، فتح أول متجر له لبيع الكتب ، ثم افتتح عام ١٨٧٠ متجر برنتانو الأدبي الذي أصبح أكبر متجر لبيع الكتب في نيويورك

وملتقى المثقفين والأدباء والكُتّاب . وفي عام ١٨٧٧ ، باع برنتانو مؤسسته لأولاد أخيه الثلاثة أوجست (١٨٥٣ ـ ١٨٩٩) ، وآرثر (١٨٥٨ ـ ١٩٤٤) ، وسيمون (١٨٥٩ ـ ١٩١٥) ، الذين نجحوا في توسيع نشاط المؤسسة وفتح أفرع لها في لندن وباريس وغيرهما من مدن العالم .

عائلة بلاوستاين

The Blaustein Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال الصناعة . هاجر لويس بلاوستاين (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧) من روسيا ، واستقر في الولايات المتحدة عام ١٨٨٨ حيث بدأ حياته في وطنه الجديد بائعاً متجولاً للكيروسين . وفي عام ١٨٩٢ ، التحق بشركة ستاندرد أويل للبترول للعمل فيها ، وتدرَّج في عمله حتى وصل عام ١٩١٠ إلى مركز إداري . وفي العام نفسه ، ترك عمله بالشركة وأسَّس شركة أميركان أويل للبترول (أموكو) في مدينة بالتيمور . وقد سارع لويس بلاوستاين في الاستفادة من التزايد المطرد في استخدام السيارات ، حيث طوَّر وقوداً عالي الجودة ، وأقام محطات عديدة لتموين السيارات بالوقود شكلت ٥٪ من إجمالي عدد المحطات في الولايات المتحدة . وشهدت شركته توسعاً كبيراً وتحولت إلى إحدى أكبر المؤسسات البترولية في البلاد . وفي عام ١٩٢٤ ، اشترت شركة بان أميركان للبترول والنقل (وهي شركة عملاقة دخلت فيما بعد تحت سيطرة وإدارة شركة ستاندرد أويل أف أنديانا) نصف حصة شركة بلاوستاين مقابل خمسة ملايين من الدولارات ، ثم اندمجت معها عام ١٩٣٣ . واتسعت الشركة وأصبح لها معامل لتكرير البترول وموانئ للسفن ، وامتد نشاطها أيضاً إلى مجال البنوك والتأمين والعقارات والنقل البحري .

وقد اشترك جيكوب بلاوستاين (١٨٩٢ ـ ١٩٧٠) ، ابن لويس بلاوستاين ، في بناء الشركة وتنميتها منذ أن تأسست ، وتولَّى عدة مناصب إدارية وتنفيذية بها ثم أصبح رئيساً لها بين أعوام ١٩٣٣ ـ ١٩٣٧ . وفي فترة الحرب العالمية الثانية ، ساهم جيكوب بلاوستاين بخبراته في حقل البترول حيث عُيِّن نائباً لرئيس لجنة التسويق للإدارة البترولية الأمريكية .

وكان جيكوب بلاوستاين من بين أغنى أغنياء الولايات المتحدة . وكان نشيطاً في مجال الشئون اليهودية ، فترأس اللجنة الأمريكية اليهودية في أعوام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٤ ، كما كان عضواً في مجالس إدارة الجامعة العبرية ومعهد وايزمان للعلوم في إسرائيل .

وقام جيكوب بلاوستاين بدعم نشاط اللجنة الأمريكية اليهودية المُشترَكة للتوزيع ، وكان عضواً في مؤتمر المطالب اليهودية ضد ألمانيا ، وساهم في تحديد العلاقة بين الدولة الصهيونية والجماعات اليهودية فاتفق مع بن جوريون عام ١٩٥٠ على ألا تتدخل إسرائيل في الشئون اليهودية الأمريكية ولا يتدخل اليهود الأمريكيون في السياسة الداخلية لإسرائيل . وجاء ذلك بعد أن دعا بن جوريون الشباب اليهودي الأمريكي للهجرة إلى إسرائيل ، الأمر الذي أثار استياء زعماء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة الذين كانوا يضعون انتماءهم الأمريكي في المرتبة الأولى . ومن هنا يأتي الدعم المادي والمعنوي من جيكوب بلاوستاين وغيره من يهود الولايات المتحدة لإسرائيل ، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم كان من خلال التنظيمات اليهودية الأمريكية في إطار ما نسميه بالصهيونية التوطينية . والآن ، تُعتبَر عائلة بلاوستاين من بين أغنى أربعمائة عائلة وشخصية أمريكية ، وقد قُدِّرت ثروتها عام ١٩٨٥ بنحو ٨٥٠ مليون دولار .

عائلة جمبل

The Gimbel Family

عائلة تجارية أمريكية من رواد تجارة التجزئة في الولايات المتحدة الأمريكية . هاجر آدم جمبل (١٨١٧ ـ ١٨٩٦) من بافاريا في ألمانيا إلى الولايات المتحدة عام ١٨٣٥ ، واستقر في نيو أورليانز حيث عمل بائعاً متجولاً . وفي عام ١٨٤٢ ، افتتح أول متجر له ، الأمر الذي أذن ببداية تأسيس الإمبراطورية التجارية التي أقامها أبناؤه وأحفاده من بعده .

وقد أسَّس ولداه الكبيران جيكوب (١٨٥١ ـ ١٩٢٢) وأيزيك (١٨٥٧ ـ ١٩٣١) مؤسسة إخوان جمبل ، وافتتحا متجراً متعدد الأقسام لتجارة التجزئة في فلادلفيا عام ١٨٩٤ تحت إدارة أخويهما تشارلز (١٨٦٠ ـ ١٩٣٢) وأليس (١٨٦٥ ـ ١٩٥٠) . وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية من أوائل من بادروا بتأسيس متاجر التجزئة الضخمة التي كانت الحاجة إليها تزداد لتلبية الاحتياجات الاستهلاكية للطبقات الوسطى المتنامية . وكان ميراث اليهود كجماعة وظيفية مالية ذات خبرات تجارية ومالية واسعة يؤهلهم لدخول هذه المجالات التي كانت تتطلَّب قدراً كبيراً من المجازفة وروح الريادة . وقد اتسعت تجارة العائلة ، فتم افتتاح أول متجر لهم في نيويورك عام ١٩١٠ . وفي عامي ١٩٢٣ و١٩٢٦ ، قاموا بشراء مؤسستين تجاريتين أخريين ، وبالتالي أصبح لجمبل أفرع عديدة في

جميع أنحاء الولايات المتحدة . وفي عام ١٩٢٧ ، تولى برنارد (١٨٥٥ ـ ١٩٦٦) ابن أيزيك إدارة شركة إخوان جميل ، ثم ابنه بروس (١٩١٣ ـ) من بعده إدارتها ، وقد وصل حجم شبكة متاجر جمبل عام ١٩٦١ إلى ٥٣ متجراً في جميع أنحاء الولايات المتحدة حققت مبيعاتها أرقاماً قياسية .

عائلة جوجنهايم

The Guggenheim Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال الصناعة تعود جذورها إلى المقاطعات الألمانية في سويسرا في القرن السابع عشر . وقد أسَّس العائلة في الولايات المتحدة ماير جوجنهايم (١٨٢٨ ـ ١٩٠٥) حيث استقر بها عام ١٨٤٨ وأسَّس مع أبنائه السبعة شركة لاستيراد المنسوجات المطرزة من سويسرا . وفي نهاية السبعينيات من القرن التاسع عشر ، باعت الأسرة تجارتها في مجال التطريز ، ودخلت صناعة التعدين حيث أسَّست مصانع لصهر وصقل المعادن في الولايات المتحدة والمكسيك . ثم بدأت الأسرة في شراء المناجم وتطويرها . وفي غضون ٢٠ عاماً ، نجحت شركة جوجنهايم في السيطرة تماماً على صناعة التعدين في الولايات المتحدة بعد أن استولت عام ١٩٠١ على الشركة الأمريكية الكبرى المنافسة لها وحققت ثروة طائلة قُدِّرت بحوالي ٥٠٠ مليون دولار .

وتولَّى أبناء ماير السبعة إدارة أعمال الأسرة بعد وفاة أبيهم ، وكان من أبرزهم دانيال جوجنهايم (١٨٥٦ ـ ١٩٣٠) الذي امتد نشاط الشركة في ظل إدارته إلى جميع أرجاء العالم . فتم تطوير مناجم الذهب في ألاسكا ومناجم الماس في أفريقيا والنترات في شيلي والنحاس في أمريكا ومزارع المطاط في الكونغو البلجيكي . وتم تأسيس مصانع لصهر وصقل المعادن في جميع أنحاء العالم . وبالتالي ، أصبحت شركة جوجنهايم من أكبر الشركات المنتجة للمعادن في العالم .

وقد عمل ابنه هاري فرانك جوجنهايم (١٨٩٠ ـ ١٩٧١) في أفرع الشركة في أمريكا اللاتينية ، وعُيِّن عام ١٩٢٩ سفيراً للولايات المتحدة في كوبا . وكان لأعضاء عائلة جوجنهايم ، شأنهم في ذلك شأن العائلات الأمريكية الثرية ، مساهمات عديدة في المجالات الخيرية وبخاصة في مجال الفنون . وقد تنصَّر بعض أفراد العائلة .

عائلة جولدمان

The Goldman Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال البنوك ذات أصول ألمانية . وقد استقر ماركوس جولدمان (١٨٢١ ـ ١٩٠٤) في الولايات المتحدة عام ١٨٤٨ ، وعمل بائعاً متجولاً في ولاية بنسلفانيا ثم تاجراً للملبوسات في مدينة فلادلفيا قبل أن يبدأ نشاطه المالي في مدينة نيويورك عام ١٨٦٩ . وانضم إليه ابنه هنري جولدمان (١٨٥٧ ـ ١٩٣٧) ثم صمويل ساخس (الذي تزوج ابنة جولدمان) وشقيقه هاري ساخس ليؤسسوا معاً المؤسسة المالية جولدمان ، ساخس ، وشركاؤهما . وقد تعاونت هذه المؤسسة مع المؤسسات المالية البريطانية في تحويل رأس المال الأوربي للاستثمار في الولايات المتحدة ، وفي تمويل النمو الصناعي الكبير التي كانت تشهده البلاد منذ نهايات القرن التاسع عشر . ونجحت المؤسسات المالية المملوكة لعائلات يهودية ذات أصول ألمانيا بصفة عامة في تدبير رأس المال بكميات أكبر ، وبشكل أسرع نسبياً من غيرها من المؤسسات المالية الأمريكية ، وذلك بفضل علاقاتها المتشعبة في أوربا وبفضل العلاقات المتداخلة بين هذه العائلات ، الأمر الذي كان يُسهِّل عملية التنسيق فيما بينها . وقد كان لمؤسسة جولدمان علاقات وثيقة بشركة إخوان ليمان المالية ، حتى أنهما اشتركتا معاً في تمويل صناعة وتسويق السلع الاستهلاكية . وقد اعتزل هنري جولدمان العمل في عام ١٩١٨ ، وكان من أشد مؤيدي ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى . ولا تزال مؤسسة جولدمان ساخس من أقوى المؤسسات المالية الاستثمارية في الولايات المتحدة .

عائلة روزنوالد

The Rosenwald Family

عائلة تجارية أمريكية يهودية ذات أصول ألمانية . وقد عمل جوليوس روزنوالد (١٨٦٢ – ١٩٣٢) ، الذي هاجر والداه من ألمانيا إلى الولايات المتحدة ، في مجال صناعة وتجارة الملابس . وفي عام ١٨٩٥ ، اشترى روزنوالد رُبع حصة شركة سيرز روباك وشركاه ، وهي مؤسسة تجارية للبيع من خلال الكتالوج تتلقى الطلبات بالبريد وتلبيها بواسطة البريد أيضاً ، وتولَّى روزنوالد منصب نائب الرئيس ، ثم أصبح عام ١٩٠٩ مديراً للشركة ، ثم أصبح رئيساً لمجلس الإدارة عام ١٩٢٥ . وقد تحولت هذه الشركة في ظل رئاسته إلى أكبر مؤسسة من نوعها في الولايات المتحدة . وبسبب ميراثهم الاقتصادي، كان أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة من

العناصر الرائدة في مجال المؤسسات والمتاجر متعددة الأقسام للبيع بالتجزئة .

وكان روزنوالد من كبار المساهمين في المجالات الخيرية والثقافية اليهودية وغير اليهودية . وساهم خلال الحرب العالمية الأولى في غوث ضحايا الحرب من اليهود في أوربا ، كما ساهم بستة ملايين من الدولارات لدعم مشاريع الاستيطان اليهودي الزراعي في الاتحاد السوفيتي . وبرغم معارضته للصهيونية بسبب ما كانت تثيره من مسألة ازدواج الولاء ، ساهم في دعم المؤسسات التعليمية والزراعية للتجمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين . وقد نبع موقف روزنوالد ، شأنه شأن كثير من اليهود المندمجين من أعضاء البورجوازية الأمريكية ، من الرغبة في الحد من هجرة يهود اليديشية إلى الولايات المتحدة لما كان يشكله ذلك من تهديد لمكانتهم الاجتماعية وأوضاعهم الطبقية . وكانت نهاية الحرب العالمية الأولى تنذر بتدفُّق هجرة يهودية جماعية جديدة إلى الولايات المتحدة ، وبالتالي كانت جهود روزنوالد وأمثاله باتجاه تحسين أوضاع الجماعات اليهودية في أوطانهم الأوربية الأصلية حتى لا يضطروا إلى الهجرة ، وكذلك باتجاه تسهيل الاستيطان اليهودي في فلسطين لتحويل تيار الهجرة إليها مع رفض إقامة دولة يهودية بها حتى لا يتعرضوا للاتهام بازدواج الولاء .

وبعد وفاة روزنوالد عام ١٩٣٥ ، تولَّى ابنه الأكبر لسنج يوليوس روزنوالد (١٨٩١ ـ ١٩٧٩) رئاسة مجلس إدارة الشركة . وقد ساهم لسنج في تأسيس المجلس الأمريكي لليهودية عام ١٩٤٣ ، وهو تنظيم يهودي معاد للصهيونية يعتبر أن اليهودية عقيدة دينية وحسب وليست انتماءً قومياً . وترأَّس لسنج روزنوالد هذا المجلس منذ تأسيسه وحتى عام ١٩٥٩ . وقد شن المجلس حملة عنيفة ضد الصهيونية أثناء مناقشة الأمم المتحدة لقضية فلسطين عام ١٩٤٧ . وبعد إنشاء إسرائيل ، أثار المجلس قضية ازدواج الولاء والمواطنة المزدوجة لليهود .

أما شقيقه وليام روزنوالد (١٩٠٣ ـ) ، فقد عمل لفترة في شركة أبيه ، ثم اتجه نحو الأنشطة المالية حيث أسس مؤسسة السندات الأمريكية وشركة أمَنْك . وكان لوليام روزنوالد نشاط واسع في مجال الشئون اليهودية ، حيث ترأَّس مجلس إدارة «النداء اليهودي الموحَّد» واحتل منصب نائب رئيس مجلس الإدارة في لجنة التوزيع المشتركة وفي اللجنة الأمريكية اليهودية وفي خدمة هياس المتحدة .

عائلة ستراوس

The Strauss Family

عائلة أمريكية تجارية كانت من أصحاب سلسلة المتاجر المتعددة الأقسام للبيع بالتجزئة ، كما عملت أيضاً في المجال الصناعي وفي القطاع الحكومي والدولة . ومن أهم شخصيات في هذه العائلة لازاروس ستراوس (١٨٠٩ ـ ١٨٩٨) مؤسس العائلة الذي قدم من ألمانيا عام ١٨٥٢ ليستقر في الولايات المتحدة ، وانتقل عام ١٨٦٥ إلى مدينة نيويورك حيث عمل في استيراد وتجارة الأواني الفخارية . وفي عام ١٨٧٤ ، دخل ولداه إزيدور (١٨٤٥ ـ ١٩١٢) ونيثان (١٨٤٨ ـ ١٩٣١) شركاء في متجر متعدد الأقسام ثم أصبحا عام ١٨٨٧ مالكيه الوحيدين . وقد تحوَّل هذا المتجر إلى واحد من أكبر المتاجر من نوعها في الولايات المتحدة . ودخل إزيدور شريكاً أيضاً في سلسلة متاجر أبراهام وستراوس متعددة الأقسام عام ١٨٩٣ . وما بين عامي ١٨٩٤ و١٨٩٥ ، دخل إزيدور الكونجرس (البرلمان) الأمريكي . كما ترأَّس الاتحاد التعليمي الذي أُعيد تنظيمه عام ١٨٩٣ لكي يساهم في أمركة المهاجرين الجدد من يهود شرق أوربا الذين تدفقوا على الولايات المتحدة منذ الثمانينيات من القرن التاسع عشر . وكان إزيدور أيضاً عضواً في اللجنة الأمريكية اليهودية .

أما نيثان ، فقد اهتم بشكل خاص بالأنشطة التي يُقال لها خيرية ، وبقضايا الصحة العامة ، حيث أسَّس معملاً لبسترة اللبن ومحطات لتوزيعه في مدينة نيويورك . وامتد اهتمامه هذا إلى فلسطين ، حيث أسَّس معهد باستير ، وتعاون مع منظمة هاداساه الأمريكية الصهيونية في تأسيس سلسلة محطات نيثان ستراوس لصحة ورفاه الطفل ، كما أسس مركزي نيثان ولينا ستراوس للصحة في مدينتي القدس وتل أبيب . وقد أنفق ستراوس خلال العقدين الأخيرين من حياته حوالي ثُلثي ثروته على مشاريعه المتعددة في فلسطين لخدمة التجمع الاستيطاني اليهودي بها (وقد أُطلق اسم نيثانيا على هذه البلدة في فلسطين عرفاناً بفضله) . وبرغم ما تبديه مشاريع ستراوس في فلسطين من جوانب إنسانية ، إلا أنها كانت تُخفي وراءها محاولات البورجوازية الأمريكية اليهودية (من أصل ألماني) تحويل هجرة يهود اليديشية بعيداً عن الولايات المتحدة للأسباب التي أسلفنا ذكرها ، ولذلك فقد دعم الاستيطان والهجرة اليهودية إلى فلسطين ، وذلك برغم معارضته (مثله مثل غالبية الأمريكيين اليهود) للصهيونية ولفكرة إنشاء دولة يهودية في فلسطين خوفاً مما قد تثيره من اتهامات بازدواج الولاء ، وهو ما سميناه «الصهيونية التوطينية» .

أما الأخ الثالث أوسكار سولومون ستراوس (١٨٥٠ ـ ١٩٢٦)، فدرس القانون ، وعُيِّن وزيراً مفوضاً لدى تركيا في الفترة بين عامي ١٨٨٧ و١٨٨٩ مكافأة لجهوده في انتخاب ج . كليفلاند للرئاسة الأمريكية . وأُعيد تعيينه مرة ثانية في المنصب نفسه بين عامي ١٨٩٨ و١٩٠٠ ، ثم عُيِّن سفيراً للولايات المتحدة في تركيا في الفترة بين عامي ١٩٠٩ و١٩١٠ . ونجح إبَّان فترة خدمته في دعم نشاط البعثات التبشيرية المسيحية والمصالح الأمريكية في الإمبراطورية العثمانية . وفي عام ١٩٠٢ ، عيَّنه الرئيس روزفلت عضواً ممثلاً للولايات المتحدة لدى محكمة العدل الدولية في لاهاي، وجُدِّد تعيينه في هذا المنصب أربع مرات . وفي عام ١٩٠٦ ، اختاره الرئيس روزفلت وزيراً للتجارة والعمل ، وأصبح بذلك أول يهودي أمريكي يحتل منصباً وزارياً .

وقد اهتم سولومون ستراوس بالقضايا والشئون اليهودية ، فتدخَّل لدى الحكومة والخارجية الأمريكية لمساعدة يهود روسيا ورومانيا ، واشترك في الحملة التي نجحت عام ١٩١١ في إلغاء معاهدة ١٨٣٢ بين روسيا والولايات المتحدة ، كما اشترك في تأسيس اللجنة الأمريكية اليهودية في عام ١٩٠٦ . وبرغم معارضته للصهيونية ، إلا أنه (انطلاقاً من صهيونيته التوطينية) ساهم في تمويل عدة مشاريع في فلسطين لخدمة الاستيطان اليهودي بها . كما أيَّد سولومون ستراوس المشاريع الإقليمية الرامية لتوطين يهود شرق أوربا في مناطق أخرى غير فلسطين . وفي لقاء له عام ١٨٩٩ مع هرتزل ، في فيينا ، اقترح سولومون ستراوس على هرتزل أن يذهب إلى إستنبول بنفسه للتفاوض بدلاً من الاعتماد على الوسطاء ، كما أكد له أهمية النظر في منطقة بلاد الرافدين والعراق كمنطقة صالحة للاستيطان اليهودي . وقد اشترك سولومون ستراوس في تأسيس صندوق بارون دي هيرش الذي كان يهدف إلى دمج المهاجرين الجدد من اليهود وسرعة استيعابهم في المجتمع الأمريكي . وكان له كتابات عديدة حاول فيها إبراز العلاقة بين المفاهيم اليهودية والثقافة الأمريكية . كما كان أول رئيس للجمعية التاريخية اليهودية في أمريكا .

أما جيسي إزيدور ستراوس (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦) ، وهو ابن إزيدور ، فقد تخرَّج في جامعة هارفارد عام ١٨٩٣ ، والتحق بتجارة العائلة . وفي عام ١٩١٩ ، أصبح رئيساً لمؤسسة مايسي التي تحولت تحت إدارته إلى أكبر متجر من نوعه في العالم . وقد عمل جيسي مديراً لعدة مؤسسات مالية وتجارية أخرى ، وعيَّنه الرئيس روزفلت سفيراً للولايات المتحدة لدى فرنسا (عام ١٩٣٣) حيث اهتم بتحسين العلاقات التجارية بين البلدين .

وخلفه ، في رئاسة متجر مايسي ، شقيقه بيرسي سلدن ستراوس (١٨٧٦ ـ ١٩٤٤) الذي تخرَّج أيضاً في جامعة هارفارد وارتبط بعدة مشاريع تعليمية وخيرية يهودية وغير يهودية . وفي الفترة بين عامي ١٩٢٢ و١٩٣٠ ، تولَّى بيرسي رئاسة الجمعية الزراعية اليهودية التي كانت تقوم بتوطين المهاجرين الجدد من اليهود في مستوطنات زراعية منتشرة في أنحاء الولايات المتحدة . ومما يُذكَر أن تكدُّس المهاجرين الجدد في أحياء نيويورك وبوسطن وفلادلفيا كان يسبب حرجاً شديداً لليهود من أعضاء البورجوازية الأمريكية (ذات الجذور الألمانية) حيث كانت هذه الأحياء تعاني من فقر . كما تفشت الجريمة في صفوفها ، وهو ما جعلها في كثير من الأحيان مصدراً للإثارة ، وبالتالي فقد اتجهت جهود هذا القطاع من البورجوازية الأمريكية نحو توزيع المهاجرين في أنحاء البلاد بعيداً عن مناطق تكدُّسهم في هذه المدن الرئيسية . وفي عام ١٩٣٥ ، تولَّى جيسي ستراوس إدارة المؤسسة الاقتصادية للاجئين .

وتولَّى جاك إزيدور (١٩٠٠ ـ ١٩٨٥) ، ابن جيسي إزيدور ، إدارة المتجر عام ١٩٢٨ ، ثم أصبح نائباً للمدير عام ١٩٣٩ ثم مديراً عاماً له عام ١٩٤٠ ، ثم رئيساً لمجلس الإدارة عام ١٩٥٦ . وقد نشط شقيقه روبرت كينيث ستراوس (١٩٠٥ ـ) في الإجراءات الخاصة بسياسات روزفلت الاقتصادية الجديدة التي عُرفت باسم الصفقة الجديدة (نيو ديل) .

أما نيثان ستراوس الأصغر (١٨٨٩ ـ ١٩٦١) ، ابن نيثان ستراوس ، فعمل في تجارة الأسرة لبعض الوقت ، إلا أن اهتمامه الأساسي كان في مجال الصحافة حيث عمل محرراً وناشراً لمجلة فكاهية في الفترة ما بين عامي ١٩١٣ و١٩١٧ ثم نائباً لرئيس تحرير جريدة **جلوب** في نيويورك ، ولكنه استقال منها عام ١٩٢٠ بسبب خلافه مع الخط السياسي للجريدة ، ودخل في العام نفسه مجال الحياة السياسية حيث أصبح عضواً ديموقراطياً في مجلس الشيوخ عن ولاية نيويورك . وعُيِّن نيثان في عدة مناصب حكومية ، وبخاصة في قطاع الإسكان ، كما ترأَّس محطة إذاعية . واشترك ستراوس في العديد من الأنشطة اليهودية التي يقال لها خيرية ، كما عمل مديراً لمؤسسة فلسطين الاقتصادية (بالستاين إيكونوميك كوربوريشن) .

وقد تولَّى بيتر ستراوس (١٩١٧ ـ) إدارة المحطة الإذاعية بعد والده . ونجح ، بعد شراء عدة محطات أخرى ، في تأسيس مجموعة ستراوس الإذاعية . وتولَّى بيتر بعض المناصب المحلية والدولية المهمة ، فعمل مساعداً تنفيذياً لمدير منظمة العمل الدولية في جنيف بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥٥ ، ثم مديراً لمكتب المنظمة في

الولايات المتحدة بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٨ . كما عيَّنه الرئيس الأمريكي جونسون عام ١٩٦٧ مساعداً لمدير برنامج المعونة الأمريكية لأفريقيا .

أما روجر وليامز ستراوس (١٨٩٣ ـ ١٩٥٧) ، ابن أوسكار سولومون ستراوس فتزوج ابنة رجل الصناعة الأمريكي اليهودي دانيال جوجنهايم ، وانضم إلى الشركة الأمريكية لصهر وصقل المعادن المملوكة لعائلة جوجنهايم وأصبح مديراً لها عام ١٩٤١ ثم رئيساً لمجلس الإدارة عام ١٩٤٧ . وقد لعب روجر ستراوس دوراً بارزاً في نشاط الحزب الجمهوري ، كما كان عضواً عام ١٩٥٤ في البعثة الأمريكية لدى الجمعية العامة للأمم المتحدة . واهتم روجر ستراوس بالأنشطة اليهودية ، فأسَّس عام ١٩٢٨ المؤتمر القومي للمسيحيين واليهود ، ثم المجلس العالمي للمسيحيين واليهود عام ١٩٤٧ . وكان روجر وليامز عضواً في مجلس الأبرشيات الأمريكية العبرية وفي اللجنة الأمريكية اليهودية وفي المؤسسة الأمريكية للتمويل والإنماء من أجل إسرائيل . وقد عمل ابنه أوسكار ستراوس الثاني (١٩١٤ ـ) في الخارجية الأمريكية ، ثم التحق بأعمال أبيه حيث أصبح عام ١٩٦٣ رئيساً لشركة جوجنهايم للتنقيب ، ودخل شقيقه روجر وليامز الأصغر (١٩١٧ ـ) مجال النشر حيث أسَّس عام ١٩٤٥ دار النشر المرموقة فارار ستراوس وشركاه في نيويورك .

عائلة سليجمان

The Seligman Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال المال والبنوك ذات أصول ألمانية . هاجر جوزيف سليجمان (١٨١٩ – ١٨٨٠) إلى الولايات المتحدة الأمريكية (عام ١٨٣٧) حيث أسَّس مع إخوته تجارة لبيع الملابس بالجملة ، ثم دخلوا مجال المال والبنوك بفضل الأرباح التي حققوها في تجارتهم ، فأسسوا بنك سليجمان (عام ١٨٦٤) الذي أصبح له أفرع في باريس وفرانكفورت . وقد ساهم سليجمان ، خلال الحرب الأهلية الأمريكية ، في بيع ما قيمته ٢٠٠ مليون دولار من السندات المالية الحكومية في أوربا . كما اشترك بنك سليجمان في تمويل بناء السكك الحديدية ، وتمويل بناء قناة بنما ، وتمويل العديد من المشاريع الصناعية ومشاريع الخدمات العامة ، وهي مشاريع كانت تشهد توسُّعاً كبيراً في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ووصل حجم رأس مال البنك عام ١٨٨٧ عشرة ملايين دولار . وعمل سليجمان أيضاً كمستشار مالي لبعض الحكومات الأجنبية ، كما اشترك في تدبير القروض للحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى .

ونجح بنك سليجمان ، مثله مثل غيره من البنوك الأمريكية المملوكة لعائلات يهودية ذات أصول أوربية ، في تدبير كميات كبيرة من رأس المال وبشكل سريع ، وذلك بفضل علاقتهم المتشعبة في أوربا وبفضل العلاقات الوثيقة بين هذه البنوك التي كانت تدعمها روابط الزواج ، وهو ما أتاح لهم فرصة التنافس بشكل فعال مع المؤسسات المالية الأخرى في فترة كانت تشهد طلباً شديداً على رأس المال في الولايات المتحدة في ظل التوسع الصناعي السريع .

ومازال بنك سليجمان مستمراً في العمل حتى الوقت الحاضر . إلا أنه ، في ظل تنامي النظام المصرفي الرأسمالي الحديث بمؤسساته المالية الضخمة ، فقد أهميته كمؤسسة مالية عائلية .

عائلة لويسون

The Lewisohn Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال الصناعة . وُلد ليونارد لويسون (١٨٤٧ ـ ١٩٠٢) في ألمانيا ابناً لتاجر مرموق ، وانتقل إلى الولايات المتحدة عام ١٨٦٥ حيث أسس مع أخويه يوليوس وأدولف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٨) مؤسسة إخوان لويسون . وكانت هذه الشركة من الشركات الأمريكية الرائدة في مجال تطوير مناجم النحاس وانتقلت سريعاً إلى مجال المبيعات العالمية للنحاس والرصاص . وفي عام ١٨٩٨ ، أسَّس الأخوان ليونارد وأدولف لويس ، بالتعاون مع هنري روجرز ووليام روكفلر ، شركة المعادن المتحدة للمبيعات . واشترك أدولف في شركات عديدة أخرى عاملة في مجال التعدين حقَّق من ورائها ثراءً طائلاً أتاح له المشاركة بشكل فعال في الأنشطة الثقافية والتعليمية والخيرية ، اليهودية وغير اليهودية . وظل أدولف رئيساً لجمعية الوقاية والحماية العبرية لمدة ثلاثين عاماً ، كما كان ممن أسَّسوا منظمة إعادة التأهيل والتدريب (أورت) الأمريكية عام ١٩٢٤ . وكانت هذه الجمعيات والمنظمات موجهة أساساً لإعادة تأهيل واستيعاب المهاجرين من يهود اليديشية القادمين من شرق أوربا ، والذين كانت ثقافتهم اليديشية وعقائدهم المغايرة وأوضاعهم الطبقية الدنيا تشكل إحراجاً وتهديداً للمكانة الطبقية لليهود من أعضاء البورجوازية الأمريكية ذوي الأصول الألمانية والتي اهتمت بسرعة أمركة واستيعاب المهاجرين الجدد في وطنهم الجديد .

ودخل فردريك لويسون (١٨٨٢ ـ ١٩٥٩) ، ابن ليونارد ، تجارة العائلة عام ١٨٩٨ ، حيث اشترك في تأسيس الشركة الأمريكية لصهر وصقل المعادن وفي تأسيس شركة انكوندا للنحاس ، كما

عمل على تطوير مناجم الذهب والبلاتنيوم في كولومبيا . واهتم سام أدولف (١٨٨٤ ـ ١٩٥١) ، ابن أدولف لويس ، بالنشاط التعديني والمالي للعائلة ، وكان له نشاط بارز في المنظمات الأمريكية المُنظمة للنشاط والعلاقات الصناعية والعمالية . كما كان عضواً بارزاً في المنظمات الخيرية اليهودية .

ومثلها مثل سائر العائلات البورجوازية الأمريكية ، كان لعائلة لويسون مساهمات عديدة في مجال الفنون والثقافة والأنشطة اليهودية وغير اليهودية مما يُقال لها خيرية .

عائلة ليمان

The Lehman Family

عائلة تجارية ومالية أمريكية يهودية ذات أصول ألمانية استقرت في الولايات المتحدة بعد ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا . وقد أسَّس الإخوة هنري (١٨٢١ ـ ١٨٥٥) وإمانويل (١٨٢٧ ـ ١٩٠٧) وماير ليمان (١٨٣٠ ـ ١٨٩٧) شركة الإخوان ليمان عام ١٨٥٠ التي تخصَّصت في تجارة السلع ، وخصوصاً القطن . وهي الشركة التي توسَّع نشاطها بعد افتتاح مكتب لها في نيويورك عام ١٨٥٨ ليشمل المعاملات التجارية في مجالات النفط والسكك الحديدية والمرافق العامة . وفي عام ١٩٠٦ ، بدأت الشركة تتجه نحو الأنشطة المالية والمصرفية الاستثمارية ، واهتمت بشكل خاص بتمويل المشاريع الاستهلاكية ، مثل : المتاجر متعددة الأقسام للبيع بالتجزئة ، ومحال تأجير السيارات ، وشركات التمويل . وكانت هذه الأنشطة الاقتصادية لا تزال أنشطة جديدة نسبياً وذات طابع هامشي ، وكانت بالتالي تنطوي على قدر كبير من المخاطرة . وقد برز في هذه المجالات ، وفي غيرها من الصناعات الخفيفة ، المهاجرون الجدد من اليهود وأبنائهم ، وذلك بفضل ميراثهم كجماعات وظيفية ذات خبرة مالية وتجارية وبسبب عدم وجود مجالات اقتصادية أخرى متاحة أمامهم داخل الاقتصاد الأمريكي . وقد تعاونت شركة ليمان في هذه العمليات مع مؤسسة جولدمان ساخس التي كانت تُعَدُّ من أهم المؤسسات المالية الأمريكية آنذاك ، واستمرت علاقة التعاون الوثيق بينهما حتى أواخر العشرينيات . وارتبطت عائلة ليمان أيضاً من خلال المصاهرة بعائلات يهودية ثرية أخرى مثل عائلة لويسون الصناعية . وفي عام ١٩٢٩ ، تم تأسيس مؤسسة ليمان كمؤسسة مالية استثمارية خاضعة لشركة إخوان ليمان . وتحوَّلت هذه المؤسسة بفضل مجهودات روبرت ليمان (١٨٩١ ـ ١٩٦٩) ، حفيد إيمانويل ، إلى واحدة من أكبر أربعة بنوك استثمارية في الولايات المتحدة (عام ١٨٦٧) . وقد استثمر ليمان بشكل مكثف في قطاع الطيران المدني الذي كان لا يزال في بداياته ، الأمر الذي أعطى قطاع النقل الجوي المدني في الولايات المتحدة دفعة قوية . وتزعزع وضع مؤسسة ليمان في أوائل السبعينيات نتيجة الكساد الذي أصاب الاقتصاد الأمريكي ونتيجة بعض المشاكل الداخلية ، إلا أنها نجحت في استعادة وضعها . وفي عام ١٩٧٧ ، اندمجت مؤسسة ليمان مع مؤسسة كون لويب وشركائه المالية .

وكان هربرت هنري ليمان (١٨٧٨ ـ ١٩٦٣) أحد البارزين من أفراد العائلة في الحياة السياسية الأمريكية وفي مجال الشئون اليهودية أيضاً . وقد انضم هربرت ليمان كشريك ، إلى الإخوان ليمان عام ١٩٠٨ ، ثم احتل منصب نائب حاكم ولاية نيويورك عام ١٩٢٨ ، ثم أصبح حاكماً لها عام ١٩٣٢ ، وهو منصب احتفظ به لمدة عشرة أعوام . كما كانت تربطه علاقات وثيقة بالرئيس الأمريكي روزفلت . فاهتم بتطبيق سياسته الاقتصادية الجديدة التي عُرفت باسم الصفقة الجديدة (نيوديل) . واحتل هربرت ليمان منصب مدير عام إدارة الأمم المتحدة للغوث وإعادة التأهيل في الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦ ، ثم أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأمريكي في الفترة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٦ . واهتم ليمان بالقضايا والشئون اليهودية ، وشارك في تأسيس اللجنة الأمريكية اليهودية المشتركة للتوزيع بعد الحرب العالمية الأولى . ورغم معارضته للصهيونية ، شجع الهجرة اليهودية إلى فلسطين وساهم في إقامة مؤسسات اقتصادية تدعم الاستيطان اليهودي بها . وبعد إقامة دولة إسرائيل ، كان هربرت ليمان من مؤيديها داخل وخارج مجلس الشيوخ الأمريكي . كما ترأس اللجنة القومية للاحتفال بالذكرى العاشرة لتأسيس إسرائيل . ويمكن أن نرى دعم هربرت ليمان لإسرائيل في إطار ما نسميه «الصهيونية التوطينية» حيث يقوم اليهودي بدعم الهجرة والاستيطان اليهودي في إسرائيل دون أن يهاجر إليها بنفسه . وهذا موقف نابع ، في المقام الأول ، من ارتباط مصالحه الاقتصادية والطبقية بمصالح وطنه الأمريكي الرأسمالي ، وتماثُل هذه المصالح مع مصالح إسرائيل كقاعدة له في الشرق الأوسط .

عائلة مورجنتاو

The Morgenthau Family

عائلة أمريكية يهودية من المموِّلين والعاملين بالقطاع الحكومي والدولة . وُلد هنري مورجنتاو (١٨٥٦ ـ ١٩٤٦) في ألمانيا ، ثم هاجرت أسرته إلى الولايات المتحدة عام ١٨٦٥ واستقرت في مدينة

نيويورك . ودرس مورجنتاو القانون واشتغل بالمحاماة ، إلا أن اهتمامه اتجه نحو قطاع العقارات فساهم في تكوين ورئاسة شركة عقارية (شركة هنري مورجنتاو) في الفترة ١٩٠٥ ـ ١٩١٣ .

وقد اعتزل مورجنتاو مجال الأعمال ودخل مجال العمل السياسي ، فاشترك في الحملتين الرئاسيتين للرئيس الأمريكي وودرو ويلسون في عامي ١٩١٢ و١٩١٦ ، وكوفئ على مجهوداته بتعيينه سفيراً للولايات المتحدة لدى تركيا في الفترة ١٩١٣ - ١٩١٦ . وعمل من خلال هذا المنصب على رعاية نشاط البعثات المسيحية التبشيرية في الدولة العثمانية ومتابعة أوضاع الجماعات اليهودية والأرمن بها . ولا يُعَدُّ قيامه برعاية التبشير المسيحي واليهود وأرمن الدولة العثمانية ذا علاقة بيهوديته الحقيقية أو المزعومة ، وإنما هو جزء من نشاطه كسفير أمريكي لدى الدولة العثمانية . وفي الإطار نفسه ، لعب مورجنتاو دوراً مهماً في دعم التجمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين خلال الحرب العالمية الأولى ، حيث أرسل برقيات عاجلة إلى اللجنة الأمريكية اليهودية لإبلاغها بالأوضاع المتردية للمستوطنين اليهود في فلسطين وطلب منحة مالية عاجلة قيمتها خمسون ألف دولار أُرسلت بالفعل إلى فلسطين . ورغم هذا الموقف ، كان مورجنتاو معارضاً للصهيونية حيث اعتبرها «استسلاماً وليس حلاً للمسألة اليهودية» ، كما اعتبر أن تحقيق المشروع الصهيوني «سيُفقد يهود الولايات المتحدة ما اكتسبوه من حرية ومساواة وإخاء» ، ومعنى ذلك أنه سيثير مسألة ازدواج الولاء ويشجع العناصر المعادية لليهود . وكان اليهود المندمجون من أعضاء البورجوازية الأمريكية (ذوي الخلفية الألمانية) يعتبرون أنفسهم أقلية دينية يتجه ولاؤها لوطنهم الأمريكي الذي ينتمون إليه . إلا أنهم ، بصفة عامة ، تبنوا تأييد إقامة دولة يهودية في فلسطين ، وذلك في محاولة لتحويل هجرة يهود اليديشية بعيداً عن الولايات المتحدة ، لما كان يشكله ذلك من تهديد للمكانة الاجتماعية والأوضاع الطبقية لأثرياء اليهود ، خصوصاً أن الحرب العالمية الأولى كانت تنذر بتدفُّق هجرة يهودية واسعة باتجاه الأراضي الأمريكية .

وفي عام ١٩١٧ ، قام الرئيس الأمريكي ويلسون بتكليف مورجنتاو بمهمة سرية إلى تركيا لمحاولة حثها على التخلي عن ألمانيا وعقد صلح منفرد مع الحلفاء . إلا أن هذا السلام كان ضد الخطط الإمبريالية لبريطانيا الرامية إلى الاستيلاء على أراضي الدولة العثمانية . كما كان ضد المخططات الصهيونية الرامية إلى الاستيلاء على فلسطين ، ولهذا أرسلت بريطانيا حاييم وايزمان للقاء مورجنتاو في جبل طارق قبل وصوله إلى تركيا حيث نجح في إقناعه بالعدول عن مهمته . (تُذكَر هذه الواقعة عادةً كدليل على مدى قوة اللوبي اليهودي ومقدرته على تحريك الأحداث وتوجيهها بما يخدم صالحه وهي بالفعل كذلك ، ولكنها مع هذا تظل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة فهي واقعة نادرة . كما يُلاحَظ أن اللوبي هنا لم يكن لوبي يهودياً وإنما كان بريطانياً أيضاً . كما أن نجاح مورجنتاو لم يُغيِّر أياً من الثوابت الإستراتيجية الأمريكية وإنما ينصرف إلى إحدى التفصيلات) . وبعد الحرب ، لعب مورجنتاو دوراً نشيطاً في مواجهة مشاكل اللاجئين في أوربا . وكان من مؤيدي تأسيس عصبة الأمم ، وترأس لجنتها لتوطين اللاجئين عام ١٩٢٣ ، وأشرف على عملية التبادل السكاني لأكثر من مليون شخص بين تركيا واليونان . وفي عام ١٩١٩ ، ترأس لجنة أمريكية لتقصِّي أوضاع الجماعة اليهودية في بولندا ، وكان من مؤسسي الصليب الأحمر الدولي .

أما هنري مورجنتاو الأصغر (١٨٩١ ـ ١٩٦٧) ، فهو ابن هنري مورجنتاو . وكان خبيراً زراعياً فترأس مجلس المزارع الفيدرالي وإدارة الائتمان الزراعي في بداية تطبيق الرئيس الأمريكي روزفلت لسياسته الاقتصادية الجديدة عام ١٩٣٢ . وفي عام ١٩٣٤ ، عُيِّن وزيراً للخزانة ، وظل في هذا المنصب حتى وفاة روزفلت عام ١٩٤٥ . وساعدت إصلاحاته الضريبية وسياسته المالية في إخراج البلاد من حالة الكساد الاقتصادي التي كانت تعاني منه ، كما كان من أوائل الداعين إلى ضرورة تعبئة الموارد الصناعية والمالية للبلاد استعداداً لدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية . وفي عام ١٩٤٣ ، نجح هنري مورجنتاو الأصغر في الحصول على موافقة وزارة الخارجية الأمريكية لخطة وضعها المؤتمر اليهودي العالمي لتحويل موارد مالية أمريكية لإنقاذ يهود فرنسا ورومانيا . كما كان وراء تشكيل مجلس لاجئي الحرب الذي أسَّسه روزفلت عام ١٩٤٤ . وقبل انتهاء الحرب مباشرةً ، طرح مورجنتاو مشروعاً أثار كثيراً من الجدل يتضمن تقسيم ألمانيا وتحويلها إلى منطقة زراعية . وبعد اعتزاله العمل العام ، اتجه مورجنتاو بشكل نشيط نحو الشئون والقضايا اليهودية ، فتولَّى في الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠ منصب رئيس النداء اليهودي الموحَّد ثم عُيِّن رئيساً شرفياً له في الفترة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ . ولعب النداء اليهودي الموحَّد دوراً مهماً في دعم دولة إسرائيل الجديدة من خلال المبالغ الكبيرة التي جمعها . وقد كان مورجنتاو من مؤيدي إسرائيل ، فرأس مجلس إدارة الجامعة العبرية بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥١ ، كما ترأس المؤسسة الأمريكية للتمويل والإنماء من أجل إسرائيل ، وتزعَّم حملة بيع سندات إسرائيل . ويُعتبَر موقف مورجنتاو تجاه إسرائيل مناقضاً لموقف والده تجاه

الصهيونية . وهذا تعبير عن التحول الذي طرأ على موقف اليهود المندمجين من أعضاء البورجوازية الأمريكية بعد تأسيس دولة إسرائيل ، إذ اتضح لهم مدى عمق تلاقي المصالح بينهما وبين الولايات المتحدة . فالدولة الصهيونية ، كما تبيَّن لهم ، إن هي إلا قاعدة للولايات المتحدة ولمصالح الرأسمالية والإمبريالية في المشرق العربي . وبالتالي ، فإن تأييدهم لإسرائيل ودعمهم لها مادياً وسياسياً ومعنوياً لا يشكل أي تعارض مع انتمائهم الأمريكي الأساسي ولا يعرِّضهم للاتهام بازدواج الولاء ، فتأييدهم لأي منهما ينبع من تأييدهم للآخر ويصب فيه . ومن هنا ، يمكن اعتبار مورجنتاو ممثلاً لما نسميه «الصهيونية التوطينية» التي تدعم إسرائيل من منظور أمريكي بالدرجة الأولى .

أما روبرت موريس مورجنتاو (١٩١٩ -) ، فعمل بالمحاماة ثم عُيِّن مدعياً عاماً في نيويورك . وارتبط بأنشطة عصبة محاربة الافتراء واتحاد نيويورك للأعمال الخيرية اليهودية .

عائلة ووربورج

The Warburg Family

عائلة أمريكية يهودية من رجال المال ذات جذور إيطالية استقرت منذ بداية القرن السابع عشر في ألمانيا . وفي عام ١٧٩٨ ، أسَّس موسى ماركوس ووربورج (تُوفي عام ١٨٣٠) وشقيقه جيرسون (توفي عام ١٨٢٥) مؤسسة مصرفية في مدينة هامبورج باسم «م . م . ووربورج وشركاه» . ومن أهم شخصيات العائلة ماكس ووربورج (١٨٦٧ - ١٩٤٦) الذي ترأَّس مؤسسة ووربورج في ألمانيا . وقد كان ماكس ووربورج شخصية مالية مرموقة ، فكان عضواً في مجالس إدارة العديد من المؤسسات الصناعية الألمانية ، وقدَّم خدمات كثيرة للحكومة الألمانية قبل مجيء النازي إلى الحكم ، كما كان من بين أعضاء البعثة الألمانية لمؤتمر السلام في باريس عام ١٩١٩ . وكان من قيادات الجماعة اليهودية في ألمانيا ، وكانت له مساهمات خيرية كثيرة لصالح المؤسسات اليهودية المختلفة . وفي الفترة بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٨ ، قدَّم ماكس ووربورج مساعدات مهمة للمنظمات اليهودية التي كانت تساعد اليهود على الهجرة من ألمانيا وعلى توطينهم في دول أخرى . وقد استولت السلطات النازية على مؤسسته عام ١٩٣٨ ، فهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٩ ، وأصبح عضواً في اللجنة الأمريكية اليهودية وعضواً في لجنة التوزيع المشتركة ، كما ساهم في تأسيس منظمات مختصة بمساعدة وغوث المهاجرين الجدد من اليهود إلى الولايات المتحدة .

أما بول موريتز ووربورج (١٨٦٨ - ١٩٣٢) ، شقيق ماكس ووربورج ، فهو أحد الشركاء في مؤسسة ووربورج المالية منذ عام ١٨٩٥ . وقد تزوج في العام نفسه ابنة المالي الأمريكي اليهودي سولمون لويب صاحب المؤسسة المالية الأمريكية المهمة كون لويب وشركاه ، وانضم إلى هذه المؤسسة بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ . ولعب بول ووربورج دوراً مهماً في إعادة تنظيم القطاع المصرفي الأمريكي حيث شارك في وضع التشريعات الخاصة بتأسيس نظام الاحتياطي الفيدرالي عام ١٩١٣ . وقد عيَّنه الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون عضواً في مجلس الاحتياطي الفيدرالي ثم نائب رئيس له عام ١٩١٧ . وظل ، حتى بعد عودته إلى نشاطه المالي الخاص عام ١٩٢١ ، عضواً ثم رئيساً للمجلس الاستشاري . وكان ماكس ووربورج نشطاً في مجال الأعمال الخيرية والخدمة العامة ، اليهودية أو غير اليهودية ، فساهم في نشاط اللجنة الأمريكية اليهودية للتوزيع المشترك ، وفي أعمال الجمعية الأمريكية من أجل التوطين الزراعي لليهود في روسيا . ومما يُذكَر أن عائلة ووربورج كانت تُعَدُّ من صفوة العائلات اليهودية ذات الأصول الألمانية في الولايات المتحدة ، التي وجدت من صالحها دعم المؤسسات التي كانت تقوم باستيعاب المهاجرين الجدد وأمركتهم ، تماماً كما اهتمت بدعم المؤسسات التي كانت تعمل على تحسين أوضاع الجماعات اليهودية في بلادهم الأصلية ، مثل المنظمات التي اهتمت بدعم التوطين الزراعي لليهود في روسيا وشرق أوربا ، وبالتالي عملت على الحد من هجرتهم إلى الولايات المتحدة ، وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى التي كانت تنذر ببدء هجرة يهودية جماعية ثانية باتجاه الأراضي الأمريكية .

أما فليكس موريتز ووربورج (١٨٧١ - ١٩٣٧) ، شقيق بول ووربورج ، فقد انتقل عام ١٨٩٤ إلى الولايات المتحدة حيث تزوج ابنة المالي اليهودي المرموق يعقوب شيف عام ١٨٩٥ ، وأصبح شريكاً في مؤسسته المصرفية كون لويب وشركاه . وساهم من خلال مشاركته في هذه المؤسسة في التحول الاقتصادي والصناعي الذي شهدته الولايات المتحدة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وقد كان للمؤسسات المالية المملوكة لعائلات يهودية ذات أصول ألمانية دور بارز في هذا المجال . وكان لفليكس ووربورج نشاط مهم في مجال الشئون اليهودية حيث ترأَّس اللجنة الأمريكية اليهودية للتوزيع المشترك منذ تأسيسها عام ١٩١٤ وحتى عام ١٩٣٢ ، كما كان أحد كبار المساهمين في نشاط الجمعية الأمريكية من أجل التوطين الزراعي لليهود في روسيا ، وهو أيضاً

مؤسِّس المنظمة الاقتصادية للاجئين وغيرها من المنظمات اليهودية التي كانت تعمل على استيعاب المهاجرين الجدد وإعادة تأهيلهم للاستقرار في الولايات المتحدة . ورغم أن فليكس ووربورج عارض الصهيونية في بادئ الأمر ، باعتبار أنها تثير قضية ازدواجية ولاء اليهود الأمريكيين ، وتثير العناصر المعادية لليهود ، إلا أنه نشط في دعم الاستيطان اليهودي في فلسطين . وفي عام ١٩٢٦ ، دعم المؤسسة الاقتصادية لفلسطين والجامعة العبرية ، ثم تعاون مع لويس مارشال (رئيس اللجنة الأمريكية اليهودية) وحاييم وايزمان في توسيع الوكالة اليهودية لتضم أعضاء من غير الصهاينة . وتولّى فليكس ووربورج رئاسة مجلس إدارتها ، لكنه استقال منها عام ١٩٣٠ احتجاجاً على الكتاب الأبيض البريطاني الذي حدّ من الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، كما عارض عام ١٩٣٧ المشروع البريطاني لتقسيم فلسطين . ويمكن إطلاق صفة «صهيوني توطيني» على فليكس ووربورج إذ أنه موّل ودعم الاستيطان اليهودي في فلسطين دون الهجرة إليها بنفسه ، وذلك تحقيقاً وحمايةً لمصالحه الطبقية والاقتصادية كمواطن أمريكي بالدرجة الأولى .

وقد وُلد جيمس بول ووربورج (١٨٩٦ - ١٩٦٩) ، ابن بول ووربورج ، في ألمانيا ، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ وهو في سن السادسة . وخدم جيمس ووربورج في الجيش الأمريكي خلال الحرب العالمية الأولى ، ثم دخل مجال المال حيث كان رئيساً لبنك أكسبتانس الدولي ومديراً لبنك مانهاتن . كما كان من بين أعضاء لجنة المفكرين التي كونها الرئيس الأمريكي روزفلت خلال السنوات الأولى من سياسته الاقتصادية الجديدة . وعمل خلال الحرب العالمية الثانية نائباً لمدير مكتب الإعلام الحربي . ولجيمس ووربورج كتابات عديدة في الشعر والاقتصاد والشئون الخارجية والعامة .

وعمل فردريك ماركوس ووربورج (١٨٩٧ - ١٩٧٣) ، ابن فليكس ووربورج ، مع عدة مؤسسات مصرفية (كالمؤسسة الدولية الأمريكية) في الفترة ١٩٠٩ - ١٩٢١ ، وعمل في مؤسسة ووربورج المالية في الفترة ١٩٢٢ - ١٩٢٧ ، وفي مؤسسة إخوان ليمان في الفترة ١٩٢٧ - ١٩٣٠ . وفي عام ١٩٣١ ، أصبح فردريك ووربورج شريكاً في مؤسسة كون لويب وشركاه .

أما بول فليكس ووربورج (١٩٠٤ - ١٩٦٥) ، وهو أيضاً من أبناء فليكس ووربورج ، فعمل في عدة مؤسسات مالية ومصرفية ونشط خلال الثلاثينيات في نقل اللاجئين من الأطفال من ألمانيا النازية إلى الولايات المتحدة . وخلال الحرب العالمية الثانية ، عمل كضابط مخابرات في الجيش الأمريكي ، ثم كملحق عسكري في السفارة الأمريكية في باريس . كما عمل في السفارة الأمريكية في لندن في الفترة ما بين عامي ١٩٤٦ و ١٩٥٠ . وكان بول فليكس ووربورج عضواً بارزاً في الحزب الجمهوري الأمريكي .

أما إدوارد مورتيمور موريس ووربورج (١٩٠٨ -) ، فلم يشترك بشكل نشيط في الأعمال المالية لعائلته ، بل وجه اهتمامه للمجالات الخيرية والثقافية والفنية ، اليهودية وغير اليهودية . وترأس اللجنة الأمريكية اليهودية المشتركة للتوزيع في الفترة ١٩٤١ - ١٩٦٦ ، كما كان رئيساً للنداء اليهودي الموحَّد في الفترة ١٩٥٠ - ١٩٥٥ ، ثم رئيساً شرفياً له منذ عام ١٩٥٦ . وامتد اهتمام إدوارد ووربورج إلى المؤسسات الإسرائيلية ، فأصبح من أمناء المؤسسة الثقافية الأمريكية - الإسرائيلية ، وعضواً في مجلس مديري الجامعة العبرية .

ولجميع أفراد عائلة ووربورج ، مثلهم مثل غيرهم من العائلات البورجوازية الأمريكية ، مساهمات كبيرة في المجالات الخيرية والتعليمية والثقافية ، اليهودية وغير اليهودية .

سولومون لويب (١٨٢٨-١٩١٣)
Solomon Loeb

مالي أمريكي يهودي وُلد في ألمانيا ثم هاجر إلى الولايات المتحدة (عام ١٨٤٩) حيث عمل في تجارة الأقمشة والملابس الجاهزة، وفي عام ١٨٦٧ أسس بالتعاون مع أبراهام كون المؤسسة المالية كون لويب وشركاه . وقد تزوجت ابنتاه من رجلي المال جيكوب شيف وبول ووربورج . اشترك شيف ، الذي أصبح فيما بعد من قيادات الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، في إدارة مؤسسة لويب المالية التي تحوَّلت إلى إحدى أهم مؤسستين ماليتين في الولايات المتحدة حيث ساهمت في عملية التراكم الرأسمالي والتحول الصناعي التي كانت تشهده البلاد في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . وبصفة عامة ، لعبت العناصر اليهودية من البورجوازية المالية ، خصوصاً ذوي الأصول الألمانية ، دوراً مهماً في هذا المجال ، وذلك بفضل شبكة علاقاتهم المتشعبة داخل المؤسسات المالية الأوربية ، وكذلك بفضل العلاقات التجارية والمالية المتداخلة فيما بينها والتي كانت تعززها روابط الزواج ، وهو ما أتاح قدراً كبيراً من التنسيق وسهل لهم تدبير رأس المال بكميات كبيرة وبشكل سريع نسبياً . وقد اشتركت مؤسسة لويب في تمويل بناء السكك الحديدية الأمريكية والتي كانت تُعَدُّ العمود الفقري

للتطور الصناعي الأمريكي ، كما ساهمت في تدبير القروض المحلية والخارجية . ولا تزال مؤسسة كون لويب وشركاه تعمل في الوقت الحاضر ، إلا أنها فقدت أهميتها كمؤسسة عائلية في ظل نمو النظام الرأسمالي المصرفي الحديث القائم على العلاقات بين مؤسسات مالية ضخمة ، وليس على أساس العلاقات الشخصية والعائلية .

ليفي ستراوس (١٨٢٩-١٩٠٣)

Levi Strauss

أمريكي يهودي من العاملين في صناعة الملابس . وُلد في ألمانيا، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة حيث استقر في مدينة نيويورك عام ١٨٤٨ . وفي عام ١٨٥٠ ، دخل مجال تجارة الأقمشة والملابس الجاهزة ، وبدأ في تصنيع سراويل من الأقمشة القطنية المتينة تُسمَّى «البلوجينز» اكتسبت قبولاً واسعاً بين جماهير العمال والفلاحين . وقد اتسعت شهرة هذه السراويل التي كانت تُسوَّق تحت الاسم التجاري «ليفايز Levi's » ، وأصبحت بحلول منتصف القرن العشرين تُسوَّق في العالم أجمع .

وحقق ليفي ستراوس ثراءً طائلاً وأسس مع إخوته وزوج اخته ديفيد ستيرن وأبنائه شركة ليفي ستراوس وشركاه . وقد كان ليفي أحد أعضاء الجماعة اليهودية التي قامت فعلاً بتأسيس صناعة الملابس الجاهزة في الولايات المتحدة والتي ظلت تسيطر لفترة طويلة على هذه الصناعة التي كانت تُعتبَر ، مثلها مثل غيرها من الصناعات الخفيفة والاستهلاكية ، من الأنشطة الاقتصادية الجديدة التي نشأت لتلبي احتياجات الطبقات العمالية التي صاحبت النمو الصناعي الكبير في البلاد . وقد كان اليهود ، لميراثهم كجماعات وظيفية ذات خبرة في صناعة الملابس والنسيج ، وبسبب أعمال الرهونات التي كانوا يعملون بها ، مُؤهَّلين لدخول هذه المجالات الجديدة .

وتُعَدُّ شركة ليفي ستراوس أكبر شركة للملابس الجاهزة في العالم ، إذ قُدِّرت قيمة أسهمها عام ١٩٨٥ بحوالي ٧٧٥ مليون دولار . وقد انتقلت ملكية وإدارة الشركة الآن إلى أفراد عائلة هاس، ورثة ليفي ستراوس .

سيمون بامبرجر (١٨٤٦-١٩٣٦)

Simon Bamberger

من رجال التعدين والصناعة الأمريكيين اليهود ، وحاكم ولاية يوتا الأمريكية . وُلد في ألمانيا ثم هاجر إلى الولايات المتحدة حيث التحق بتجارة إخوته . وفي عام ١٨٦٩ ، انتقل إلى ولاية يوتا حيث لحق به إخوته للإشراف على تجارته . ونجح بامبرجر في امتلاك منجم ذهب . وبعد ١٧ عاماً من الصراع مع المنافسين ، نجح مع إخوته في تأسيس خط حديد بامبرجر الذي ربط بين عاصمة ولاية يوتا (سولت ليك سيتي) ومدينة أوجدن في الولاية نفسها . وفي عام ١٨٩٨ ، بدأ بامبرجر دخول مجال العمل العام ، فدخل مجلس نواب الولاية في الفترة بين عامي ١٩٠٣ و١٩٠٧ . ثم انتخب حاكماً لولاية يوتا في الفترة بين عامي ١٩١٦ و ١٩٢٠ . وبذلك ، أصبح بامبرجر أول ديموقراطي وأول شخص غير مورموني الديانة يحتل هذا المنصب . وقد أدخل بامبرجر من خلال هذا المنصب عدة إصلاحات في قطاع الخدمات العامة إلى جانب بعض الإصلاحات الخاصة بالعمال والفلاحين والمدرسين .

ويُعَدُّ بامبرجر أحد مؤسسي الجماعة اليهودية في ولاية يوتا والتي ترأسها فيما بعد . وقد دعم بامبرجر صندوق يوتا للاستيطان والذي أسسته الجمعية الزراعية اليهودية بهدف توطين يهود من نيويورك وفيلادلفيا في مستوطنة كلاريون الزراعية . وقد كان للأثرياء من أعضاء الجماعات اليهودية ، أمثال بامبرجر ، دور مهم في عملية استيعاب مئات الآلاف من المهاجرين من يهود شرق أوربا الذين تدفقوا على الولايات المتحدة منذ بدايات القرن العشرين وفي دمجهم اقتصادياً وثقافياً في المجتمع الأمريكي .

جيكوب شيف (١٨٤٧-١٩٢٠)

Jacob Schiff

مالي وثري أمريكي . من قيادات الجماعة اليهودية البارزين في الولايات المتحدة في أوائل القرن العشرين . وُلد في فرانكفورت (ألمانيا) لعائلة يهودية مرموقة من رجال الدين والعلماء ، وتلقَّى تعليماً دينياً وعلمانياً ثم انخرط في مجال عمل أبيه حيث كان يعمل سمساراً في مؤسسة روتشيلد المالية . وفي عام ١٨٦٥ ، هاجر إلى الولايات المتحدة هو وسولومون لويب ، وانضم إلى مؤسسته المالية «كون لويب وشركاه» ونجح بفضل قدراته المالية في أن يرأس هذه المؤسسة عام ١٨٨٥ عند اعتزال لويب . وكانت هذه المؤسسة واحدة من أهم مؤسستين ماليتين في الولايات المتحدة لعبت دوراً مهماً في دفع عجلة النمو الصناعي الذي كانت تشهده الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وعمل شيف ، بالإضافة إلى ذلك ، مديراً ومستشاراً للعديد من المؤسسات المالية التي كانت تُعَدُّ العمود الفقري للتوسع الصناعي الأمريكي . كما اشترك في تمويل العديد من القروض المحلية والخارجية من أهمها

قرض قيمته ٢٠٠ مليون دولار لليابان خلال الحرب الروسية اليابانية (١٩٠٤ـ١٩٠٥) . وقد كان شيف معادياً لروسيا القيصرية بسبب سياستها القمعية تجاه الأقليات ومن بينهم أعضاء الجماعة اليهودية . ولهذا ، فقد استخدم نفوذه لمنع أية قروض أمريكية للحكومة الروسية ، كما لعب دوراً بارزاً في الحملة التي أدَّت إلى فسخ المعاهدة الأمريكية الروسية لعام ١٨٣٢ بعد أن رفضت الحكومة الروسية دخول مواطنين أمريكيين من اليهود إلى أراضيها .

ومع تعثُّر التحديث في روسيا القيصرية (وبولندا) تدفَّق الآلاف من يهود اليديشية إلى الولايات المتحدة . ولذا تحرَّك شيف (مع غيره من يهود أمريكا المندمجين) لإنشاء مؤسسات هدفها أمركة هؤلاء المهاجرين الجدد وسرعة استيعابهم في المجتمع الأمريكي . في هذا الإطار ، تكونت اللجنة الأمريكية اليهودية (عام ١٩٠٦) التي ساهم شيف في تأسيسها . وكان لشيف ، برغم انتمائه إلى الحركة الإصلاحية ، دور إضافي مهم في دعم المؤسسات الدينية الأرثوذكسية والمؤسسات التعليمية التي كانت تخدم المهاجرين الجدد. فنجد أنه ساهم بأكثر من نصف مليون دولار فيما عُرف بخطة جالفستون والتي كانت تهدف إلى نقل المهاجرين الجدد إلى الولايات المتحدة وتوزيعهم من خلال مكتب النقل على مناطق غرب وجنوب غرب الولايات المتحدة بعيداً عن مراكز تجمُّعهم في أحياء نيويورك وفيلادلفيا وبوسطن ، والتي كان فقرها وتكدُّسها وجرائمها تشكل مصدراً لإحراج اليهود المندمجين من أعضاء البورجوازية الأمريكية . وظل شيف معارضاً للصهيونية ، وأشار إلى أنها تضع ولاء اليهود لوطنهم الأمريكي موضع شك ، كما تثير معاداة اليهود، واعتبرها حركة علمانية تتعارض مع الديانة اليهودية ومع المواطنة الأمريكية . إلا أن شيف وغيره من يهود أعضاء البورجوازية دعموا التجمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين لخوفهم من تدفُّق هجرة جماعية جديدة إلى الولايات المتحدة تعمق المشاكل التي أثارتها الهجرة الأولى . ذلك بالإضافة إلى أن المشروع الصهيوني جاء في إطار المصالح الغربية الرأسمالية . وساهم شيف في المشاريع الزراعية في فلسطين ، كما اشترك في تأسيس معهد حيفا الفني . وقد اشترى سندات في الاتحاد الاستعماري اليهودي (جويش كولونيال ترست) الذي أسَّسه هرتزل عام ١٨٩٩ ، وأعرب عام ١٩١٧ عن تأييده لإعادة بناء صهيون «كمركز ثقافي كبير للشعب اليهودي» . وبذلك، يمكن اعتبار شيف صهيونياً توطينياً يدعم الاستيطان اليهودي في فلسطين من منظور أمريكي .

برنارد باروخ (١٨٧٠-١٩٦٥)

Bernard Baruch

ثري أمريكي يهودي من رجال المال والدولة . وُلد في الجنوب الأمريكي لعائلة هاجرت من بروسيا لتستقر في الولايات المتحدة عام ١٨٥٥ . تخرَّج في جامعة سيتي كوليج في نيويورك ، وانضم في عام ١٨٨٩ لمؤسسة آرثر هاوسمان للسمسرة ثم أصبح شريكاً بها عام ١٨٩٦ وعضواً ناجحاً في بورصة نيويورك . وقد نجح باروخ ، بفضل قدراته الفائقة في الشئون المالية ودراسته المتعمقة لآليات أسواق المواد الخام مثل الذهب والنحاس والمطاط وغيرها ، في جمع ثروة كبيرة بلغ حجمها ثلاثة ملايين من الدولارات (عام ١٩٠٢) .

دخل باروخ مجال العمل العام عام ١٩١٦ حيث اختاره الرئيس الأمريكي ويلسون عضواً باللجنة الاستشارية لمجلس الدفاع القومي ثم رئيساً للجنة المواد الخام والمعادن للاستفادة من خبراته ودرايته الواسعة في هذا المجال . وتولَّى خلال الحرب العالمية الأولى رئاسة مجلس صناعات الحرب . وأصبح ، من خلال هذا المنصب ، المتحكم الفعلي في الاقتصاد الأمريكي خلال فترة الحرب . وبانتهاء الحرب ، أصبح باروخ المستشار الاقتصادي الخاص للرئيس ويلسون في مؤتمر فرساي للسلام . وقد ظل باروخ منذ ذلك الحين يقدم استشاراته الاقتصادية والمالية والسياسية أيضاً للرؤساء الأمريكيين . وخلال الحرب العالمية الثانية ، استعان به الرئيس روزفلت لمواجهة مشاكل النقص في بعض المواد الخام ، كما كان ضمن المشاركين في وضع خطط إعادة البناء لفترة ما بعد الحرب . واختير باروخ ، عام ١٩٤٦ ، ممثلاً للولايات المتحدة لدى لجنة الأمم المتحدة للطاقة النووية ، حيث قدَّم مشروعاً حول الرقابة الدولية على الطاقة والأسلحة النووية عُرف باسم «خطة باروخ» . ويُعتبَر هذا المشروع أول سياسة أمريكية مُعلنة تجاه هذا الموضوع .

وقد كان باروخ من اليهود المندمجين من أعضاء البورجوازية الأمريكية ، وكان يعتبر أن مواطنته الأمريكية تفوق أي انتماء آخر . ومن هذا المنطلق ، عارض الصهيونية ورفض فكرة إقامة دولة على أساس الانتماء الديني . وبالإضافة إلى ذلك ، كان باروخ يخشى ما قد تثيره الصهيونية من مسألة ازدواج الولاء ومعاداة اليهود ، خصوصاً أنه تعرَّض للهجوم بشكل غير مباشر في مقال نُشر في جريدة **ديربورن إنديبندنت** المملوكة لرجل الصناعة الأمريكي هنري فورد عام ١٩٢١ بعنوان « دزرائيلي في أمريكا : يهودي ذو قوة خارقة » وهو تلميح لنفوذه الاقتصادي والسياسي لدى دوائر السلطة الأمريكية . وقد نشرت هذه الجريدة سلسلة من المقالات بين عامي

١٩٢٠ و١٩٢٧ ، هاجمت فيها أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة واتهمتهم بالسيطرة على اقتصاد البلاد . وقد تراجع فورد عن اتهاماته هذه فيما بعد . ويُفسِّر الكاتب الأمريكي ليني برنر في كتابه **اليهود في أمريكا اليوم** هذا الهجوم بأنه كان تعبيراً عن مخاوف المؤسسة الرأسمالية الأمريكية البروتستانتية ، بعد قيام الثورة البلشفية في روسيا ، من سيطرة « رجال المال من اليهود البلاشفة » على اقتصاد البلاد . فمن ناحية كان لتمركز كثير من أعضاء الجماعات اليهودية في قطاعات اقتصادية معيَّنة ، مثل : القطاع المصرفي الاستثماري ، والصناعات الخفيفة ، وصناعة السينما ، وتجارة التجزئة ، والصحافة ، وغير ذلك من الأنشطة المماثلة ، ما يعطي انطباعاً بالسيطرة والقوة . وبالفعل ، كان المهاجرون من اليهود وأبنائهم قد اتجهوا إلى هذه الأنشطة الاقتصادية التي كانت لا تزال تُعتبَر أنشطة جديدة وتتميَّز بالهامشية نظراً لأن كثيراً من الأنشطة الاقتصادية التقليدية الأخرى لم تكن متاحة أمامهم . وقد كان لميراث اليهود ، كجماعات وظيفية مالية ، دور في تأهيلهم لاقتحام هذه المجالات بنجاح برغم ما كانت تنطوي عليه من مخاطرة ، وقد حقَّق كثير منهم من خلالها بفضل خبراتهم وعلاقاتهم المالية والتجارية الواسعة والمتداخلة ثراءً طائلاً وحراكاً اجتماعياً سريعاً وبروزاً فيها بشكل واضح ولافت للنظر . ومن ناحية أخرى ، ارتبط أعضاء الجماعات اليهودية في أذهان الكثيرين بالحركات الثورية والاشتراكية .

وقد جاء كثير من يهود شرق أوربا الذين تدفقوا على الولايات المتحدة منذ نهايات القرن التاسع عشر حاملين الأيديولوجيات الثورية والاشتراكية ، وكانوا من العناصر النشيطة داخل الحزب الشيوعي الأمريكي والحركات العمالية الأمريكية خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين . وكانت هجرة يهود اليديشية بصفة عامة مصدر قلق في أوساط اليهود المندمجين من أعضاء البورجوازية الأمريكية من أمثال باروخ ، لما كانت تثيره ثقافتهم اليديشية وعقائدهم المغايرة وأوضاعهم الطبقية الدنيا من تهديد للمكانة الاجتماعية لأثرياء اليهود ومواقعهم الطبقية . ولذا ، فقد تعاملوا مع هذه الهجرة على عدة جبهات ؛ فمن ناحية اهتموا بسرعة أمركة المهاجرين الجدد واستيعابهم في النسيج الاقتصادي والثقافي للبلاد ، ومن ناحية ثانية اهتموا بتحسين أوضاع يهود أوربا في أوطانهم الأصلية حتى لا يُضطروا إلى الهجرة ، ومن ناحية ثالثة عملوا على إيجاد مناطق أخرى لتوطينهم سواء في فلسطين أو في غيرها . وقد رسم باروخ خطة مفصلة لإعادة توطين يهود أوربا في المستعمرات البريطانية في أفريقيا أو في أنجولا البرتغالية ، كما اقترح عام ١٩٣٩ تأسيس « الولايات المتحدة الأفريقية » في أوغندا لتكون ملجأ لليهود ولجميع ضحايا الاضطهاد .

ورغم موقفه المعارض بشكل مبدئي للصهيونية ، فإننا نجده عام ١٩٤٧ يؤيد قرار تقسيم فلسطين بل يساهم في الضغط على مبعوث فرنسا لدى الأمم المتحدة لتأييد القرار مهدِّداً إياه بسحب المعونة الأمريكية لفرنسا في حالة رفضها القرار . ولا شك في أن موقفه هذا جاء في إطار المصالح الأمريكية التي كانت تدرك جيداً أهمية كيان استعماري استيطاني إحلالي في المشرق العربي يعمل كقاعدة لها وللمصالح الغربية والرأسمالية في المنطقة حيث كانت المصالح الاقتصادية والطبقية والسياسية لباروخ وأمثاله في نهاية الأمر ترتبط بها بشكل وثيق .

هيلينا روبنشتاين (١٨٧١-١٩٦٥)

Helena Rubenstein

واحدة من أبرز الشخصيات التي عملت في مجال صناعة مستحضرات التجميل . وُلدت في بولندا ، ودرست الطب لفترة قصيرة ، ثم هاجرت إلى أستراليا حيث نجحت في تصنيع وتسويق مستحضرات تجميل البشرة وفقاً لوصفة ورثتها عن والدتها . وأصبح لها خلال ثلاث سنوات تجارة رابحة في هذا المجال . وفي عام ١٨٩٤ ، انتقلت هيلينا روبنشتاين إلى بريطانيا حيث افتتحت في لندن صالوناً للتجميل ، وسرعان ما افتتحت صالونات أخرى في مختلف أنحاء أوربا . وأصبحت هيلينا روبنشتاين ، في غضون عشرين عاماً ، من أبرز الشخصيات العاملة في مجال مستحضرات التجميل في أوربا . وفي عام ١٩١٤ ، انتقلت إلى الولايات المتحدة حيث أصبحت منذ ذلك الحين مقراً دائماً لأعمالها . وقد حققت ثراءً كبيراً وصل إلى مائة مليون دولار عند وفاتها . كما وصل حجم المبيعات السنوية لشركتها إلى ٦٠ مليون دولار .

وبصفة عامة ، كان أعضاء الجماعة اليهودية من أبرز المستثمرين في مجال الصناعات الخفيفة والاستهلاكية . وساهم ميراثهم الاقتصادي كجماعة وظيفية ذات خبرات مالية وتجارية واسعة في تسهيل دخولهم إلى هذه المجالات .

وقد اهتمت هيلينا روبنشتاين بإسرائيل ، فأقامت بها مصنعاً بالقرب من الناصرة . وفي إطار اهتمامها بالفنون ، أهدت جناحاً يحمل اسمها إلى متحف تل أبيب للفنون . كما تقدِّم مؤسسة هيلينا روبنشتاين منحاً سنوية للفنانين الشبان الإسرائيليين .

إيوجين ماير (١٨٧٥-١٩٥٩)

Eugene Meyer

من رجال البنوك الأمريكيين اليهود . وهو أحد العاملين في الإدارة الحكومية ومحرر صحفي وناشر تنصَّر في مرحلة لاحقة من حياته . وُلد في كاليفورنيا ، وكان والده من رجال البنوك الدوليين ، فعمل لفترة معه إلا أنه أقام عام ١٩٠١ مؤسسته المالية الخاصة باسم «إيوجين ماير الأصغر وشركاه» . ولعب ماير دوراً بارزاً لمدة ستة عشر عاماً في تنمية صناعات النفط والنحاس والسيارات الأمريكية ، واكتسب سمعة ممتازة من خلال قدرته على خَلْق وإدارة مشاريع تربط ما بين التمويل الحكومي والقطاع الخاص الصناعي والزراعي . وفي عام ١٩١٧ ، صفَّى ماير أعماله واتجه نحو العمل في الحكومة الأمريكية حيث تولَّى عدة مناصب استشارية وإدارية مهمة مرتبطة بالمجهود الحربي حقَّق فيها نجاحاً ملموساً بفضل خبراته المالية والصناعية . وفي عام ١٩٣٠ ، عيَّنه الرئيس الأمريكي هوفر رئيساً لمجلس الاحتياطي الفيدرالي . وكوَّن ماير مؤسسة إعادة التعمير والتمويل عام ١٩٣٢ ، وكان أول رئيس لها . وفي عام ١٩٣٣ ، اشترى صحيفة **واشنطن بوست** ونجح في زيادة حجم توزيعها إلى أربعمائة ألف نسخة يومياً . وبعد الحرب العالمية الثانية ، عيَّنه الرئيس الأمريكي ترومان رئيساً للبنك الدولي لإعادة التعمير والإنشاء . وتمتلك ابنته كاترين جراهام شركة واشنطن بوست التي تضم إلى جانب **واشنطن بوست** مجلة **نيوزويك** وعدداً من المحطات الإذاعية .

ماكس فاكتور (١٨٧٧-١٩٣٨)

Max Factor

من منتجي مستحضرات التجميل الأمريكية . وُلد في بولندا حيث حصل على بعض التدريب في فن الماكياج ، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة . وأسَّس عام ١٩٠٩ شركة لمستحضرات التجميل، بدأت بداية متواضعة ثم تطورت لتصبح من أكبر شركات مستحضرات التجميل في الولايات المتحدة والعالم .

لازار كابلان (١٨٨٣-١٩٨٦)

Lazer Kaplan

تاجر ماس أمريكي ، ومؤسس واحدة من أكبر شركات تقطيع الماس في العالم . وُلد في روسيا حيث كان والده يشتغل صائغ جواهر ويقوم بإصلاح الساعات . وفي عام ١٨٩٦ ، انتقل مع أسرته إلى انتويرب في بلجيكا حيث بدأ يتلقَّى تدريبه . وحينما هاجرت أسرته إلى الولايات المتحدة ، فضَّل هو الاستمرار في بلجيكا ليؤسِّس تجارته الخاصة . افتتح أول محل جواهر له في عام ١٩٠٣ ، ولكنه ، في أعقاب اجتياح ألمانيا لبلجيكا عام ١٩١٤ ، هاجر إلى الولايات المتحدة واستقر في نيويورك حيث أسَّس شركة باسم «لازار كابلان وأولاده» لتقطيع وصقل الماس . وقد اكتسبت شركته سمعة طيبة . وحقَّق كابلان شهرة واسعة حينما وكلت إليه عام ١٩٣٦ مهمة تقطيع واحدة من أشهر الماسات في التاريخ . وساهم كابلان من خلال شركته التي أصبحت شركة عالمية تعرف باسم « لازار كابلان انترناشيونال » في تحويل مدينة نيويورك إلى أهم مركز لصناعة الماس في العالم .

ديفيد سارنوف (١٨٩١-١٩٧١)

David Sarnoff

من الرواد الأمريكيين اليهود الذين عملوا في مجال الإذاعة والتليفزيون . وُلد في روسيا وانتقل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٠ ثم انضم إلى شركة ماركوني للتلغراف عام ١٩٠٦ حيث تدرَّج سريعاً . وعندما تأسَّست مؤسسة الإذاعة الأمريكية واختصارها آر . سي . آيه R.C.A وضمت شركة ماركوني إليها ، أصبح سارنوف المدير التجاري للمؤسسة الجديدة عام ١٩١٩ ثم رئيسها عام ١٩٣٠ . وقد أدرك سارنوف إمكانيات النمو الضخم الكامنة في مجال الإذاعة ، فأسَّس شركة الإذاعة الوطنية إن . بي . سي N.B.C. عام ١٩٢٦ كشركة تابعة لمؤسسة آر . سي . آيه . R.C.A كما اهتم بالتليفزيون وبتطويره كجهاز غير مكلف لتقديم خدمة إخبارية وترفيهية لقطاع واسع من الجماهير . وكان لقدرات سارنوف الإدارية والعلمية الأثر الأكبر في تحويل شركة آر . سي . آيه . إلى أكبر مجمع إلكتروني في العالم ، وصل حجم أعماله في نهاية الستينيات إلى مليارى دولار في مجالات تراوحت بين الإذاعة والتليفزيون والحاسبات الآلية والأقمار الصناعية .

وبصفة عامة ، لعب أعضاء الجماعة اليهودية دوراً مهماً في مجال وسائل الإعلام في الولايات المتحدة وكانوا من العناصر الرائدة بها ، فأسسوا وسيطروا لفترة طويلة على أهم شبكات الإذاعة والتليفزيون الأمريكية .

وكان سارنوف نشيطاً في مجال الشئون اليهودية في الولايات المتحدة ، كما كان عضواً شرفياً في معهد وايزمان للعلوم في إسرائيل . وقد التحق ابنه روبرت سارنوف (١٩١٨ ـ) بشركة

الإذاعة الوطنية إن . بي . سي . حيث كان رئيساً لها ثم رئيساً لمجلس إدارتها . وفي عام ١٩٦٦ . عُيِّن رئيساً لشركة آر . سي . آيه، وفي عام ١٩٦٧ عُيِّن مديراً تنفيذياً أعلى لها .

أرمـاند هامـر (١٨٩٨-١٩٩٠)

Armand Hammer

ثري أمريكي يهودي من رجال الصناعة والأعمال . وُلد في نيويورك لعائلة من المهاجرين من يهود اليديشية استقرت في الولايات المتحدة عام ١٨٧٥ . وبدأ في بناء ثروته وإمبراطوريته وهو لا يزال طالباً في جامعة كولومبيا ، حيث حقَّق المليون الأول من خلال تطوير وتوسيع المؤسسة الصيدلية المتعثرة التي كان يمتلكها والده . وفي عام ١٩٢١ ، سافر إلى الاتحاد السوفيتي ضمن بعثة طبية لغوث ضحايا الحروب الأهلية والمجاعة . وتبيَّن له هناك مدى حاجة الاتحاد السوفيتي للغذاء ، فأسرع بتدبير شحنات من الحبوب إلى الاتحاد السوفيتي مقابل منتجات سوفيتية من أهمها الفراء . وحقَّق هامر مكاسب مباشرة من وراء هذه العملية التي فتحت أمامه أيضاً مجال العمل داخل الدولة السوفيتية الجديدة حيث توثقت علاقته بلينين الذي منحه امتيازات خاصة للعمل داخل الاتحاد السوفيتي . واستقر هامر في موسكو حيث افتتح أول مصنع لإنتاج الأقلام الرصاص . وحقَّقت أعماله نجاحاً كبيراً ، وإن ظلت مشكلة إخراج ثروته من الاتحاد السوفيتي قائمة ، فقام بشراء التحف والقطع الفنية التي خلَّفتها الأرستقراطية والبورجوازية القيصرية وخرج بها من روسيا عام ١٩٣٠ ليعيد بيعها في الغرب بمكاسب ضخمة . وخلال الحرب العالمية الثانية ، أقام هامر معملاً لتقطير الخمور في الولايات المتحدة ، وتوسَّع في هذا المجال إلى أن أصبحت له إمبراطورية في مجال صناعة الخمور . وفي عام ١٩٥٤ ، باع أعماله في مجال الخمور واشترى شركة أوكسيدنتال للبترول بمبلغ مائة ألف دولار فقط ، ونجح في تحويلها إلى تاسع أكبر شركة بترول في الولايات المتحدة حيث بلغ حجم مبيعاتها ١٩ بليون دولار . وأصبح يُطلَق على هامر لقب «ملك البترول» . وقد اتسع مجال نشاط شركته ليشمل الفحم والأسمدة والزراعة والكيماويات والبلاستيك والمعادن .

ولم يكن هامر مهتماً بالشئون والقضايا اليهودية بشكل خاص . لكنه ساعد في عقد السبعينيات ، من خلال علاقته بالقادة السوفييت ، في رفع بعض القيود المفروضة على هجرة يهود الاتحاد السوفيتي . ويبدو أن هامر عمل في تلك الفترة على عدم إبراز علاقته بإسرائيل لحماية مصالحه البترولية مع بعض الدول العربية . ولعب هامر دوراً بفضل علاقته الشخصية بالزعيم السوفيتي جورباتشوف ، في التمهيد لفتح باب الهجرة واسعاً أمام هجرة اليهود السوفييت في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات . وكان هامر صديقاً لمناحم بيجن . وقد اقترح على الرئيس المصري أنور السادات ، أثناء مفاوضات كامب ديفيد ، خطة صناعية واسعة تجمع رأس المال الأمريكي من جهة وبعض الصناعات المصرية والإسرائيلية (خصوصاً صناعات الفوسفات والبوتاس والغاز الطبيعي المصري) من جهة أخرى . كما اهتم هامر بدعم مشاريع التنقيب عن البترول في إسرائيل ، فساهم في تأسيس شركة أمريكية إسرائيلية لهذا الغرض عام ١٩٨٥ بتمويل قدره ٢٠٠ مليون دولار ، وقدَّم تبرعات كبيرة لكلٍّ من منظمة هاساداه الصهيونية وجامعة تل أبيب .

لكن الانتماء اليهودي لهامر لا يُفسِّر دعمه لإسرائيل ، فهذا الدعم جزء لا يتجزأ من الدعم الأمريكي (الحكومي والشعبي) لدولة تدافع عن المصالح الأمريكية وتُوجَد على مقربة من منابع البترول . ولا يختلف هامر في هذا عن المئات من الرأسماليين الأمريكيين الذين يرون أن المصالح الأمريكية والمصالح الإسرائيلية متضافرة . ولعل اتساع نشاط هامر وحماسه الزائد لإسرائيل لا ينبع من يهوديته وإنما ينبع، في الأساس، من ارتباطه بسلعة حيوية إستراتيجية مثل البترول .

ولا شك في أن دوره المهم في مسألة هجرة اليهود السوفييت جاء في إطار اعتبارات الصراع بين الشرق والغرب والذي كان هامر مؤهلاً للقيام بدور مهم فيه بفضل علاقاته التاريخية والوثيقة بالاتحاد السوفيتي . ومما يُذكَر أن الولايات المتحدة ، والغرب بصفة عامة ، لجأ إلى استخدام قضية هجرة اليهود السوفييت وقضايا حقوق الإنسان بشكل عام ضمن آليات صراعه مع الاتحاد السوفيتي ودول شرق أوربا .

ماكس راتنر (١٩٠٧-)

Max Ratner

رجل صناعة أمريكي يهودي . وُلد في بولندا وهاجر مع أسرته إلى الولايات المتحدة وهو في الثالثة عشرة . وبعد هجرته بعام ، اشترك راتنر مع أسرته في تأسيس شركة للإنشاءات الصناعية في مدينة كليفلاند بولاية أوهايو الأمريكية . وتحولت هذه الشركة على مر الأعوام إلى مؤسسة ضخمة تُقدَّر قيمتها بمليارى دولار . وقد ترأس راتنر أعمال الأسرة في أعقاب حصوله عام ١٩٢٩ على شهادة جامعية في القانون .

ويُعَدّ راتنر من كبار المستثمرين في إسرائيل . واهتمامه بالكيان الصهيوني يعود إلى الثلاثينيات عندما استثمر أمواله في بناء فندق شارون في بلدة هرتزليا . وقد كان هذا المشروع بداية مشاريع عديدة لاحقة شملت جميع قطاعات الاقتصاد الإسرائيلي (صناعة الإطارات ـ صناعة الثلاجات ـ صناعة الألومنيوم والنحاس ـ صناعة النظارات الطبية) . وفي المجال الزراعي ، أدخل في الخمسينيات بذور القطن (من كاليفورنيا) إلى إسرائيل ، وأقام شركة «أجنحة إسرائيل» وهي أول شركة تأسست في إسرائيل لرش المبيدات بالهيلكوبتر . كما أسَّس شركة لغزل القطن الإسرائيلي ، وأخرى لتوزيع الإنتاج الزراعي الإسرائيلي . كما اشترك في مشاريع أخرى متنوعة في مجالات العطور والسياحة وتوظيف المهاجرين . وفي بداية التسعينيات ، ساهم راتنر مع شركة أفريقيا ـ إسرائيل للإنشاءات في مشروع مشترك قيمته ملايين الدولارات لإقامة الأبراج السكنية ذات العشرين طابقاً في إسرائيل . وقد عمل راتنر لمدة عشر سنوات رئيساً للغرفة التجارية الأمريكية الإسرائيلية ، ثم ترأَّس مجلس إدارتها . وخلال فترة رئاسته ، وصل حجم الاستثمار الأجنبي الخاص في إسرائيل إلى ذروته ، وزاد عدد الشركات الأمريكية التي لها فروع تابعة في إسرائيل . وقد امتدت اهتمامات راتنر في إسرائيل إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية والسياسية حيث قام بدعم مؤسسات تعليمية وفنية وثقافية كما دعم بعض التنظيمات السياسية الإصلاحية .

ويرى راتنر أن الاقتصاد الإسرائيلي لا يوفر المناخ اللازم لجذب قدر كاف من الاستثمارات الأجنبية اللازمة لخلق فرص عمل للمهاجرين السوفييت . وهو ينتقد اعتماد إسرائيل الزائد على المعونات الخارجية باعتبار أنها تضعف قدرتها الذاتية على النمو والتطور ، ويطالب بالقضاء على الجوانب الجماعية في الاقتصاد الإسرائيلي وتطويره نحو الاقتصاد الحر .

ماكس فيشر (١٩٠٨-)

Max Fisher

رجل صناعة أمريكي يهودي وُلد في الولايات المتحدة . دخل مجال صناعة البترول حيث كان أول من طوَّر صناعة البترول في ولاية ميشجان الأمريكية ، وأدخل أساليب جديدة في مجال تكرير البترول خلال الثلاثينيات والأربعينيات . واشترك فيشر في تأسيس شركة أورورا للبنزين ، وترأَّس مجلس إدارتها حتى عام ١٩٥٧ . وامتد نشاطه إلى مجالي التمويل والعقارات ، فكان عضواً في مجالس إدارة العديد من المؤسسات المرموقة . وقد كان فيشر من الأعضاء البارزين في الحزب الجمهوري الأمريكي ، واختاره الرئيس نيكسون بعد انتخابه عام ١٩٦٨ مستشاراً خاصاً للشئون المدنية والاجتماعية .

وكان فيشر نشيطاً في مجال الشئون اليهودية حيث ترأَّس النداء اليهودي الموحَّد بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٧ ، كما ترأَّس مجلس الاتحادات اليهودية في الأعوام ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢ ، وترأَّس كذلك مجلس محافظي الوكالة اليهودية لإسرائيل في الفترة بين عامي ١٩٧١ و١٩٨٣ . كما ساهم فيشر في تمويل أوائل مشاريع البتروكيماويات في إسرائيل . ويأتي دعم فيشر لإسرائيل في إطار ما نسميه «الصهيونية التوطينية» ، أي أنه يدعم إسرائيل مادياً وسياسياً ومعنوياً دون أن يهاجر إليها بنفسه ، فهو موقف ينبع في الأساس من انتمائه لوطنه الأمريكي وارتباط مصالحه الاقتصادية والطبقية والسياسية بالمصالح الرأسمالية لهذا الوطن ، وهو موقف لا يثير الاتهامات بازدواج الولاء حين تتطابق المصالح الأمريكية الإمبريالية مع مصالح إسرائيل كقاعدة لها في الشرق الأوسط .

وتُقدَّر ثروة فيشر بحوالي ٢٢٥ مليون دولار ، وكان يُعدُّ عام ١٩٨٥ بين أغنى أربعمائة شخصية أمريكية في الولايات المتحدة .

تد أريسون (١٩٢٤-)

Ted Arison

ثري أمريكي الجنسية من أصل إسرائيلي يعمل في مجالات النقل البحري والبنوك والعقارات وصالات القمار . وُلد أريسون في فلسطين عام ١٩٢٤ ، ودرس في الجامعة الأمريكية في بيروت بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٢ ، ثم عمل مديراً لشركة م . ديزينجوف في تل أبيب في الفترة ١٩٤٦ ـ ١٩٤٨ . وفيما بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥١ ، خدم أريسون في الجيش الإسرائيلي . وفي عام ١٩٥٢ ، هاجر إلى الولايات المتحدة حيث حصل على الجنسية الأمريكية . وحقَّق في الولايات المتحدة نجاحاً وثراءً كبيراً حيث اعتبرته مجلة فوربس الأمريكية عام ١٩٨٥ من بين أغنى أربعمائة شخصية أمريكية لتلك السنة ، وقُدِّرت ثروته بحوالي ٣٠٠ مليون دولار . وقد امتلك أريسون أو ترأَّس عدة شركات من بينها شركة ترانس اير في الفترة بين عامي ١٩٥٩ و١٩٦٦ ، ثم شركة أريسون للنقل البحري في ميامي بين عامي ١٩٦٦ و١٩٧١ ، ثم شركة هاميلتون هولدنج في ميامي منذ عام ١٩٧٩ . كما أنه ، منذ عام ١٩٧٢ يمتلك ويرأس خطاً ملاحياً للرحلات البحرية باسم كارنيفال كروز لاينز في ميامي أيضاً .

ويُعَدُّ أريسون نموذجاً جيداً لما يُسمَّى «الدياسبورا الإسرائيلية» ، وهم الإسرائيليون الذين يهاجرون من إسرائيل ليستقروا عادةً في الولايات المتحدة والذين وصل عددهم إلى ما بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ألف (أو مليون إذا أضفنا أطفالهم) . ولا يوجد ما يدل على أن أصول أريسون الإسرائيلية قد وجَّهت نشاطاته الرأسمالية وجهة خاصة .

عزرا خدوري زيلكا (١٩٢٥-)

Ezra Khedouri Zilka

مالي أمريكي الجنسية من أصل عراقي ، وُلد لعائلة عراقية من رجال التجارة والمال . أسَّس والده خدوري زيلكا (١٨٨٤ ـ ١٩٥٦) مؤسسة مصرفية في بغداد عام ١٨٩٩ ، حيث نجح في نشاطه المالي وافتتح أفرعاً في كلٍّ من دمشق وبيروت والقاهرة وأصبح يُلقَّب بروتشيلد الشرق . وفي عام ١٩٤١ ، انتقل مع أسرته إلى الولايات المتحدة . وفي الولايات المتحدة ، عمل عزرا مع والده وإخوته الثلاثة في تأسيس شبكة عالمية للتمويل والمعاملات المصرفية . وقد فقدت العائلة جزءاً كبيراً من ثروتها بعد استيلاء العراق على مصرف العائلة في بغداد وتأميم فرع القاهرة . إلا أن العائلة استمرت في نشاطها المالي في الولايات المتحدة ، وبخاصة في مجال الاستثمارات المصرفية . وتُقدَّر ثروة عزرا زيلكا بحوالي ١٥٠ مليون دولار ، وهكذا ، فإنه يُعَدُّ (عام ١٩٨٥) من بين أغنى أربعمائة شخصية أمريكية في الولايات المتحدة .

إدجار برونفمان (١٩٢٩-)

Edgar Bronfman

من رجال الصناعة الأمريكيين اليهود . وُلد في مونتريال بكندا ابناً لرجل الصناعة الكندي صمويل برونفمان . وفي عام ١٩٥٣ ، انضم إلى شركة أبيه (العاملة في مجال تقطير الخمور) وهي شركة سيجرام . وفي عام ١٩٥٥ ، انتقل إلى نيويورك حيث حصل على الجنسية الأمريكية . وفي عام ١٩٥٧ ، أصبح رئيساً للفرع الأمريكي لشركة سيجرام . وبعد وفاة أبيه عام ١٩٧١ ، تولَّى برونفمان الإدارة الكاملة للشركة ، فأصبح رئيس مجلس الإدارة والمدير العام للشركة الأم في كندا وللفرع الأمريكي . وقد نمت وتشعبت أنشطة ومصالح إمبراطورية سيجرام في ظل إدارته ، وأصبحت تضم ممتلكات للغاز الطبيعي والنفط في آسيا وأوربا إلى جانب حصة مهمة في شركة الكيماويات العالمية دوبونت . ولبرونفمان دور نشيط ، مثل أبيه ، في مجال الشئون اليهودية ، فترأَّس منذ عام ١٩٨١ المؤتمر اليهودي العالمي ، وتعامل من خلال هذا المنصب مع العديد من القضايا الخاصة بالجماعات اليهودية في العالم . كما يحتل برونفمان مراكز مهمة في منظمات يهودية أخرى مثل اللجنة الأمريكية اليهودية والمؤتمر الأمريكي اليهودي ، وعصبة محاربة الافتراء .

وبرونفمان ممثل جيد لما يمكن تسميته «صهاينة الدياسبورا» أو «الصهاينة التوطينيون» الذين لا يمانعون في القيام بنشاط صهيوني حماسي يأخذ شكل ضغط سياسي من أجل المُستوطَن الصهيوني ودعمه مالياً ، كما لا يمانعون في تمويل النشاط الاستيطاني الصهيوني مادام لا يضر بسمعتهم ولا يلقي بأي ظلال من الشك على ولائهم لأوطانهم . فإن كانت الولايات المتحدة ضد الاستيطان في الضفة الغربية ، فإنهم يقفون ضده ، وإن كانت لا تمانع فيه فإنهم يجارونها في ذلك ، فمواقفهم نابعة من انتمائهم لأوطانهم ولأمريكيتهم .

وكثير من هؤلاء يتبنَّى موقفاً صهيونياً دفاعاً عن هويته الإثنية الأمريكية اليهودية ، ومن ثم فإن تأييدهم لإسرائيل لا ينبع من الموقف الصهيوني الخاص بنفي الدياسبورا ، أي توظيف الجماعات اليهودية في العالم وتصفيتها ، وإنما من محاولة للحفاظ عليها وعلى ميراثها الحضاري . ولذا ، نجد أن حديثهم عن إسرائيل يفترض وجود تفاعُل بين فرعين أو قطبين متساويين ، على عكس الخطاب الصهيوني الذي يفترض وجود مركز واحد .

وقد لخص برونفمان هذا الموقف في قوله : « إن الأيديولوجيا الصهيونية الكلاسيكية ترفض إمكان وجود يهودي آمن ومهم في المنفى (أي في العالم) ، وتعتبر الحياة في المنفى حياة نفي ، وهي نظرية غريبة عن تفكير معظم اليهود الذين يعيشون في المجتمعات المتحضرة والديموقراطية (أي في المجتمعات الغربية) » . وقد اتهم برونفمان المجتمع الصهيوني بأنه مجتمع مادي يتنكر للقيم اليهودية ، منقسم على نفسه ، غير مستقر ، تحتكر فيه السلطة الأرثوذكسية السلطة الدينية ، وتتجاهل الدولة الرأي العام ورأي يهود العالم . وقد ردت عليه الصحافة الإسرائيلية رداً وقحاً يستخدم كل الأنماط الإدراكية واللفظية المعادية لليهود والتي تصنفهم على أنهم شخصيات هامشية مريضة . فأشارت صحيفة **معاريف** إلى برونفمان باعتباره « عملاق الويسكي ، اليهودي الأمريكي ، الذي حصل على مكانته في العالم اليهودي بفضل الملايين التي يمتلكها لا بفضل أي نشاط يهودي عام . . وهو مشهور أساساً بكونه بطلاً تعيساً لقضية طلاق مثيرة » . وورد صحيفة **معاريف** يبيِّن مدى ترسُّخ أنماط معاداة اليهود في الوجدان الإسرائيلي .

جورج سوروس (١٩٢٩-)

George Soros

رجل أعمال من أصل مجري يهودي ، سافر إلى بريطانيا في منتصف الأربعينيات حيث تخرج في جامعة لندن . تأثر بأفكار كارل بوبر صاحب فكرة "المجتمع المفتوح" ، والذي هاجم الدولة القومية بشراسة ، كما تأثر بنظرية اللاتحدد ونظرية الكوانتم . ويعتبر سوروس نفسه من أتباع دوكينز ، الفليسوف الدارويني والأستاذ بجامعة أوكسفورد . ولعل الخط الأساسي في فكره هو الإيمان بالنسبية المطلقة ورفض فكرة الحدود ، وضمن ذلك حدود الدولة القومية والحدود الأخلاقية .

وفي أوائل الستينيات بدأ سوروس العمل في فرع المقاصة المتخصص بالمضاربات بين مختلف أسواق البورصة . ويقول إنه اكتشف يومها "أن أموالاً كثيرة يمكن الحصول عليها من جراء نقل أموال بين مختلف أنحاء المعمورة نظراً لاختلاف أسعار صرفها بين نقطة وأخرى" . ثم عمل في عدد من بيوت المال البريطانية حتى عام ١٩٥٦ حين هاجر إلى الولايات المتحدة ليعمل مديراً للاستثمارات المالية لشركة أرنولدو بليشودر ، كما تربطه علاقات قوية بعائلتي روتشيلد وجولدسميد . ثم قام بتأسيس شركته الخاصة "كوانتم فاند" وجمع ثروته بالأساس من المضاربات المالية .

وفي نهاية السبعينيات كان قد كوَّن ثروة طائلة جداً ، لكنه لم يصبح مشهوراً إلا عام ١٩٩٢ حين راهن على تراجع الجنيه الاسترليني فاقترض الكثير منه لأجل قصير وحوَّله إلى ماركات ألمانية ، وتحقق ما راهن عليه وخرج الجنيه الاسترليني من نظام النقد المالي الأوربي وفَقَد ما يزيد عن ١٢٪ من قيمته وكان الفرق ربحاً صافياً لسوروس يعادل المليار دولار .

أنشأ سوروس العديد من الصناديق المتخصصة بمساعدة الدول الشيوعية سابقاً ، بشكل يفوق المساعدات الأمريكية الفيدرالية لهذه الدول(أكثر من ١٦٠ مليون دولار لعام ١٩٩٦) . وأسس الكثير من المراكز التي تشجع التعليم ونشر الثقافة النسبية ، في كل أنحاء العالم . كما أنه يدعم بقوة نشاطات جمعيات حقوق الإنسان . وقد أنفق الصندوق الذي أسسه لهذه الغاية في نيويورك أكثر من مليار دولار العام الماضي .

وأثناء الأزمة المالية التي اجتاحت جنوب شرق آسيا في أغسطس ١٩٩٧ ، ألقى رئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد اللوم على المضاربين الأجانب الذين يتلاعبون بالأسواق المالية ، وعلى رأسهم سوروس . ولأول وهلة قد تبدو هذه الأزمة مجرد شاهد جديد على مؤامرة اليهودي ضد اقتصاديات الأغيار (الآسيويين) . ولا بأس أيضاً من التشديد على مثال ماليزيا "المسلمة" حتى تكتمل أركان التفسير التآمري .

غير أن مراجعة تاريخ جورج سوروس تبين لنا أن هذا النموذج التفسيري لا يفيد كثيراً ، فقد اعترف هو نفسه ، في حديث له لشبكة التليفزيون الأمريكية WNET-TV عام ١٩٩٣ ، أنه تواطأ مع قوات الاحتلال النازي للمجر أثناء الحرب العالمية الثانية . وساعد على نهب ممتلكات اليهود في المجر مقابل سلامته الشخصية .

إن سوروس هو نموذج جيد للرأسمالي المضارب "غير المنتمي" ، الذي لا يتوانى في سبيل جمع الربح عن المضاربات في الأسواق المالية ، أية أسواق ، أو حتى عن بيع يهود المجر (بني وطنه وعقيدته!) إلى أعدى أعدائهم . وهو جزء من الاقتصاد الفقاعي (بالإنجليزية : بابل إيكونومي bubble economy) أو الاقتصاد المشتق (بالإنجليزية : دريفاتيف إيكونومي derivative economy) ، اقتصاد المضاربات الذي لا علاقة له بالعملية الإنتاجية نفسها ، الذي لا يكن احتراماً كبيراً للإنتاج الصناعي أو الدولة القومية . وما يفسر سلوك سوروس ليس «يهوديته» ، وإنما انتماءه لهذا النوع من الاقتصاد فهو لا يؤمن بوحدانية الله ولا يكفر بها ، فهو غير مكترث بها أساسا، إذ أن إيمانه يتركز حول واحدية السوق وآلياته التي لا تعرف لا الله ولا الإنسان ، والتي تدور وتحول كل شيء إلى مادة استعماليه ، لا تفرق بين مسلم ومسيحي ويهودي وهندوكي .

الرأسماليون من الأمريكيين اليهود في قطاع الصحافة والإعلام

American Jewish Capitalists in the Press and Media

يُلاحَظ أن المستثمرين من أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة من العناصر الرائدة في مجال الصحافة . وتمتلك دار صمويل نيوهاوس للنشر واحدة من أكبر الشبكات الإعلامية في الولايات المتحدة وتضم المجلات والصحف ودور النشر ومحطات الإذاعة والتليفزيون . وتُعتبَر عائلات سولزبرجر وأننبرج وبوليتزر من العائلات الرائدة أيضاً في مجال النشر الصحفي والمجلات . وربما يرجع ذلك إلى أن القطاع الإعلامي في المجتمع قطاع جديد يتطلب الانخراط فيه روحاً ريادية ، وهو مجال بدأ يكتسب أهمية مع تزايُد معدلات النمو الصناعي وما صاحبه من نمو الطبقات العمالية والمتوسطة التي كانت في حاجة إلى خدمة إخبارية غير مكلِّفة . وقد ساعد موروث اليهود الاقتصادي والاجتماعي ، أي كونهم

جماعات وظيفية ، على أن يدخلوا هذا القطاع ويستثمروا فيه رأسمالهم وخبراتهم واتصالاتهم .

ورغم أن ١,٣٪ فقط من الجرائد الأمريكية مملوكة لأفراد أو أسر يهودية ، إلا أن أكثر هذه الجرائد والمجلات أهمية وانتشاراً مملوكة لأعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة . ولكن يجب الإشارة إلى أنه لا يُلاحَظ وجود نمط يهودي خاص في هذه الجرائد والمجلات التي يمتلكها مموّلون من أعضاء الجماعات اليهودية إذ أنها تدافع عن السياسة الخارجية لأمريكا وتلتزم بفلسفتها في الحكم ، وتُعبِّر عن الاتجاهات والآراء والمصالح الاقتصادية والسياسية المختلفة والمتعددة داخل المجتمع الرأسمالي الأمريكي . ومن هنا يمكن اعتبار توجُّهها الصهيوني نابعاً من التزامها الأمريكي .

جوزيف بوليتزر (١٨٤٧-١٩١١)

Joseph Pulitzer

ناشر صحفي ومحرر أمريكي . وُلد في المجر لأب يهودي وأم مسيحية كاثوليكية ، وهاجر إلى الولايات المتحدة وعمره ١٧ سنة . وفي عام ١٨٦٨ ، انضم إلى صحيفة ناطقة بالألمانية (في مدينة سانت لويس) . وبعد ثلاث سنوات ، اشترى حصة في الصحيفة ثم أصبح رئيس تحريرها ، لكنه باع حصته فيما بعد محقِّقاً ربحاً كبيراً . وفي عام ١٨٧٨ ، اشترى صحيفتين كانتا تصدران في سانت لويس حيث دمجهما في صحيفة واحدة باسم **بوست ديسباتش** التي حققت نجاحاً كبيراً . وفي عام ١٨٨٣ ، انتقل إلى نيويورك حيث اشترى صحيفة **ذي وورلد** التي حقَّقت في غضون ٣ سنوات مكسباً قدره نصف مليون دولار سنوياً . وفي عام ١٨٨٧ ، أسَّس صحيفة **ذي إيفننج وورلد** . وكان من عوامل نجاح هذه الصحف الثلاث الترويج المكثف لها ، والإثارة الإخبارية التي كانت تشتمل عليها ، والتجديد في كلٍّ من الطباعة والعرض .

وقد أسَّس بوليتزر مدرسة الصحافة في جامعة كولومبيا ، وأوصى قبل وفاته بتخصيص جوائز تحمل اسمه (جوائز بوليتزر) تُقدَّم للأعمال الصحفية والأدبية والفنية المتميِّزة .

وقد استمر ابنه الأصغر جوزيف بوليتزر (١٨٨٥ ـ ١٩٥٥) في إصدار صحيفة سانت لويس **بوست ديسباتش** بنجاح ، بينما تدهورت أوضاع الصحيفتين اللتين كانتا تصدران في نيويورك على أيدي ابنيه الآخرين رالف (١٨٧٩ - ١٩٥٩) وهربرت بوليتزر (١٨٩٧ ـ ١٩٥٧) ، الأمر الذي اضطرهما إلى بيعهما عام ١٩٣١ .

وقد أضافت العائلة إلى ممتلكاتها ، فيما بعد ، صحف أخرى ومحطات تليفزيون .

آرثر سولزبرجر (١٨٩١-١٩٦٨)

Arthur Sulzberger

ناشر وصحفي أمريكي يهودي . وُلد في مدينة نيويورك لعائلة يهودية مرموقة استقرت في الولايات المتحدة منذ عام ١٧٩٥ . وقد تزوج سولزبرجر من ابنة أدولف أوكس (١٨٥٨ ـ ١٩٣٥) مالك وناشر جريدة **نيويورك تايمز** التي حوَّلها أوكس من جريدة متعثرة إلى إحدى أهم وأكبر الصحف في الولايات المتحدة والعالم . وعند وفاة أوكس في عام ١٩٣٥ ، أصبح سولزبرجر ناشر الجريدة ورئيس شركة **نيويورك تايمز** .

وقد كانت جريدة **نيويورك تايمز** تُعبِّر بصفة عامة عن رؤية مصالح البورجوازية الأمريكية وعن رؤية الصفوة من اليهود المندمجين ذوي الأصول الألمانية المنتمين لهذه البورجوازية . وقد تبنَّى أوكس ، وسولزبرجر من بعده ، موقفاً معادياً للصهيونية خوفاً من مسألة ازدواج الولاء وما قد تثيره من عداء لليهود .

وقد عارض أوكس ، الذي كان عضواً في اللجنة الأمريكية اليهودية ، وعد بلفور عام ١٩١٧ . كما أعلن في أعقاب زيارته لفلسطين عام ١٩٣٧ أنه « إذا كان عليَّ أن أختار بين أمريكا كوطن وبين فلسطين ، فإنني أختار أمريكا حتى لو أن ذلك يعني أن أتخلى عن يهوديتي » . وفي عام ١٩٤٣ ، ساهم سولزبرجر في تأسيس المجلس الأمريكي لليهودية المعادي للصهيونية ، والذي اعتبر اليهودية عقيدة دينية وحسب وليس انتماءً قومياً ، كما أكد ضرورة اندماج اليهود ثقافياً واجتماعياً في مجتمعهم الأمريكي . وحرصت الجريدة على ألا يظهر على صفحاتها ما قد يعرِّضها للاتهام بأنها جريدة يهودية ، كما لم تتبن موقفاً حاسماً تجاه هتلر . لكن من الممكن تفسير هذا الموقف في إطار التوجه اليميني للجريدة ، خصوصاً أنه قد سبق لها أن أيَّدت موسوليني عند توليه السلطة في إيطاليا في عام ١٩٢٢ .

أما بعد تأسيس إسرائيل ، فقد تبنت عائلة سولزبرجر وجريدة **نيويورك تايمز** موقفاً مؤيداً لإسرائيل ولكن من منطلق أنها قاعدة للمصالح الرأسمالية الإمبريالية في منطقة الشرق الأوسط تعمل على مواجهة وتقويض النفوذ السوفيتي في المنطقة .

وقد أعربت الجريدة على صفحاتها عن ضرورة إقامة تحالف واسع معاد للسوفييت في الشرق الأوسط يجمع بين إسرائيل والنظم

العربية الرجعية . ومن هنا ، تتجه الجريدة إلى انتقاد احتلال إسرائيل للأراضي العربية لأنه يُشكِّل عقبة أمام هذا التحالف . كما لا تتردد في عرض الجرائم الإسرائيلية ضد الفلسطينيين على صفحاتها تدعيماً لموقفها .

ويمتلك عائلة سولزبرجر ، إلى جانب جريدة **نيويورك تايمز** ، جرائد أخرى ومحطات للتليفزيون ، وتُقدَّر ثروتها بأكثر من ٤٥٠ مليون دولار . ومنذ عام ١٩٦٣ ، يتولى آرثر أوكس سولز برجر (١٩٢٦ ـ) ، ابن آرثر سولزبرجر ، إصدار ورئاسة جريدة **نيويورك تايمز** .

صمويل نيوهاوس (١٨٩٥-١٩٧٩)

Samuel Newhouse

ناشر أمريكي يهودي يمتلك واحدة من أكبر الشبكات الإعلامية في الولايات المتحدة حيث تضم العديد من المجلات والصحف ودور النشر ومحطات الإذاعة والتليفزيون . وُلد في الولايات المتحدة لأبوين من أصل روسي ونمساوي ، ودرس القانون ، ثم دخل مجال النشر الصحفي عام ١٩٢٢ عندما اشترى جريدة متعثرة في نيويورك (**أدفانس**) بمبلغ ٩٨ ألف دولار ، ونجح في تطويرها وزيادة حجم توزيعها إلى أن أصبحت تُقدَّر في غضون ست سنوات بأكثر من مليون دولار . وخلال فترة الكساد الاقتصادي في الثلاثينيات ، اشترى خمس جرائد أخرى . وفي عام ١٩٥٥ ، وفيما وُصف آنذاك بأنه أكبر صفقة في تاريخ الصحافة الأمريكية ، دفع نيوهاوس أكثر من ١٨ مليون دولار مقابل جريدتين وأربع محطات للإذاعة والتليفزيون . وفي عام ١٩٥٩ ، اشترى حصص مؤسستين للنشر تنشران مجموعة مهمة من المجلات ذائعة الصيت وواسعة التوزيع هما مؤسسة كونده ناست (التي تنشر مجلات **فوج** ، و **جلامور** ، و **هاوس آند جاردن**) ، ومؤسسة ستريت آند سميث (التي تنشر مجلة **مدموازيل**) . وفي عام ١٩٧٦ ، أبرم نيوهاوس صفقة ضخمة أخرى حينما اشترى شبكة بوث الصحفية والتي تضم ثماني صحف مقابل ٣٠٥ ملايين دولار . ويمتلك نيوهاوس أيضاً مجلات **نيويوركر** ، و **فانيتي فير** ودار نشر راندوم هاوس و٢٨ جريدة . وقد كانت هذه الإمبراطورية الضخمة تربطها شبكة عائلية قوية احتل فيها أفراد عائلة هاوس المواقع الإدارية والمناصب المهمة . وبصفة عامة ، لعب أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة دوراً مهماً في مجال الصحافة والإعلام .

وفي عام ١٩٦٠ ، قدَّم نيوهاوس منحة قدرها مليونا دولار لجامعة سيراكيوز الأمريكية لتأسيس مركز نيوهاوس للاتصالات ، ليكون أكبر معهد تعليمي وبحثي في مجال الإعلام في العالم .

وعند وفاته ، كانت إمبراطوريته الإعلامية تضم ٣١ جريدة حجم توزيعها أكثر من ثلاثة ملايين نسخة ، وخمس محطات إذاعة ، ومحطات للتليفزيون (للمشتركين فقط) تضم أكثر من ١٧٥ ألف مشترك ، والعديد من المجلات .

٩
الاشتراكية والجماعات اليهودية

الفكر الاشتراكي الغربي وموقفه من الجماعات اليهودية ـ البلاشفة والجماعات اليهودية ـ البلاشفة والصهيونية ـ الطبقة العاملة اليهودية أو البروليتاريا اليهودية ـ العمال من أعضاء الجماعات اليهودية ـ الحركة الشعبوية الروسية (نارودنكي) ـ البوند (حزب) ـ ميديم ـ انخراط أعضاء الجماعات اليهودية في الحركات الاشتراكية والثورية ـ الثورة اليهودية ـ ليتفينوف ـ فارسكي ـ فارشافسكي/ فارسكي ـ جولدمان ـ لوكسمبورج ـ مارتوف ـ تروتسكي ـ زينوفييف ـ كامينيف ـ سفيردلوف ـ واديك ـ ديمانشتاين ـ بوكر ـ بيجادي ـ كاجانوفيتش ـ جيرو ـ سلانسكي ـ كوريل

الفكر الاشتراكي الغربي وموقفه من الجماعات اليهودية

Western Socialist Thought : Its Attitude toward the Jewish Communities

تتسم النظرة الاشتراكية إلى أعضاء الجماعات اليهودية بالإبهام نفسه الذي تتسم به رؤية عصر الاستنارة إليهم . فقد دعا مفكرو عصر الاستنارة إلى المساواة بين كل البشر ، وبالتالي إلى إعتاق اليهود وإعطائهم حقوقهم السياسية والاقتصادية كاملة . وهذا تيار أساسي في الفكر الاشتراكي يُوجَد في كثير من كلاسيكيات هذا الفكر .

لكن إعتاق اليهود ، بل الإنسان عموماً ، يتم في إطار مفاهيم علمانية مادية مثل مفهوم الإنسان الطبيعي أو المادي أو العالمي أو الأممي . فهو مفهوم مادي اختزالي يُسقط أية خصوصية أو هوية ، ويرى الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة . ويترتب على هذه المقدمات عدة نتائج أهمها رفض خصوصية اليهود العرْقية ، ثم يُنظَر إليهم باعتبارهم مواطنين عاديين وحسب يمكن دمجهم في المجتمع وإعطاؤهم حقوقهم كافة . ومن ثم نجد أن كثيراً من كلاسيكيات الفكر الاشتراكي ترفض الفكرة الصهيونية التي ترى أن اليهود أمة عرْقية مستقلة .

ولكن ، كما أن هناك تياراً داخل فكر حركة الاستنارة يرى أن اليهود عنصر له خصوصيته ، وأن تخلُّصه من هذه الخصوصية أمر صعب بل مستحيل أحياناً ، فإن الفكر الاشتراكي قد اشتمل على مثل هذا التيار . وهو يترجم نفسه أيضاً إلى اتجاه معاد لليهود ومتحيِّز للصهيونية في آن واحد . ويطرح أتباع هذا التيار فكرة هوية يهودية مستقلة عضوية يُفترَض فيها عادة أنها ذات طابع شرقي أو آسيوي أو سامي . وقد ازداد الاهتمام بهذا الجانب مع تزايُد الاهتمام بالعنصر الهيليني (الآري فيما بعد) في الهوية الغربية . وهو اهتمام صار محورياً في الخطاب السياسي الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وقد أكد هيجل على ما أسماه «الطابع الشرقي» للروح القومية اليهودية التي لم تدرك المثل العليا (الهيلينية) للحرية والعقل، فظلت اليهودية لذلك مرتبطة بشعائر بدائية لاعقلانية أو طقوس لا روح فيها تسبَّبت في نهاية الأمر في إدخال العنصر العبراني السلبي على الحضارة الغربية .

وكجزء من هجومهم على المؤسسات القائمة في المجتمع ، قام المفكرون الاشتراكيون بالهجوم الضاري على المسيحية وعلى كل الأفكار الدينية ، فوجَّهوا النقد إلى اليهودية باعتبارها أساس المسيحية، بل باعتبارها شكلاً متخلفاً منها . واتهموا اليهودية أيضاً بأنها تتضمن عناصر نفعية أنانية تشجع اليهود على الاهتمام بأنفسهم وعلى كُره البشر . كما أن اليهودية تشجع اليهود على ضرب العزلة حول أنفسهم وعلى البقاء سجناء شعائرهم البدائية المتخلفة مثل قوانين الطعام التي تجعل اندماجهم مع بقية الجنس البشري مستحيلاً . بل إن بعضهم ذهب إلى حد القول بأن اليهودية تتضمن عناصر هضمية أو معوية ، وأن كل إشارة إلى الإله في العهد القديم مرتبطة بالطعام ، وأن تقديم القرابين البشرية كان أحد العناصر المكوِّنة للعبادة اليسرائيلية القديمة .

وللقضية أيضاً جانب اقتصادي ، فكثير من المفكرين الاشتراكيين ينظر إلى اليهود بوصفهم عنصراً هامشياً غير منتج يتركز في التجارة والأعمال المالية ولا يتجه إلى الصناعة أو الزراعة أبداً (أي أنهم جماعة وظيفية وسيطة) . كما أن بعض الاشتراكيين يرون أن ثمة علاقة عضوية بين اليهود والرأسمالية ، خصوصاً في شكلها التجاري المتمثل في الأعمال المالية والبورصة .

لكل ما تقدَّم ، ذهب بعض المفكرين الاشتراكيين إلى أن اليهود يشكلون جماعة بشرية غير سوية وغير طبيعية . وكان الحل الذي يطرحونه هو ضرورة تخليص اليهود من هويتهم المتخلفة أو الخسيسة

أو الأنانية (البورجوازية أو الرأسمالية) وتحويلهم إلى عناصر منتجة ودمجهم في المجتمع أو تأكيد هويتهم وتوطينهم في فلسطين داخل مجتمع تعاوني اشتراكي . وقد ساوى كارل ماركس بين " برجزة " المجتمع (أي سيادة العلاقات التعاقدية البورجوازية فيه) من جهة ، وبين تهويده من جهة أخرى .

ومن أوائل الدعاة إلى الاشتراكية المفكر كونت دي سان سيمون (١٧٨٠ ـ ١٨٢٥) ، وهو ممن يسمون «الاشتراكيين الطوباويين» ، أي المثاليين . ويبدو أنه يوجد تيار يهودي مشيحاني في فكره ، إذ طالب بتأسيس مجتمع صناعي يحكمه نخبة من العلماء وأصحاب الأعمال والمصرفيين الذين يهتدون بهدي «المسيحية الجديدة» ـ وهي مسيحية علمانية (أو لادينية) لا تستند إلى الإيمان بالإله أو باليوم الآخر أو الزهد في الدنيا ـ وهي تشبه في ذلك اليهودية الإثنية . وثمة إشارة في كتابات سان سيمون إلى الماشيَّح الأم ، وهي أنثى يهودية من الشرق ستصوغ الأخلاق الجديدة . وبطبيعة الحال ، سيتمتع اليهود بالمساواة الكاملة في هذا المجتمع الجديد . وقد كان الكثير من تلاميذ سان سيمون وحوارييه من اليهود .

وأدَّى هذا العنصر اليهودي اللاديني الفاقع في اشتراكية سان سيمون إلى رد فعل عنيف من الكنيسة ومن شارل فورييه (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧) أحد أهم المفكرين الاشتراكيين وأحد أهم النقاد الاشتراكيين لليهود . ويذهب فورييه إلى أن التجارة هي مصدر كل الشرور ، وأن اليهود هم تجسيد لها ، كما أنهم المستغلون الاقتصاديون الرئيسيون في أوربا . واليهود (في تصوُّره) ليسوا جماعة دينية ، وإنما هم جماعة قومية غير متحضرة وبدائية ومعادية للحقيقة ، ولابد للمجتمع من التخلص منها بالدمج أو الطرد . ومعنى ذلك أنه يتحرك في إطار فكرة الشعب العضوي المنبوذ .

وقد أشار فورييه إلى قوانين الطعام اليهودية كقرينة على صدْق كل الشائعات التي أطلقها أعداء اليهود عنهم مثل اتهامهم بأنهم يعتبرون سرقة المسيحي أمراً مباحاً لهم شرعاً . ولذا ، يرى فورييه أن لفظتي «يهودي» و«لص» مترادفتان ، وأن الإنسان عند التعامل معهم لا يتوقع سوى أكاذيب ولا شيء سوى الأكاذيب التي يشجعهم عليها دينهم . بل يرى فورييه أن اليهود عنصر تجاري لا ارتباط ولا انتماء له بوطن . ولذا ، فهم لا يتورعون عن ارتكاب أعمال الخيانة العظمى ويعملون جواسيس لكل الأمم وجلادين لها . وهم كذلك غير مبدعين في الفنون والآداب ولا يتميَّزون إلا بسجل طويل من الجريمة والقسوة . ونشاطات اليهود الاقتصادية كلها هامشية وشرهة وغير منتجة ، فهم لا يعملون أبداً بالزراعة ويشتغلون بالتجارة والأعمال المالية . وهم إلى جانب هذا متمرسون في التهرب من دفع الضرائب ولا يستثمرون رأسمالهم في الصناعة أبداً حتى لا يرتبط مصيرهم بمصير الدولة التي يعيشون فيها . ويقتصر نشاطهم التجاري على الاستيراد والتصدير حتى يحرموا تجار البلاد المضيفة من الاحتكاك بالبلاد الأخرى . وهم يحققون الثروات الهائلة على حساب المواطنين ، خصوصاً أنهم بخلاء إلى درجة أن بإمكانهم العيش على أقل القليل وهو ما يساعدهم على مراكمة الثروة بسرعة . ومن الواضح أن فورييه يتحدث عن الجماعة الوظيفية الوسيطة ، ولكنه نظراً لجهله بهذه الظاهرة وتواتُرها في المجتمعات الأخرى تصورَّ أنها ظاهرة يهودية وحسب ، وأن خصائص أعضاء الجماعة الوظيفية هي خصائص لصيقة بطبيعة اليهود ، أينما كانوا وعَبْر التاريخ .

وقد طرح فورييه برنامجاً لحل المسألة اليهودية ، وذلك عن طريق دمج اليهود بالقوة اقتصادياً وروحياً . وهذا لن يتأتى إلا بالقضاء على خصوصيتهم اليهودية القومية الاقتصادية عن طريق تطبيق قوانين قاسية عليهم ، ومنعهم من الاشتغال بالأعمال التجارية ، وإبعادهم عن الحدود والسواحل والأماكن التي يمكنهم أن يمارسوا فيها التهريب والتجارة ، وكذلك عن طريق توطينهم بالقوة في القرى . ويجب أن يواكب عملية الدمج الاقتصادي عملية دمج روحي عن طريق التعليم حتى يتخلى اليهود عن مبادئهم الشريرة .

والحل الثاني للمسألة اليهودية الذي يطرحه فورييه قد يبدو وكأنه نقيض الأول ، ولكنه في الواقع امتداد له . فإذا كان الحل الأول يفترض إمكانية التخلص من الشعب العضوي المنبوذ عن طريق تخليصه من هويته الكريهة ودمجه ، فإن الحل الثاني الذي ورد في كتاب **الصناعة الزائفة** (١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) إذ يرى أنه يمكن التخلص منهم عن طريق توطينهم في فلسطين وسوريا ولبنان ليصبحوا أمة معترفاً بها لها ملك وعلم وقناصل وعملة ! ويتوجه فورييه بالنصح إلى اليهود ، فبدلاً من مضاربات البورصة يمكنهم تحويل فلسطين وما حولها في المنطقة الممتدة من لبنان إلى سيناء إلى أرض صالحة للسكنى عن طريق توفير منافذ لنهر الأردن والبحر الميت على موانئ البحر الأحمر ، وأن يتم ري الصحراء وزراعة الغابات الخضراء فيها بواسطة الجيوش الصناعية والمزارع التعاونية وذلك بتمويل روتشيلد وبدعم أوربا ، وهذا أدق وصف لعملية الاستيطان الصهيوني وللزراعة الصهيونية التعاونية المسلحة ولكل من الصهيونية التوطينية والاستيطانية (وقد قضت الحركة الصهيونية بين اليهود نحو سبعين

عاماً لتكتشف هذه الصيغة البسيطة) . ويجب أن نشير إلى أن تاريخ نشر الكتاب هو أيضاً الوقت الذي طُرحت فيه المسألة الشرقية وبحدة بسبب ثورة محمد علي على السلطان العثماني .

وقد ترك فورييه أعمق الأثر في الفكر الاشتراكي بعده . فنجد أن تلميذه ألفونس توسينيل (١٨٠٣ ـ ١٨٨٥) يؤلف كتابه **اليهود ملوك العصر : تاريخ الإقطاع المالي** (١٨٤٥) حيث يمثل الإقطاع المالي البنوك في أوربا وفرنسا . والكتاب ليس هجوماً عنصرياً تقليدياً على اليهود إذ يُحذِّر الكاتب في البداية من أنه سيستخدم كلمة «يهودي» لا بمعناها المحدد الذي يشير إلى جماعة إثنية أو دينية ، وإنما يستخدمها بالمعنى الشائع لها ، أي «مصرفي» أو «مراب» أو «تاجر» . ولذا ، فإنه يستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى كل من يشتغل في الأمور المالية ، كل الطفيليين غير المنتجين الذين يعيشون على وجود الآخرين وجهدهم . وقد ربط توسينيل بين القدس اليهودية وجنيف البروتستانتية الكالفنية ، فكأن من يقول «يهودي» يقول «بروتستانتي ، أي تجار وطيور جارحة» . وقد وصل توسينيل إلى أن اليهود ، أي كبار المموِّلين ، هيمنوا على أوربا في القرن التاسع عشر .

وقد ظهر هذا الاتجاه أيضاً في كتابات أدولف ألايزا الذي ترأس مجلة **لا رينوفاسيون** الناطقة باسم الحركة الاشتراكية من أتباع فورييه وأعطاها اتجاهاً معادياً لليهود . ويرى ألايزا أن اليهود مثل البكتيريا القذرة (وهذه صورة مجازية استخدمها الزعيم الصهيوني نوردو ثم الزعيم النازي هتلر من بعده) تؤدي إلى عفن المكان الذي تصل إليه . فاليهودي يتآمر ضد الأمن الوطني مثل دريفوس . وربطت مدرسة فورييه أيضاً بين ماركس والبلشفية من جهة ، وبين ماركس واليهودية من جهة أخرى .

وتُعبِّر آراء ميخائيل باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) ، المنظِّر والمفكِّر الفوضوي الروسي ، عن كُره عميق لليهود . ففي كتابه **الاعتراف الذي ألفه في السجن عام ١٨٥١** ، انتقد قادة الاستقلال في بولندا لاتخاذهم موقفاً إيجابياً تجاه اليهود . وقد نُشر عام ١٨٦٩ رداً على خطاب من موسى هس أشار فيه إلى اليهود باعتبارهم أمة من المُستغلِّين تقف على الطرف النقيض تماماً من مصالح البروليتاريا . ويمكن فَهْم موقفه هذا من اليهود من خلال حقيقتين ، أولاهما : خلافه الفكري الحاد مع الاشتراكيين وبالذات اليهود ، منهم كارل ماركس وموسى هس وأمثالهما . وثانيتهما : الدور البارز لأعضاء الجماعة اليهودية في التجارة والمال في أوربا ، وهو ما كان نتاجاً لميراثهم التاريخي كجماعات وظيفية هامشية . وقد ذهب باكونين إلى أن اليهود يشكلون خطراً أكبر من اليسوعيين ، وأنهم القوة الحقيقية في أوربا ، إذ يسيطرون بشكل مطلق على التجارة والبنوك وعلى ثلاثة أرباع الصحافة الألمانية وعلى جزء كبير من صحافة الدول الأخرى . ووصف باكونين الفوضوي ظهور ماركس وأعماله بأنها ظهور جديد للنبي موسى ، وأنه يعتبر نموذجاً يمثل الشعب اليهودي .

وقد كان عداء الاشتراكيين والثوريين لليهود يستند إلى تحليل طبقي يفترض فيه أصحابه علميته وموضوعيته . ولكن مع العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، وظهور الخطاب العرْقي واكتساحه الفكر الأوربي ، نجد أن أتباع فورييه أيضاً يتبنون التفسير العرْقي . فالعرْق اليهودي ، بحسب تصوُّرهم ، قبيح من الناحية الجسدية ، فوجوههم تخرق قواعد الجماليات تماماً كما تخرق روحهم الروح الآرية (الهيلينية من قبل) التي تتسم بالجمال . والعرْق اليهودي لا يمكن دمجه ولا هضمه ، وهو عرْق طفيلي كليةً ، فاليهودي في كل مكان وزمان كان طفيلياً يصيب المجتمعات بالتحلل . وهم طفيليون لأسباب عرْقية ولا يمكنهم أن يغيِّروا دورهم ، تماماً كما لا يمكن للمخلوقات الطفيلية التي تقتل الأجساد الحية أن تتوقف عن وظيفتها . وهم معروفون بشكل خاص بمقدرتهم على تخريب قوانين البلاد التي ينتمون إليها .

ويُلاحَظ أن كل هذه الأوصاف هي أوصاف الشعب العضوي المنبوذ ، فما الحل إذن ؟ طرحت المجلة ، الناطقة بلسان أتباع فورييه ، حلاً صهيونياً حيث طلبت من اليهود الجلاء عن فرنسا طواعية . ولذا ، توجهت بنداء إلى اليهود : "أيها اليهود ! إلى أعالي سيناء ، حيث أرسل الإله بالوصايا العشر التي تخرقونها دائماً ، إلى موسى والإله الذي تركتموه بسبب حبكم الشديد للذهب . . . اعبروا البحر الأحمر مرة أخرى ، ولتنزلوا إلى الصحراء مرة أخرى ، إلى أرض الميعاد التي تنتظركم ، الأرض الوحيدة التي تناسبكم ، أيها الشعب الشرير الوقح الخائن ، اذهبوا إلى هناك" . وهذا هو الحل الاستعماري الصهيوني ، إرسال كل مشاكل أوربا إلى الشرق .

ومن الطريف أنه برغم صهيونية مثل هذه الحلول التي طُرحت عام ١٨٩٩ بعد عقد المؤتمر الصهيوني الأول ، فإن المجلة لم تُعط أية أهمية للحركة الصهيونية أو المنظمة الصهيونية . بل إنه حينما نشر أحد أتباع فورييه ويُدعى فيربيه كتيبه **المسألة اليهودية** (١٩٠٢) ، فإنه يقدِّم رؤية إيجابية للحركة الصهيونية ويفرق بين يهود الغرب المندمجين الذين سيبقون في أوطانهم ويهود شرق أوربا (أي يهود اليديشية) الذين يجب تهجيرهم إلى وطن قومي خارج فلسطين لأنها

ـ حسب تصوُّره ـ غير مناسبة . ورد عليه ألايزا قائلاً إنه يؤيد الحل الصهيوني الذي طرحه تيودور هرتزل من ناحية المبدأ ، ويحب أن يرى اليهود في وطنهم وأن هذا سيحقق مصلحتهم ، وأكثر من هذا فإنه سيحقق مصلحة فرنسا ذاتها ! ولكنه عبَّر عن شكه في إمكانية تحقُّق هذا الحلم بسبب طبيعة اليهود الهامشية .

وقد أصبح ارتباط اليهود بالرأسمالية وكبار المموِّلين موضوعاً أساسياً متواتراً في الفكر الغربي امتزج بالأطروحة العرْقية التي تنظر إلى اليهود بوصفهم ساميين (مقابل الآريين) . ويُلاحَظ أن مقولة «الآريين» انفصلت بالتدريج عن مقولة «الهيلينيين» ، وبالتالي فقدت بعدها الثقافي واكتسبت بعداً عرْقياً فاقعاً . ولذا ، نجد أن بعض الكتاب يقرنون بين التاجر اليهودي والتاجر اليوناني باعتبارهما من التجار الوسطاء .

وتبلور كتابات يوجين دوهرنج (١٨٣٣ ـ ١٩٢١) هذه الاتجاهات كافة ، فكتابه **الحالة اليهودية كمسألة عرْقية وأخلاقية وحضارية** ينسب النزعة الليبرالية في الاقتصاد السياسي (أي الرأسمالية والديموقراطية) إلى اليهود الذين يتهمهم باستغلال مبدأ الاقتصاد الحر وتسخيره في خدمة الاحتكار اليهودي الذي يحاول استعباد كل الناس . ورغم أن اليهود يلعبون دوراً طبقياً ، فإنهم يُشكِّلون عرْقاً وضيعاً لا مثيل له . واتجاه اليهود نحو التجارة يعود إلى أن جمجمة الإنسان اليهودي ليست جمجمة إنسان مفكر فهي ملأى على الدوام بالربا والشئون التجارية . فاليهود ، إذن ، فئة تجارية نظراً لأن خصائصهم العرْقية تجعلهم ينزعون نحو التجارة ، وهم يحققون ترابُطاً غير عادي بسبب شعائرهم القديمة التي لم يطرحوها جانباً تماماً . وتهمة الدم ، بحسب رأي دوهرنج ، ذات أساس علمي ، فهي تعود إلى التضحيات البشرية التي كان اليهود يقدمونها . وقد استمرت هذه التضحيات بسبب رغبة قيادات اليهود في أن تجعل كل فرد في الجماعة اليهودية متورطاً في جريمة قتل الأطفال المسيحيين .

وحل المسألة اليهودية بالنسبة لدوهرنج هو أيضاً خليط عرْقي اشتراكي علمي ، فهو ينادي باعتماد سياسة الاكتفاء الذاتي وبالاقتصاد الموجَّه وبنوع من الاشتراكية المقيدة وبالحفاظ على الشرف العرْقي الذي يستدعي إنقاذ جميع الدوائر العامة وعالم المال والأعمال من تسلُّط اليهود وسيطرتهم . وبهذا ، فإن دوهرنج قد وحَّد بين الرأسماليين بوصفهم تشكيلاً اقتصادياً واليهود بوصفهم عرْقاً وقرن بينهم . ولهذا ، فهو يرفض الحل الصهيوني لأن الصهيونية ستدعم قوة اليهود العالمية ، ويجد أن الحل الأسمى للمسألة اليهودية هو القتل والطرد . ومن هذا المنظور ، فإن مفكراً اشتراكياً مثل ماركس ، في رأي دوهرنج ، هو الشر المجسد بسبب نظرياته الشيوعية وعرْقه اليهودي ، فقد استقى كل نسقه الفكري من القانون الموسوي رغم أنه قدم تعميده . وقد ظهرت الأطروحة مرة أخرى في كتابات ورنر سومبارت عن علاقة الرأسمالية باليهودية ووصلت إلى ذروتها في الفكر النازي .

وينبغي ألا نتصوَّر أن هذه الرؤية المعادية لليهود مقصورة على المفكرين غير اليهود وحدهم ، ففرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤) المفكر الألماني الاشتراكي اليهودي كانت له آراء شبيهة . فقد أكد تنصُّله من اليهودية لأنه يبغض اليهود ، إذ لا يرى فيهم سوى سلالة منحلة لماض عظيم ولَّى . وبعد قرون طويلة من العبودية ، اكتسب هؤلاء الرجال سمات العبيد . ويجب ذكر أنه كان يوجد عديد من المفكرين ، من الاشتراكيين اليهود ، لم يهتموا باليهود واليهودية ، وإنما افترضوا أن المساواة داخل المجتمع الاشتراكي ستحل المشاكل كافة .

وقد يكون من المفيد ذكر أن ماكس فيبر يستخدم أيضاً منظوراً دينياً لتحليل إشكالية ظهور الرأسمالية في الحضارة الغربية ، ولكنه طرح فكرة الرأسمالية الرشيدة مقابل الرأسمالية المنبوذة . وقد وجد أن الرأسمالية الرشيدة مرتبطة بالكالفنية في حين ترتبط الرأسمالية المنبوذة باليهود ، وبالتالي فإن اليهود من هذا المنظور غير مسئولين عن ظهور الرأسمالية . (انظر الباب المعنون «الرأسمالية والجماعات اليهودية») .

البلاشفة والجماعات اليهودية
The Bolsheviks and the Jewish Communities

تنطلق رؤية المفكرين الاشتراكيين ، ماركس وغيره ، من تجربتهم التاريخية في فرنسا وألمانيا والنمسا أساساً . وهي دول لم تكن فيها تجمعات يهودية كبيرة ، كما أن اليهود كانوا مُركَّزين في الأعمال التجارية والمالية ، وزاد ارتباطهم بالنظام الرأسمالي مع تطوُّر المجتمعات . أما في شرق أوربا وروسيا على وجه الخصوص ، فكان الوضع مغايراً تماماً إذ كانت تُوجَد أكبر كتلة بشرية يهودية ذات صفات شبه قومية واضحة تميِّزها اللغة اليديشية ، كما أن ظروف التحديث أدَّت إلى تحوُّل قطاعات كبيرة من اليهود إلى بروليتاريا . ولذا ، تجاهَل البلاشفة كلاسيكية ماركس عندما كان عليهم أن يتعاملوا مع جزء كبير من هذه الكتلة التي ورثوها ضمن ما ورثوا من روسيا القيصرية . ولم يكن من الصعب عليهم تجاهل كتيب

ماركس، لأنه كان من أعماله الأولى ولم تكن أفكاره قد تبلورت بعد. مع هذا ، يبدو أن البلاشفة ، مثل ماركس من قبلهم ، قد خلطوا بين مفهومين مختلفين تمام الاختلاف في منطلقاتهما وفي نتائجهما ، وظنوا أنهما شيء واحد . أما المفهوم الأول فهو مفهوم الأمة اليهودية العالمية ، وهو مفهوم صهيوني مطلق يفترض وجود وحدة يهودية عالمية ويهدف إلى تأسيس دولة يهودية لجمع الشعب اليهودي . أما المفهوم الثاني ، فهو مفهوم اليهود بوصفهم أقلية قومية شرق أوربية لها خصوصيتها التي لا تختلف عن خصوصيات القوميات أو الأقليات الأخرى الموجودة في روسيا القيصرية . وهي خصوصية قد تفصل أعضاء الجماعة اليهودية عن محيطهم الثقافي الروسي أو البولندي ، ولكنها لا تربطهم بالضرورة بالجماعات الأخرى في بقية العالم ، وهذا هو طرح البوند . ولعل هذا الخلط هو نتيجة محاولة البلاشفة والماركسيين عموماً الوصول إلى مستوى تعميم ، مرتفع وعلمي ، يتجاهل كل الخصوصيات أو يوحِّد بينها بحيث لا يراها ، وهذا هو ميراث عصر الاستنارة والنموذج المادي الذي يصر على مستوى عال من البساطة والوضوح والتعميم لا يتفق مع تركيبية الظاهرة الإنسانية . وهذا هو الذي أدَّى إلى تخبُّط السياسة السوفيتية بعض الوقت ، وإلى عدم حسم المسألة اليهودية في الاتحاد السوفيتي إلا من خلال التطورات الاقتصادية للمجتمع الاشتراكي (ككل) خارج إطار الحلول النظرية المطروحة وبدون هدي كبير منها .

وقد انطلق لينين من تعريف محدد للأمة استقاه من كارل كاوتسكي ، وهو أن الأمة جماعة لابد أن تكون لها أرض تتطوَّر عليها ، الأمر الذي لم يكن متوافراً لليهود ، ولابد أن تكون لها لغة مشتركة ، وهو الأمر الذي توافر ليهود شرق أوربا وحدهم . ولكن لينين ، مع هذا ، لم ينظر إلى يهود شرق أوربا بوصفهم وحدة مستقلة داخل التشكيل السياسي الروسي والتشكيل الحضاري لشرق أوربا منفصلة عن يهود العالم . ولذا ، فقد ناقش القضية من منظور أعلى نقطة تعميم فتساءل : هل اليهود ، بشكل عام ومجرد ، وفي كل زمان ومكان ، يُشكِّلون قومية أم لا ؟ وهل هناك وحدة عالمية تنتظم كل اليهود ؟ وهل هناك خصوصية مقصورة عليهم أو لا ؟ والإجابة على مثل هذا السؤال البسيط بسيطة للغاية ، وهي أن كل اليهود بطبيعة الحال لا يشكلون قومية ، وأنه لا وجود لأية وحدة بين يهود ألمانيا وبولندا وفرنسا وإنجلترا . فيهود فرنسا يتحدثون الفرنسية ، ويهود إنجلترا يتحدثون الإنجليزية ، ويهود ألمانيا يتحدثون الألمانية ، ويهود شرق أوربا كانوا يتحدثون اليديشية ، ويتحدث يهود القوقاز عدة لغات ، ولكل جماعة يهودية موروثها الثقافي ووضعها الاقتصادي المتميِّز الذي تحدِّده حركيات المجتمعات التي يعيش في كنفها أعضاء الجماعات اليهودية . والخلل يكمن في درجة التعميم التي ينطوي عليها السؤال ، فهو لا يتفق مع طبيعة الظاهرة وتنوُّعها وعدم تجانسها .

وفي تصوُّرنا أن موقف لينين كان سيختلف تماماً لو أنه لم يطرح السؤال بهذه الطريقة ، وتخلَّى عن مفهوم « اليهود ككل » و« في كل زمان ومكان » ، وخفَّض من مستوى التعميم قليلاً ونظر إلى يهود شرق أوربا داخل الإطار الوحيد الممكن وهو التشكيل الحضاري الشرق أوربي ، وطرح حلاً لمشاكلهم داخل هذا الإطار باعتبارهم أقلية قومية شرق أوربية .

ولأن اليهود ، من وجهة نظر لينين ، لا يشكلون أمة ، فإن القضية تصبح هي مشكلة اندماجهم أو انعزالهم . ومن ثم ، فإن حل المسألة اليهودية هو ببساطة دمجهم ، وهي عملية يمكن أن تتم بأن ينخرط اليهود في النضال الثوري إلى جانب المُضطهَدين من الطبقة العاملة وغيرها من الطبقات على أن يذوب أعضاء الجماعة اليهودية في المجتمع الاشتراكي الكبير ، أي أن الخاص (يهود شرق أوربا) لابد أن يذوب في العام (المجتمع الثوري الجديد) . وهذا هو النمط الكامن في فكر حركة الاستنارة وفي كل الحلول الماركسية .

ولهذا ، وقف لينين موقف المعارضة الكاملة لا من فكرة القومية اليهودية العامة العالمية الوهمية (أي الصهيونية) ، وإنما أيضاً من فكرة الخصوصية اليديشية المحدودة والمقصورة على يهود شرق أوربا ، وهي الفكرة التي طرحها حزب البوند الذي طالب بقدر من الاستقلال الثقافي للعمال اليهود يتناسب مع هويتهم الثقافية المحددة وخصوصيتهم ، ولا يختلف عن استقلال الأقليات والطوائف الأخرى ، ويترجم نفسه إلى استقلال تنظيمي . كما رفض لينين بالتالي أي استقلال تنظيمي لحزب البوند أو ما سُمِّي «الوحدة الفيدرالية» ، ورأى أن مبدأ الاستقلال الذاتي يفي بكل احتياجات اليهود من أعضاء الطبقة العاملة ، ويكفل لها أن تقوم بالدعاية لبرنامج الحزب باليديشية ، وأن تعقد مؤتمراتها الخاصة ، وأن تقدِّم مطالب مستقلة تدخل في برنامج واحد يُعبِّر عن الاحتياجات المحلية وخصوصية الحياة اليهودية . ذلك لأن الهدف النهائي هو اندماج أعضاء الطبقة العاملة من اليهود اندماجاً كاملاً في الطبقة العاملة الروسية . وثمة نظرية تذهب إلى أن معارضة لينين للبوند كانت في واقع الأمر نابعة من اعتبارات عملية سياسية غير نظرية ، وأن كل تحليلاته هي عبارة عن مسوغات وديباجات لتبرير رغبته في تصفية البوند .

وكان تروتسكي الزعيم الماركسي اليهودي هو الآخر ضد فكرة القومية اليهودية ، ولذا فقد عارض الصهاينة ، وكان يرى أن حل المسألة اليهودية لا يكون عن طريق تأسيس دولة يهودية بين دول أخرى غير يهودية ، وإنما يكمن في إعادة تركيب المجتمع تركيباً أممياً متماسكاً . إلا أنه عارض أيضاً مفهوم الأقلية اليهودية باعتبارها أقلية قومية شرق أوربية ، ولذا عارض البوند .

ولا يخرج موقف ستالين عن موقف الزعماء الماركسيين السابقين ، فقد بيّن أن اليهود ككل لا يجمعهم إلا الدين ، وقد يكون لهم طابع قومي ، ولكنهم لا يكوِّنون أمة واحدة عالمية ، ذلك لأنهم متفرقون اقتصادياً ، ويعيشون على أراض مختلفة ، ويتكلمون لغات متعددة وليس لهم ثقافة مشتركة . وهذا ، مرة أخرى ، أمر بدهي واضح . ولكن ستالين ارتكب الخلل التحليلي نفسه الذي ارتكبه كل من لينين وماركس وإنجلز من قبله وهو التعامل مع الظاهرة على مستوى تعميم وتخصيص لا يتفق مع طبيعتها ، وقد رفض ، بطبيعة الحال ، فكرة القومية اليهودية العالمية التي تنتظم كل يهود العالم . ولأن مثل هذه القومية غير موجودة ، يتم الانتقال إلى الحد الأدنى ، أي افتراض عدم وجود أية وحدة على الإطلاق ، دون البحث عن مستوى وسيط من الخصوصية يتمثل في قومية يهودية يديشية مقصورة على يهود شرق أوربا وحدهم دون سواهم .

وقد تبنَّى خروشوف نفس الموقف المطلق الكلي ، في تعليق له بجريدة **الفيجارو** في ٩ أبريل ١٩٥٩ ، إذ تحدَّث عن اليهود بشكل عام ومجرد ، وبيَّن أن اليهود هم المسئولون عن فشل تجربة بيروبيجان « فاليهود منذ أقدم الأزمنة فضلوا الحرف الفردية ، وهم لا يحبون العمل الجماعي ولا الانضباط الجماعي ، كما أنهم في جميع الأوقات فضلوا أن يكونوا مُشتَّتين . وهم في الواقع فرديون ، ومنذ قرون لا تُحصَى ، لم يستطيعوا أن يعيشوا مجتمعين ، أو أن يستمدوا وجودهم وتوازنهم من أنفسهم » . وهذا حديث لا يختلف عن نقد فولتير أو ماركس لليهود بشكل عام . ولو تخلَّى خروشوف عن مقولة اليهود ، وتحدَّث بدلاً من ذلك عن الجماعات اليهودية المختلفة ، فربما استطاع أن يُفسِّر الواقع اليهودي في الاتحاد السوفيتي ، وأن يبين سبب رفض اليهود الاستيطان في بيروبيجان . ولأن السوفييت يرفضون فكرة أن اليهود يكوِّنون شعباً ، فإنهم يرفضون الصهيونية ويعتبرونها حركة رجعية ، بل استغلالية .

ومن الواضح أن موقف البلاشفة من المسألة اليهودية ، رغم معاداته الضارية للصهيونية ومعاداة اليهود ، ورغم اعترافه من البداية باليديشية لغة قومية ورفض الاعتراف باللغة العبرية باعتبارها لغة قومية وهمية ، خضع لبعض الوقت للصياغات العامة والمقولات المجردة ، مثل مقولة « اليهود ككل » . ولكن هذا الوضع تم تصحيحه فيما بعد بتأسيس منطقة بيروبيجان ، إذ كانت هذه الخطوة تعني ضمناً قبول ما رفضه لينين ، وهو أنه إذا كان اليهود لا يشكلون أمة بالمعنى المطلق ، فيهود روسيا يشكلون أقلية قومية روسية لها وضعها الثقافي المتميِّز ولها خصوصيتها التي لا تستمدها من جوهر يهودي عام ، وإنما من تجربتها تحت ظروف اجتماعية وحضارية معينة في شرق أوربا ، ولم يبق سوى توفير الأرض لها لتصبح أقلية قومية مثل مئات الأقليات الأخرى في الاتحاد السوفيتي .

وقد حُسمت مسألة الاندماج والعزلة اليهودية ، في ثلاثينيات القرن ، لا من خلال الأطروحات الماركسية أو البلشفية وإنما من خلال تغيُّرات بنيوية في المجتمع . فمع تصاعد حركة التصنيع داخل الاتحاد السوفيتي ، تمتَّع أعضاء الجماعة اليهودية بحراك اجتماعي غير عادي ، ونتج عن فرص الترقي أمام اليهود تفتُّت التجمعات اليهودية فزادت معدلات الاندماج واختفت اليديشية تقريباً ، ولم تهاجر أعداد كبيرة إلى بيروبيجان . ومما ساعد على الاندماج ، الهجرة اليهودية إلى الولايات المتحدة التي كانت تضم كثيراً من العناصر اليهودية الشابة والعناصر ذات التوجه الصهيوني التي كان يمكنها أن تحافظ على عزلة اليهود . ولم تكن عملية الدمج والاندماج سهلة أو بسيطة ، فتقاليد معاداة اليهود في الاتحاد السوفيتي قديمة وراسخة وكثيراً ما انعكست من خلال البيروقراطية السوفيتية ذاتها .

وإذا انتقلنا من استعراض موقف الفكر البلشفي إلى تأمُّل موقف الاتحاد السوفيتي من المسألة اليهودية ، فإننا نجد الأمر لا يختلف كثيراً . فالقانون السوفيتي يجعل من الصهيونية ومعاداة اليهود جريمتين يعاقب عليهما القانون . وقد أُلغيت جميع التنظيمات الصهيونية وأصبح نشاطها غير شرعي ، مع أن روسيا كانت مركز النشاط الصهيوني في العالم . ووقف المندوبون السوفييت ، في المنظمات والمؤتمرات الشيوعية ، ضد السماح للأحزاب الصهيونية ذات الديباجات الماركسية البوروخوفية بالانضمام إليها حتى لا تكتسب أية شرعية .

البلاشفة والصهيونية

The Bolsheviks and Zionism

أيَّد الاتحاد السوفيتي قيام الدولة الصهيونية ، واعترف بها فور قيامها . ولقد تحدَّث المندوب السوفيتي في هيئة الأمم عن الشعب

اليهودي الذي لاقى الاضطهاد ، أي أنه كان يتحرك داخل الإطار المجرد والعام لمقولة اليهود التي رفضها البلاشفة من قبل ، وليس داخل إطار يهود شرق أوربا بوصفهم أقلية قومية .

ونود هنا أن نطرح عدة تساؤلات هي : هل كان الموقف البلشفي والسوفيتي المبدئي ينبع من اعتبارات عقائدية أم أنه كان وليد الاعتبارات العملية وحدها ؟ وهل يُعتبَر إصرار السوفييت على أنه لا يُوجَد شعب يهودي ، ثم إصرارهم أيضاً على أن يهود اليديشية لا يُشكِّلون قومية سلافية وكذلك طرحهم الاندماج كنوع من الحل ، إصراراً نابعاً من النسق الماركسي أو هو حل نابع من الواقع العملي الروسي السوفيتي ؟ نحن نميل إلى الاعتقاد بأن التطورات اللاحقة ترجح أن كلاً من الاعتبارات العملية والتقاليد السياسية الروسية القيصرية هي التي قررت مسار القضية ، كما نرى أن سياسة البلاشفة تجاه يهود الاتحاد السوفيتي امتداد للسياسة القيصرية الشمولية التي كانت تهدف إلى دمج وتذويب أعضاء الجماعة اليهودية باعتبارهم عنصراً غريباً ثقافته ألمانية وولاؤه مشكوك فيه ، فألمانيا هي عدو روسيا الأكبر . وهناك من القرائن ما يشير إلى أن مشروع توطين اليهود في شبه جزيرة القرم قد استُبعد بعد البدء فيه نظراً لقرب القرم من ألمانيا ، وأنه نُقل إلى بيروبيجان بعيداً عن أي مركز جذب أوربي . ولكن ، مع بداية الأربعينيات ، وتصاعُد النفوذ النازي الذي كان يشكل تهديداً قوياً للدولة السوفيتية ، بدأت الاتصالات بين السوفييت والصهاينة ، وشُكِّلت في بداية الأمر لجان يهودية لمناصرة السوفييت ولمناهضة الفاشية . وفي عام ١٩٤٣ ، وضمن إطار الاستعدادات للتسوية النهائية لعالم ما بعد الحرب ، بدأ السوفييت يتحدثون في إطار أن المشكلة اليهودية ستصبح مشكلة عالمية ملحة مع نهاية الحرب ، لا مجرد مشكلة ألمانية أو حتى مشكلة غربية . ومن ثمَّ، فلابد أن يحددوا موقفهم منها بوضوح وفي إطار عالمي .

وفي أكتوبر ١٩٤٣ ، قام إيفان مايسكي ، نائب وزير الخارجية السوفيتي ، بزيارة إلى فلسطين قام خلالها بزيارة الكيبوتسات ومناقشة مشاكل الاستيطان مع بن جوريون وجولدا مائير ، ولم يتصل بالجانب العربي قط . ويبدو أن مايسكي بدأ سياسة مراجعة موقف السوفييت من الاستيطان الصهيوني ، إذ كان يرى أن « من الواضح أن اليهود الاشتراكيين والتقدميين في فلسطين سيكونون أكثر فائدة لنا من العرب المتخلفين الذين تسيطر عليهم مجموعات إقطاعية من الباشوات والأفندية » . وقد استمرت هذه النغمة طيلة الحرب وبعدها وأصبحت لبنة أساسية في الديباجات الاشتراكية الصهيونية . وأخذ السوفييت يتحدثون عن الدولة الصهيونية باعتبارها الدولة الديموقراطية الوحيدة في منطقة الشرق الأوسط ، ولا سيما أنها كانت تسمح للحزب الشيوعي بممارسة نشاطاته بشكل قانوني . كما أن الأحزاب الصهيونية ذات الديباجات الاشتراكية المتطرفة كانت تُشكِّل من وجهة نظرهم نواة للاشتراكية في المنطقة !

ويبدو أن هذا هو المنطق الذي ساد ، إذ أن مستشاري ستالين ، كما يُقال ، قد نصحوه بأن إقامة الدولة الصهيونية في الشرق الأوسط المتخلف ستُدخل عنصراً من عدم الاتزان والصراع في المنطقة وهو ما سيؤدي إلى تثويرها ، حتى ولو كانت هذه الدولة نفسها دولة رجعية واستعمارية ! وهذا يعني أنه نسب للدولة الصهيونية نفس الدور أو الوظيفة التي نسبها الفكر الماركسي لليهود بوصفهم جماعة وظيفية وسيطة تقوِّض دعائم المجتمع دون أن تقوم هي ببناء المجتمع الجديد . بل كان هناك رأي يذهب إلى أن الدولة الصهيونية ستؤدي إلى نوع من أنواع الاستقطاب الطبقي بحيث تتحالف الرجعية الغربية مع الرجعية اليهودية ويتحالف أعضاء الطبقة العاملة من العرب واليهود ضد أعدائهم الطبقيين ، أي أن المنطقة بهذه الطريقة يتم إدخالها في العملية التاريخية الكبرى ، عملية استقطاب الرأسماليين والعمال ، بحيث يتم استقطاب كل التفاعلات والتناقضات في عملية واحدة ذات قطبين متعارضين . ولكن مهما كانت الأسباب والدوافع ، فإن التطورات اللاحقة بينت خلل المقدمات .

ويرى بعض المحللين العسكريين أن اندفاع موسكو وانضمامها إلى الولايات المتحدة في تأييد قيام دولة يهودية يُعتبَر خطوة ذكية لإحداث شرخ دائم في العلاقات الأمريكية العربية حول فلسطين . فقد كان السوفييت يدركون أنهم لن يخسروا شيئاً في المنطقة لأنهم لا يملكون شيئاً فيها ، على عكس وضع الولايات المتحدة الأمريكية التي ستخسر الكثير من جراء هذا الموقف .

ومهما كانت الديباجات ، قومية أو طبقية ، بيروقراطية أو ثورية ، فإن من الواضح أنه قد تقرَّر توظيف فلسطين وشعبها في خدمة المصالح الإستراتيجية للاتحاد السوفيتي ، وكان يُفترَض أن انتشار الاشتراكية يخدم هذه المصالح . وقد تكون هذه الديباجات الاشتراكية زائفة أو حقيقية ، ولكن ما يهم هو أن الدولة السوفيتية بدأت تدرك دورها باعتبارها قوة عظمى وأن من الضروري أن يكون لها دور تلعبه في الصراع .

وقد ظهر هذا الاهتمام العملي بفلسطين ، بوصفها عنصراً يُوظَّف في خدمة المصالح ، في صورة تحوُّل كامل على المستوى العقائدي وعلى مستوى الخطاب السياسي . ويُلاحَظ أنه ، في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، بدأ تأييد الاتحاد السوفيتي لفكرة الدولة

اليهودية في فلسطين يتخذ صوراً واضحة . ففي فبراير عام ١٩٤٥ ، عُقد مؤتمر نقابات العمال العالمي في لندن وصوَّت الوفد السوفيتي إلى جانب قرار يؤيد إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين . ونص القرار أيضاً على ضرورة إيجاد علاج أساسي عن طريق عمل دولي لإصلاح الخطأ الذي وقع على الشعب اليهودي ، وأن تكون حماية اليهود من الاضطهاد والتمييز في أي بلد من بلدان العالم من واجب السلطات الدولية الجديدة . وأن يُعطَى اليهود الفرصة في الاستمرار لبناء فلسطين كوطن قومي عن طريق الهجرة والاستيطان الزراعي والإنماء الصناعي ، على أن يكون ذلك مقروناً بتأمين المصالح الشرعية لكل السكان في فلسطين ، وتأمين المساواة في الحقوق والفرص كذلك . وهذا جزء لا يتجزأ من الخطاب السياسي الغربي العلماني النفعي الذي لا تثقله أية مثاليات أو مطلقات .

كما اتفق ستالين مع كل من روزفلت وتشرشل في مؤتمر يالطا في فبراير عام ١٩٤٥ على ضرورة إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين ، وعلى وجوب إزالة كل معوقات الهجرة اليهودية إلى فلسطين فوراً مقابل السماح للسوفييت بإقامة مناطق نفوذهم في أوربا الشرقية . وبادر الاتحاد السوفيتي في يوليو من العام نفسه إلى الاعتراف بالوكالة اليهودية وسمح بفتح مكتب لها في موسكو . ثم قام جروميكو بتأييد قرار التقسيم حتى يتم التعايش بين الشعبين العربي واليهودي في أبريل ١٩٤٧ . وتحدث جروميكو في ١٣ أكتوبر ١٩٤٧ من العام نفسه عن ارتباط الشعب اليهودي (التاريخي) بفلسطين ، وأشار إلى الظروف التي وجد الشعب اليهودي نفسه فيها نتيجةً للحرب . وهنا لا نجد مجرد منطق ذرائعي ، وإنما نجد كل مكونات الخطاب الغربي العنصري تجاه اليهود باعتبارهم شعباً ومادة استيطانية متحركة لها ارتباط أزلي بفلسطين ، الأمر الذي يعطيها حقوقاً أزلية في هذه الأرض ، خصوصاً أن ما يعانيه اليهود في الغرب لابد من تعويضهم عنه في الشرق ، وهذا هو منطق الإمبريالية . كما يمكن استخدام هذا الوضع لخدمة الحضارة الغربية متمثلة هذه المرة في الاتحاد السوفيتي والاشتراكية العالمية والعلمية . وهذا هو الموقف الغربي التقليدي من الجماعة الوظيفية الوسيطة التي تُستخدَم كأداة . ولذا ، ليس من المدهش معرفة أن الاتحاد السوفيتي هو أول دولة منحت إسرائيل اعترافاً قانونياً ، وبذلك أعطتها مصداقية كانت في أمس الحاجة إليها . ومما يجدر ذكره أن من مجموع إحدى عشرة دولة اعترفت بإسرائيل خلال شهر واحد من إقامتها كان من بينها ستٌ من دول الكتلة الاشتراكية .

ولم تكن علاقة الاتحاد السوفيتي بالصهيونية على مستوى العقيدة النظرية أو على مستوى الاعتراف القانوني وحسب ، وإنما امتدت لتشمل الدعم البشري والعسكري ، إذ سهَّل السوفييت عملية الهجرة للعديد من يهود بولندا إلى مناطق احتلال الحلفاء في النمسا وألمانيا مدركين أن هؤلاء المهاجرين سيتوجهون في النهاية إلى فلسطين . كما أن تشيكوسلوفاكيا زودت المستوطنين بالأسلحة التي لعبت دوراً أساسياً . ويبدو أن السوفييت في الخمسينيات ، حينما اكتشفوا عدم جدوى الدولة اليهودية وعدم نفعها ، قطعوا العلاقات السياسية معها ودخلوا في تحالف مع العرب . ولكن ، مع تغيُّر سياسة الدولة السوفيتية باتجاه الانفتاح ، شهدت العلاقات مع إسرائيل تحسُّناً مرة أخرى ، إلى أن فُتحت بوابات الهجرة على مصاريعها أمام من يريد أن يهاجر من أعضاء الجماعات اليهودية .

الطبقة العاملة اليهودية (أو البروليتاريا اليهودية)

Jewish Working Class or Proletariat

مصطلح «الطبقة العاملة اليهودية» أو «البروليتاريا اليهودية» مصطلح يشبه مصطلحات أخرى مثل «الرأسمالية اليهودية» أو «البورجوازية اليهودية» . ويتمثَّل وجه الشبه في افتراض أن ثمة استقلالاً يهودياً ، وأن اليهود يشكلون طبقات خاصة مستقلة عن طبقات المجتمع . ونحن نفضل استخدام مصطلحات مثل : «العمال من أعضاء الجماعات اليهودية» أو «العمال الأمريكيون اليهود» وذلك باعتبار أن اليهود يشكلون جزءاً من كل ، ويخضعون إلى حدٍّ كبير لحركيات هذا الكل وآلياته وقوانينه .

العمال من أعضاء الجماعات اليهودية

Jewish Members of the Working Class

يستخدم كثير من الدارسين مصطلحات مثل «البروليتاريا اليهودية» و«الطبقة العاملة اليهودية» . وتشير كلمة «البروليتاريا» في اللغات الأوربية إلى طبقة من السكان لا تملك شيئاً بما في ذلك وسائل الإنتاج التي تستخدمها ، وتكسب رزقها من عمل يدها ، وتُستخدَم هذه الكلمة مرادفة لكلمة «طبقة عاملة» . والبروليتاري هو العامل (مقابل الرأسمالي الذي يمتلك وسائل الإنتاج والفلاح الذي يعمل في الزراعة) . ويشكل مفهوم البروليتاريا اليهودية أو الطبقة العاملة اليهودية إشكالية أساسية في الأدبيات التي تتناول وضع الجماعات اليهودية في أوربا . وقد عبَّر عن هذه القضية المفكر الصهيوني بوروخوف في فكرة الهرم الإنتاجي المقلوب ، والتي تتلخص في أن اليهود يتركزون في المهن والحرف ويندُر وجودهم في صفوف

الفلاحين والعمال على عكس معظم الشعوب الأخرى . وهو بطبيعة الحال مفهوم قيمته التفسيرية والتصنيفية ضعيفة إلى أقصى حد. فاليهود ليسوا شعباً ، وإنما جماعات يهودية تضطلع بدور الجماعات الوظيفية وتعيش بين مختلف الشعوب ، وتتحدَّد طبيعة وظيفتها ووجودها في الهرم الإنتاجي بين المهنيين وبالقرب من أعضاء الطبقة الحاكمة باعتبارهم أداة في يدها لامتصاص فائض القيمة من المجتمع ولإنجاز أغراض أخرى . وقد تحوَّل بعض أعضاء هذه الجماعات إلى عمال انخرطوا في صفوف الطبقات العاملة المختلفة . ولكل هذا ، فإننا نفضل استخدام مصطلحات مثل «العمال من أعضاء الجماعات اليهودية» أو «العمال الأمريكيون اليهود» أو أية صيغة أخرى تؤكد أن العمال من أعضاء الجماعات اليهودية ليس لهم وجود يهودي مستقل وأنهم جزء من كل ، وذلك لأن القيمة التفسيرية والتصنيفية لمثل هذه المصطلحات أعلى بكثير من مصطلح «البروليتاريا اليهودية» .

وقد انخرطت أعداد كبيرة من يهود اليديشية في شرق أوربا في صفوف الطبقة العاملة ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر ، مع تزايُد معدلات تحديث اقتصاد الإمبراطورية الروسية التي كانت تضم أكبر كتلة بشرية يهودية في العالم . كما انخرطت أعداد من أعضاء الجماعات اليهودية بنسبة أصغر في الطبقة العاملة في الإمبراطورية النمساوية .

أما في البلاد الأخرى ، مثل الولايات المتحدة وإنجلترا وإلى حدٍّ ما فرنسا ، فإن تاريخ العمال من أعضاء الجماعات اليهودية مرتبط بالهجرة من شرق أوربا ولا علاقة له بالحركيات الداخلية للمجتمع في أيٍّ من هذه البلاد .

وقد تركت التحولات الاجتماعية الضخمة في روسيا والنمسا أثرها في أعضاء الجماعات اليهودية ، إذ فقد كثير من الحرفيين اليهود وظائفهم بظهور الصناعة الحديثة ، وكذا التجار والمرابون اليهود الذين كانوا مرتبطين بالاقتصاد الزراعي . كما أن البورجوازيات الصاعدة والدولة القومية المطلقة التي كانت تريد السيطرة على كل جوانب الإنتاج ، حرَّمت على اليهود العمل في بعض الوظائف التي كانوا يضطلعون بها كجماعة وظيفية ، مثل صناعة الكحول والاتجار فيها . وأدَّى هذا الوضع إلى وجود عمالة يهودية ضخمة لا تمتلك وسائل الإنتاج وليس لديها رأس مال كاف الأمر الذي جعلها تنخرط في صفوف الطبقات العاملة ، وكانت هذه العملية صعبة بعض الشيء في أوربا الشرقية بسبب الميراث الاقتصادي والتقاليد السائدة. أما العناصر المهاجرة ، وهي عناصر أكثر حركية في العادة ، فلم تجد صعوبة شديدة في التحول إلى عمال بسبب عدم وجود عوائق نفسية أو حضارية أو قانونية ، وإن كان الميراث الاقتصادي ووضعهم كمهاجرين قد وجههم نحو قطاعات معينة دون غيرها . ومن الأمور التي تستحق التسجيل أن الصناعات التي كان يملكها يهود داخل منطقة الاستيطان استفادت في بداية الأمر من العمالة اليهودية . أما في الولايات المتحدة ، فقد نجح أصحاب مصانع النسيج من اليهود من أصل ألماني في أن يستفيدوا من العمالة اليهودية الوافدة واستغلوها استغلالاً كاملاً فيما يُسمَّى «ورش العَرَق» . وقد بلغ عدد العمال من أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا ، قبل الحرب العالمية الثانية ، مليوناً ونصف المليون من مجموع يهود العالم البالغ عددهم نحو ستة عشر مليوناً ، منهم : ٤٠٠ ألف في الولايات المتحدة ، و٣٠٠ ألف في الاتحاد السوفيتي ، و٣٠٠ ألف في بولندا ، و١٠٠ ألف في فلسطين ، و٤٠٠ ألف في البلاد الأخرى مثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا والمجر ورومانيا وبلدان أمريكا اللاتينية . ويُلاحَظ أن هذه الأرقام تشير إلى العمال وحسب ، ولا تشير إلى كل العاملين في الصناعة من موظفين إداريين .

وقد ترك الميراث الاقتصادي لليهود أثره في العمال من أعضاء الجماعات اليهودية . فيُلاحَظ تركُّزهم في صناعات بعينها دون غيرها مثل صناعة الملابس والخياطة . وهذا يعود في الواقع إلى اشتغال اليهود بالربا وأعمال الرهونات . وكان من أكثر أعمال الرهونات الملابس المستعملة التي كان اليهودي يُعيد ترقيعها وبيعها . كما أن عدم كفاءة العمال اليهود ، بسبب انخراطهم المتأخر في سلك الطبقة العاملة ، ساهم في توجيههم نحو صناعات بعينها دون غيرها . وتتسم الصناعات التي تركَّز فيها اليهود بصغر حجمها وقربها من المراحل النهائية للإنتاج مثل إنتاج السلع المُصنَّعة أو نصف المُصنَّعة مقابل إنتاج وسائل الإنتاج ، وهي صناعات لا تتطلب كفاءات عالية ، بل تستند أحياناً إلى الصناعات المنزلية .

وتدل إحصاءات عام ١٨٩٧ في روسيا على صدق هذا القول، إذ بلغ عدد العمال اليهود الذين تركزوا في النشاطات الصناعية الأساسية أو الأولية ، مثل سبك المعادن ، نحو ٧,٧٪ . أما في صناعات المرحلة الوسطى أو المرحلة الثانية ، مثل صناعات المعادن والنسيج والبناء ، فقد بلغت نسبتهم ١٩,٧٪ ، وبلغت نسبة العاملين في صناعات المرحلة النهائية أو صناعات المرحلة الثالثة ، مثل الأطعمة والمشروبات والتبغ والملابس ، نحو ٤٥,٥٪ .

أما في جاليشيا ، ففي المجموعة الأولى الأساسية نجد ٩,٥٪ ، وفي المجموعة الوسيطة الثانية ١٤,٥٪ ، وفي المجموعة النهائية

الثالثة ٤٧,٧٪ . والنمط نفسه يوجد في بولندا ، ففي إحصاء عام ١٩٢١ نجد أن ٥,١٪ من العمال اليهود يُوجَد في المناجم ، و٣,٤٪ في صناعة المعادن ، و٨,٠٪ في صناعات الآلات ، و٩,٢٪ في الصناعات الكيميائية ، و٩,٢٪ في صناعة البناء ، و٩,٥٪ في صناعة الأخشاب ، و١٣,٧٪ في صناعة النسيج ، و٤٣,٦٪ في صناعة الملابس ، و١٢,٥٪ في صناعة الأغذية . وقد وُزِّعت البقية على كل الفروع الأخرى . ومعنى ذلك أن العمال اليهود يوجدون أساساً في الصناعات الاستهلاكية . وربما كان الاستثناء الوحيد للقاعدة هو فلسطين ، حيث كان العمال من المستوطنين الصهاينة يعملون في الصناعات كافة ، وكان هذا جزءاً من المخطط الإحلالي الذي أخذ شكل اقتصاد صهيوني منفصل يكتفي بالعمالة اليهودية . كما يُلاحَظ أنه في الاتحاد السوفيتي ، بعد عام ١٩٢٨ ، بدأ يتواجد العمال اليهود في جميع الصناعات بما في ذلك الصناعات الثقيلة . ولكن ، مع هذا ، ظل النمط الأساسي الذي أشرنا إليه سائداً .

وحيث إن العمال من أعضاء الجماعات اليهودية كانوا يتركزون في صناعات خفيفة ، لذا نجد أن هذا انعكس على نفوذهم وثقلهم الذي ظل ضئيلاً ، فمارسوا ضغطهم من خلال الاتحادات والأحزاب العمالية المختلفة القائمة ، أي أنهم لم يشكلوا حركة عمالية يهودية مستقلة . ومع هذا ، ظهر حزب البوند الذي حاول تنظيم العمال اليهود من المتحدثين باليديشية . ويُلاحَظ أن حزب البوند لم يكن يتحدث عن طبقة عاملة يهودية عالمية ، وإنما كان يتحدث عن عمال يهود في شرق أوربا لهم ظروفهم الثقافية (وربما الاقتصادية) الخاصة، وهو الرأي الذي رفضه البلاشفة . ومع اختفاء الثقافة اليديشية ، اختفى تماماً أي أساس لوجود تنظيم عمالي يهودي (يديشي) مستقل . وعلى كلٍّ لم يَعُد هناك عمال يهود في الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، أي أن أحفاد العمال من أعضاء الجماعات اليهودية دخلوا الجامعات وانخرطوا في صفوف المهنيين والطبقة الوسطى وحققوا حراكاً اجتماعياً ابتعد بهم عن إطار العمال والعمل اليدوي .

الحركة الشعبوية الروسية (نارودنكي)

Narodnichestvo (Narodniki)

«الحركة الشعبوية الروسية» حركة ظهرت بين فئة المثقفين الروس في الستينيات من القرن التاسع عشر وعُرفت باسم «نارود نيشيتفو» ، وعُرف أتباعها باسم «النارودنيك» نسبة إلى «النارود» أو «الشعب العضوي» (فولك) وسنشير إليهم بمصطلح «الشعبويون الروس» . وقد اشتد نشاط هذه الجماعة خلال السبعينيات ووصلت إلى ذروتها حينما قام جناحها الإرهابي باغتيال ألكسندر الثاني ، قيصر روسيا ، عام ١٨٨١ . وعبَّرت هذه الحركة عن نفسها بالدعوة إلى « العودة إلى الشعب » حيث كان الشعبويون يسعون إلى الاختلاط والاندماج مع الشعب الكادح والعمل على تثويره وخدمة الفلاحين في مطالبهم ومصالحهم اليومية . وجمعت هذه الحركة بين الفكر الاشتراكي الغربي والفكر الماركسي ومفاهيمه حول فائض القيمة ورفض الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج من جهة ، ومن جهة أخرى النزعة السلافية المشيحانية وإيمانها بالشعب الروسي ، وخصوصاً جماهير الفلاحين، وبالفضائل الكامنة فيه . وفي حين كانت النزعة السلافية ترى أن سرَّ الحياة والحقيقة الدينية مستترة وكامنة في هذا الشعب ، كان الشعبويون يؤمنون بأن الحقيقة الاجتماعية كامنة فيه ، وأن هذه الحقيقة محجوبة عن الطبقات الحاكمة المثقفة التي تقوم حياتها وثقافتها على استغلال عمل الشعب ، وبالتالي فيجب على فئة الإنتليجنسيا (المثقفين) التي انفصلت عن الشعب ، الذي يعيش ملتصقاً بالأرض ، أن تعود إلى الشعب وإلى الأرض . كما آمن الشعبويون بطريق خاص لتطوُّر روسيا وأن بإمكانها الإفلات من مرحلة الرأسمالية البورجوازية وفظائعها والانتقال مباشرة إلى الاشتراكية الحديثة ، خصوصاً أن حياة الفلاح تدور حول «الكوميون» أو القرية المشاعية التي مجَّدها الشعبويون مثلما مجَّدها قبلهم أنصار النزعة السلافية واعتبروها نتاجاً أصيلاً للتاريخ الروسي، والنمط المثالي أو الأعلى الذي يجب أن يحتذيه المجتمع بأسره في عمليات الإنتاج والتوزيع .

وانضم كثير من أعضاء الجماعات اليهودية من المثقفين إلى هذه الحركة ، وكانوا من دعاة الاندماج الذين يؤمنون بأن حل المسألة اليهودية يأتي من خلال تحرير الجماهير الروسية أولاً ، وبالتالي أعطوا أولوية للعمل الثوري داخل الإطار الروسي على العمل من أجل حل مشاكل اليهود . كذلك اعتبروا أن الجماعة اليهودية في روسيا في أغلبها طبقة بورجوازية من التجار والحرفيين المستغلين . وأكد بانيل أكسيلرود (١٨٥٠ ـ ١٩٢٨) ـ وهو من أهم المثقفين الروس اليهود من الشعبويين ، إيمانه بأن المسألة اليهودية لن تُحَل إلا بتحرير الجماهير الروسية . ومن هذا المنطلق ، شارك الثوريون اليهود الشباب الروسي في حركة «الذهاب إلى الشعب الروسي» والعمل الدعائي والتنويري بين جماهير الفلاحين . وكما قال أحد الثوريين اليهود آنذاك : « نحن شعبويون روس ، والفلاحون هم

إخواننا الطبيعيون» . ولكي يكسبوا ثقة الفلاحين ، قام الشعبويون من اليهود وغير اليهود بتعلُّم الزراعة والحرف والتعرف على التقاليد الشعبية للفلاحين وأسلوب حديثهم وارتدوا ملابسهم . بل ذهب بعض اليهود إلى أبعد من ذلك حيث اعتنق بعضهم المسيحية الأرثوذكسية (وذلك رغم أن فلسفة الحركة الشعبوية كانت فلسفة إلحادية ووضعية) حتى يوجدوا رابطة روحية بينهم وبين الفلاحين المتدينين ، فالمسيحية الأرثوذكسية بالنسبة للشعبويين الروس كانت جزءاً من الفلكلور أو الميراث الثقافي الشعبي الروسي . ومن أبرز الشعبويين الروس اليهود جوزيف أبتكمان الذي اعتنق المسيحية ، وكذلك ليف ديتش اليهودي المتروِّس الذي ارتدى ثياب الفلاحين وعمل بينهم في القرى الروسية .

ولكن جهود الشعبويين لم تنجح في نهاية الأمر ، فهم من ناحية تعرضوا للمطاردة والاعتقال والمحاكمات السياسية من قبَل السلطات . ومن ناحية أخرى ، لم تتجاوب معهم جماهير الفلاحين التي وجدت أفكار المثقفين القادمين من المدن غريبة عليهم ، كما كان افتقار الشعبويين إلى الدين من دواعي نفور الشعب الروسي المتدين منهم ، والذي قام أفراده أنفسهم بتسليمهم إلى أيدي السلطات .

وتُعَدُّ سيرة حياة أكسيلرود وتأرجُحه بين الحلول الشعبوية والثورية من جهة والحل الصهيوني من جهة أخرى نمطاً متكرراً بين كثير من المثقفين الروس اليهود الثوريين . وأكسيلرود هو أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي الروسي ، وُلد في إقليم شيرنيجون وعاش طفولته في فقر شديد . وقد بدأ أكسيلرود نشاطه الثوري عام ١٨٧٢ حينما كان طالباً في كييف ، وانضم للحركة الشعبوية الروسية . ولكنه اضطر تحت وطأة الاضطهاد القيصري إلى الفرار عام ١٨٧٤ إلى الخارج حيث عاش لفترة في برلين درس خلالها الحركة الاشتراكية الألمانية ، ثم استقر في جنيف حيث واصل نشاطه الثوري . وكان على اتصال وثيق بمنظمة «الأرض والحرية» وقام بتحرير جريدتها . وقد تكونت هذه المنظمة السرية عام ١٨٧٦ كرد فعل للمطاردة الحكومية .

وعلى صعيد العمل السياسي ، اختلف الشعبويون فيما بينهم، إذ اجتمعت آراء الجناح المعتدل على أهمية العمل التنويري والدعائي بين جماهير الفلاحين من أجل تقويض النظام القيصري وفرض نظام ديموقراطي . ولكنهم اختلفوا حول كيفية تنفيذ ذلك المخطط ، فآمن الفوضوي باكونين بأنه يكفي تحريض الشعب على الثورة دون أن تسبق ذلك مرحلة تعليم للشعب ، وأن قوة الانتفاضات الفلاحية ستنتج عنها تحولات سياسية . أما لافروف ، فكان يرى ضرورة تنوير الشعب وتعليم جماهير الفلاحين أولاً على أن تَعقُب ذلك الإصلاحات السياسية والثورة .

أما الجناح الراديكالي ، فدعا إلى الإطاحة بالنظام القيصري بالقوة واستيلاء أقلية ثورية على السلطة تفرض سلطانها على جماهير الشعب وتقوم بتعليمه وتنويره إلى أن يصل إلى مرحلة كافية من الثقافة والتعليم تسمح له بالمشاركة في الحكم .

وبعد أن أخفقت حركة المثقفين المتجهة صوب الشعب وتبددت أوهام الشعبويين الروس في الفلاحين ، بدأت عودتهم إلى المدن . ومن هنا ، بدأ التحول من النشاط السلمي إلى العنف والإرهاب . وقد عمَّق هذا التطور الخلافات بين الجناح المعتدل والجناح الراديكالي داخل الحركة وانتهى بانشقاقها عام ١٨٧٩ حيث اتجه المعتدلون بقيادة أكسيلرود (الذي عارض اللجوء إلى العنف) وبليخانوف إلى تأسيس منظمة كانت تهدف إلى توزيع أراضي النبلاء على الفلاحين . أما الجناح الراديكالي ، فاتجه إلى تأسيس منظمة «إرادة الشعب» التي كانت تهدف إلى حل المشكلة السياسية بالقضاء على الملكية المطلقة والاستيلاء على السلطة بأقلية ثورية (عن طريق الإرهاب) ، وقامت بتنفيذ سلسلة من الاغتيالات السياسية انتهت باغتيال ألكسندر الثاني في مارس ١٨٨١ .

ولعب الشعبويون اليهود دوراً نشيطاً في هذه المرحلة أيضاً ، خصوصاً في المجال التنظيمي والإداري ، حيث ساهموا في تأسيس الحلقات الثورية وتوزيع المنشورات والمطبوعات السرية وتنفيذ عمليات الاغتيال . وكان من بينهم أعرون جوبيت الذي أُعدم عام ١٨٧٩ بتهمة محاولة اغتيال ألكسندر الثاني ، ومارك نيثانسون وأهارون زوندبليفيتش اللذان شاركا في تأسيس منظمة «الأرض والحرية» ، وقد كان زوندبليفيتش عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة «إرادة الشعب» . وكان من بين طلبة المعهد الحاخامي في فيلنو أولئك الذين انضموا إلى الحركة مثل أهرون ليبرمان وفلاديمير أيوخيلسون (وكان من دعاة استخدام الإرهاب كسلاح سياسي ، وشارك في تنفيذ عمليتين إرهابيتين) . كذلك شارك جريجوري جولدنبرج الذي كان عضواً في «إرادة الشعب» في العمليات الإرهابية ومات منتحراً عام ١٨٨٠ بعد اعتقاله وبعد أن اعترف على رفاقه . أما هيسي هيلفمان ، فأُدينت بالاشتراك في اغتيال ألكسندر الثاني عام ١٨٨١ وتوفيت في السجن .

وأعقب اغتيال ألكسندر الثاني عملية قمع واسعة للحركة أسرعت بأفولها وتمزُّقها . ومع ذلك ، نجد أن كثيراً من ملامح الحركة الشعبوية الروسية وجدت طريقها إلى المنظمات اليهودية ذات النزعة

القومية أو الصهيونية والتي بدأت تتشكل في تلك الفترة ، وذلك في أعقاب ما شهدته أعوام ١٨٨١ - ١٨٨٣ من تزايُد الاضطهاد والهجمات ضد الجماعات اليهودية نتيجة تعثُّر التحديث في روسيا (وهو ما أصاب جميع الأقليات أيضاً) ، وقد آمنت هذه المنظمات ومن أهمها جمعيات أحباء صهيون بالنارود ، أي الشعب العضوي الكادح ، ولكنه في هذه الحالة ، في تصورُّهم ، هو « الشعب اليهودي » فدعت إلى ضرورة الذهاب إلى هذا الشعب اليهودي ، كما نادت بالعودة إلى الأرض (أي فلسطين) والعمل الزراعي والمشاعية .

ويُعتبَر الحزب الاشتراكي الثوري ، الذي تأسَّس عام ١٩٠١ ، وريث الحركة الشعبوية وحزب «إرادة الشعب» الذي ساهم في تأسيسه حاييم جيتلوفسكي . وقد حدثت تطورات في فكر أكسيلرود حيث وجد نفسه منجذباً نحو أفكار حركة أحباء صهيون ونحو ضرورة دعوة الشباب والمثقفين اليهود إلى " الذهاب إلى الشعب العضوي " (اليهودي) والعمل بين الجماهير اليهودية . وفي أوائل عام ١٨٨٢ ، بدأ في تحضير منشور حمل عنوان " حول مهام الشباب اليهودي الاشتراكي " أعرب فيه عن تبدُّد أوهام الشباب الثوري اليهودي تجاه موقف الحركة الثورية الروسية بالنسبة لمشاكل الجماعة اليهودية في روسيا (وكان بعض زعماء الحركة قد أيَّدوا الهجمات ضد اليهود) ، وأكد أن هذه الجماعة تشكل «أمة» وأنها تواجه كراهية قطاع واسع من الجماهير المسيحية بغض النظر عن الانتماءات الطبقية لأعضاء الجماعة . ولكنه فسَّر هذه الكراهية في ضوء الوضع الاجتماعي والاقتصادي الخاص بالجماعة اليهودية في روسيا والذي تكوَّن داخل سياق تاريخي معيَّن ، حيث يشتغل قطاع واسع من أعضاء الجماعة في الأعمال الوسيطة غير المنتجة التي تنطوي على قدر كبير من استغلال الجماهير الروسية . وقد رأى أكسيلرود صعوبة تحولهم إلى قطاعات منتجة في ظل الأوضاع التي كانت قائمةً في روسيا ، كذلك رأى صعوبة اندماجهم بين الجماهير الروسية الريفية أو العمالية التي اعتبرها أكثر تخلُّفاً من الناحية الثقافية بالمقارنة باليهود . ومن ثم ، شجَّع فكرة الهجرة إلى الخارج سواء إلى الولايات المتحدة حيث يمكنهم التحول إلى طبقة منتجة ، أو الانصهار مع السكان المحليين ، أو الهجرة إلى فلسطين التي يمكن أن تكون « بفضل الميراث التاريخي ، وطن اليهود الحقيقي ودولتهم الصغيرة الخاصة بهم » . وهنا نلاحظ ميلاد الصهيونية الاشتراكية (على طريقة بوروخوف) من رحم الأفكار الشعبوية والثورية الروسية ، تماماً كما وُلدت الصهيونية التنقيحية من رحم الفاشية الأوربية ، والصهيونية الدبلوماسية من رحم الليبرالية الغربية ، وكما وُلدت مدارس الصهيونية كلها من رحم الإمبريالية الغربية والاستعمار الاستيطاني الغربي . وواجهت آراء أكسيلرود هذه معارضة شديدة من رفاقه ومن بينهم رفاقه اليهود ، وخصوصاً ليف رايتش الذي أكد أولوية العمل الثوري الاشتراكي على أية اعتبارات إثنية أو قومية أخرى ، ونجح في إقناع أكسيلرود بالعدول عن موقفه ، والذي حسم أمره في نهاية الأمر لصالح الاتجاه الثوري الاندماجي وتحوَّل تماماً إلى الماركسية وأصبح من المعارضين لكل من حزب البوند والصهيونية .

وفي عام ١٨٨٣ ، شارك أكسيلرود في تأسيس حركة تحرير العمل التي تحوَّلت بعد ذلك إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي ، وشارك في تحرير جريدة الحزب (إيسكرا) . وبعد انشقاق الحزب عام ١٩٠٣ ، انضم أكسيلرود إلى المناشفة وأصبح أحد زعمائهم ، وعاد إلى روسيا عقب ثورة فبراير عام ١٩١٧ . وبعد قيام الثورة البلشفية ، اعتزل أكسيلرود العمل السياسي واستقر في برلين حيث ظل معارضاً للنظام البلشفي واتهمه بأن «ديكتاتورية البروليتاريا» التي زعم أنه أقامها ما هي إلا ديكتاتورية مفروضة على البروليتاريا . وقد أصدر عدداً من الأعمال حول الفكر الاشتراكي الديموقراطي إلى جانب مذكراته التي صدرت عام ١٩٢٢ تحت عنوان **حياتي وأفكاري** .

البوند (حزب)

The Bund

«بوند» كلمة يديشية معناها «الاتحاد» ، وهي الكلمة الأولى في عبارة « الاتحاد العام للعمال اليهود في روسيا وبولندا وليتوانيا » . وهو أهم التنظيمات الاشتراكية اليهودية في شرق أوربا . وقد تأسَّس الحزب داخل منطقة الاستيطان في مقاطعات ليتوانيا وروسيا البيضاء التي كانت تتميَّز بوجود عمال يهود متركزين بأعداد كبيرة نسبياً في الصناعات . كما أن الكثافة السكانية اليهودية ككل كانت عالية إلى حدٍّ ما ، الأمر الذي كان يعني عزلة اليهود عن بقية السكان . وعُقد الاجتماع التأسيسي للحزب سراً في فلنا في أكتوبر عام ١٨٩٧ ، أي بعد مرور أقل من شهرين على انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول . وحضر الاجتماع ثلاثة عشر مندوباً كان من بينهم ثمانية عمال . وكان الحزب يُعَدُّ أكبر الأحزاب اليهودية وأكثرها جماهيرية ، فكان يضم في صفوفه جماهير يهودية يفوق عددها عدد أعضاء المنظمة الصهيونية في شرق أوربا بل في العالم كله . فقد كان عدد أعضاء

حزب البوند في الفترة ١٩٠٣ ـ ١٩٠٥ ما بين ٢٥ و٣٥ ألفاً ، وقيل إن العدد قد وصل إلى ٤٠ ألفاً عام ١٩٠٥ .

ويُقسَّم تاريخ حزب البوند في العادة إلى مرحلتين . ويمكن تقسيم المرحلة الأولى بدورها إلى فترتين ، وقد سيطرت في الفترة الأولى من المرحلة الأولى عناصر ثورية من المثقفين على قيادات الحزب . ويُلاحَظ أن برنامج الحزب في سنواته الأولى لم يكن له توجُّه محلي أو يهودي واضح ، فكانت قيادته ترى أنه حزب اشتراكي روسي يضطلع بمهمة التجنيد الثوري في القطاع اليهودي للطبقة العاملة . وتقبَّل الحزب يهودية العمال اليهود ولغتهم اليديشية بوصفها مجرد حقائق تؤخذ في الاعتبار . ولذا ، أكد الحزب في برنامجه أهمية اللغة اليديشية باعتبارها إحدى الوسائل العملية للوصول إلى الجماهير اليهودية . ولكنه رفض من البداية أية تصورات صهيونية لقومية يهودية عالمية ، وطرح بدلاً من ذلك مفهوماً كان يُشار إليه بكلمة «دوإكييت» اليديشية والتي تعني «هنا» ، أي الاهتمام بأوضاع أعضاء الجماعة اليهودية (هنا) في شرق أوربا خارج أي إطار يهودي عالمي وهمي . ولذا ، كان البوند يعارض التعاون مع الحركات العمالية اليهودية في البلاد الأخرى (وقد ظل الالتزام بهذا المفهوم أحد ثوابت النظرية البوندية) . بل إن حزب البوند كان يرى أن وجود حركة عمالية يهودية مستقلة هو مرحلة مؤقتة انتقالية ، وأن الهدف النهائي هو الاندماج في الشعب الروسي (أو البولندي) .

وفي هذا الإطار ، أكد الحزب التزامه بالماركسية واهتمامه بالمصالح العامة للطبقة العاملة ككل بصفة أساسية وبالمصالح الخاصة بالعمال اليهود بالدرجة الثانية ، وانضم إلى الحزب العمالي الديموقراطي الاشتراكي الروسي عام ١٨٩٨ ، وكان البوند أحد مؤسسي هذا الحزب . وقد كان عدد المندوبين في اللجنة التأسيسية للحزب تسعة من بينهم ثلاثة من أعضاء البوند . وقام الحزب بنشاطات واسعة ذات طابع سياسي في صفوف العمال من أعضاء الجماعات اليهودية الذين كانت تتزايد أعدادهم بسبب تزايُد معدلات التحديث الاقتصادية والتصنيع في روسيا وتعثُّرها من الناحية الاجتماعية مع نهاية القرن . وأدَّى نجاحه في نشاطه إلى تأليب النظام الروسي القيصري ضده .

وفي هذه الآونة ، كان المفكران الروسيان اليهوديان سيمون دبنوف وحاييم جيتلوسكي قد صاغا نظريتهما عن قومية الدياسبورا (أو بتعبير أدق قوميات الجماعة اليهودية ، وربما أيضاً : القومية اليديشية) . وتذهب هذه النظرية إلى أن ثمة ثقافات يهودية مستقلة عن بعضها البعض وعن الحضارات التي يتواجد داخلها اليهود ، وأن استقلال اليهود الثقافي النسبي عن محيطهم الحضاري لا يعني ارتباطهم جميعاً على مستوى يهودي عالمي . وأكد دبنوف أن الجماعة اليهودية في شرق أوربا (أي يهود اليديشية) لها هوية ثقافية مختلفة عن الهويات اليهودية الأخرى التي نشأت في أماكن وأزمنة أخرى ، وأن هذه الهوية تستحق الحفاظ عليها وتطويرها على أرض شرق أوربا ذاتها دون الحاجة إلى الهجرة إلى فلسطين ، وهي الهجرة التي كانت تتم في إطار تصوُّر وجود هوية يهودية عالمية واحدة .

ووجدت هذه النظرية صدى لدى قيادات البوند ، خصوصاً أن التأكيد على الخصوصية اكتسب شيئاً من الشرعية الماركسية من القرار الذي اتخذه الحزب الديموقراطي الاشتراكي في النمسا ، والذي بمقتضاه غيَّر الحزب بنيته من حزب مركزي إلى حزب فيدرالي قومي يتفق بناؤه مع التعددية القومية التي كانت تسم النمسا آنذاك . كما أن الواقع الفعلي لكثير من أعضاء الحزب كان يؤكد أنهم أقلية قومية شرق أوربية (يديشية) لها لغتها وهويتها الثقافية الخاصة . وقد ساهم التحديث المتعثر في روسيا القيصرية في هذه الآونة في دعم هذه الهوية وفي تعميق كثير من أبعادها ، ولعل هذا يُفسِّر سبب تَرعرُع الثقافة اليديشية وازدهارها . وقد أعلن البوند في مؤتمره الرابع عام ١٩٠١ أن اليهود يشكلون أقلية إثنية لا دينية وأن مصطلح أمة (كما هو مستخدم في روسيا) ينطبق عليهم . وهنا تبدأ الفترة الثانية من المرحلة الأولى ، حيث دعا الحزب إلى إعادة تأسيس روسيا كاتحاد فيدرالي من القوميات مع إدارة ذاتية قومية كاملة لكل أمة دون إشارة إلى الإقليم الذي تسكنه . ومع هذا ، تقرر ألا يقوم البوند بحملة من أجل الإدارة الذاتية اليهودية حتى لا ينتضخم الشعور القومي لدى أعضاء الجماعة اليهودية ، الأمر الذي قد يُميِّع الوعي الطبقي للعمال . ولكن هذا التحفظ الأخير لم يُطبَّق ، وأُلغي رسمياً في المؤتمر السادس (عام ١٩٠٥) . وكان البوند قد أكد في مؤتمره الخامس (عام ١٩٠٣) حقه كممثل للعمال اليهود في أن يضيف إلى برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي العام مواد لا تتعارض مع ذلك البرنامج ، وتتوجه في الوقت نفسه إلى مشاكل العمال اليهود الخاصة . واقترح البوند على مؤتمر الحزب الاشتراكي عام ١٩٠٣ الاعتراف بأعضاء الجماعة كأقلية قومية روسية لها حق الإدارة الذاتية مثل بقية الأقليات . لكن الطلب رُفض ، فانسحب ممثلو البوند .

ويُلاحَظ تذبذب البونديين بين نظرتين إلى أعضاء الطبقة العاملة من اليهود ، إحداهما ترى أنهم يشكلون طبقة عاملة يهودية ذات هوية يهودية شرق أوربية محلية أي يديشية ، ولذا لا يمكن دمجها

بشكل كامل في الطبقة العاملة الروسية . ويرى الموقف الآخر (البلشفي) أن ثمة طبقة عاملة روسية ، وأن العمال اليهود هم جزء لا يتجزأ منها ، ومن ثم يكون حل مشكلة اليهود القومية والطبقية هو الاندماج . ويدل تذبذب قيادة البوند على مدى ذكائهم الحضاري ومدى التصاقهم بجماهيرهم التي كانت لها هوية مستقلة آخذة في التبلور . فهذه الجماهير كانت كتلة بشرية كبيرة تَصلُح أساساً لتطوير شخصية قومية شرق أوربية يديشية مستقلة . ولكن ، لأن هذه الهوية ليست متبلورة وإنما آخذة في التبلور ، طرح فلاديمير ميديم (١٨٧٩-١٩٢٣) ، أحد منظري الحزب ، فكرة " الحياد " التي تذهب إلى أنه لا يمكن تحديد الشكل الذي سيحقق من خلاله أعضاء الجماعة اليهودية في شرق أوربا بقاءهم ، فهم قد يحتفظون بهويتهم وقد يندمجون في محيطهم الثقافي . وتصبح مهمة البوند بالتالي هي أن يحارب من أجل التوصل إلى إطار سياسي يضمن حرية التطور لكل من الاتجاهين ، وألا يتخذ أية خطوات من شأنها أن تساعد على الاستمرارية الإثنية أو على عمليات التذويب . ولذا ، لم تستمر القطيعة طويلاً مع الحزب الديموقراطي الاشتراكي وعاد البوند إلى التحالف معه عام ١٩٠٦ . وبعد أن مارس الحزب نشاطه بشكل علني بعد ثورة ١٩٠٥ ، وسَّع نشاطاته ووصل إلى قطاعات كبيرة من أعضاء الطبقة العاملة من اليهود . ولكنه بدأ يتتكس بعد عام ١٩٠٨ (وهي الفترة التي شهدت المد الرجعي في روسيا) حيث قُبض على رؤساء الحزب وتم نفيهم ، وانحصر اهتمام الحزب لبعض الوقت في الأمور الثقافية مثل اليديشية ، واشترك في عدة مؤتمرات ومؤسسات ثقافية ذات طابع يهودي روسي عام مثل جمعية تنمية الثقافة بين يهود روسيا .

ورغم تأكيد البوند الهوية اليديشية ، وربما بسبب هذا ، نجده يقف في حزم ضد الرؤية الصهيونية للقومية اليهودية العالمية التي تضم اليهود في كل زمان ومكان . وقد بيَّن البوند أن المشروع الصهيوني لن يؤدي إلى حل المسألة اليهودية لأن الدولة الصهيونية لن تستوعب كل يهود العالم ، كما أنها تُفقد يهود العالم حقهم في المطالبة بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والمدنية حيثما وجدوا . ذلك بالإضافة إلى أن إنشاء هذه الدولة يجعل الصراع بين اليهود والعرب أبدياً ، كما أن بقاءها يعتمد على رضا يهود الغرب . وقد بيَّن البوند أن الافتراض الصهيوني بأزلية معاداة اليهود بين الأغيار يهدف إلى تمييع الصراع الطبقي وإعاقة تطوُّر شعور المواطنة لدى اليهود وإلى تقوية عقلية الجيتو .

وتبدأ المرحلة الثانية في تاريخ الحزب بحدوث تغيير أساسي في صفوف الحزب في تلك الآونة ، إذ انسحب المثقفون من قيادته ، وأصبحت أغلبية أعضائه وقياداته من العمال . وزاد التركيز على خصوصية العمال اليهود وعلى خصوصية وضعهم . ولذا ، كانت لغة المؤتمر العاشر للحزب (عام ١٩١٠) هي اليديشية ، كما اتُخذت قرارات تدعو إلى استخدام هذه اللغة في المدارس والمؤسسات وإلى اشتراك الحزب في انتخابات الدوما (البرلمان) لعام ١٩١٢ . وحينما حدث الانشقاق بين البولشفيك والمنشفيك ، انضم البوند إلى المنشفيك لقبولهم مبدأ الإدارة الذاتية ، ولأن لينين والبلاشفة بشكل عام رفضوا فهم البوند للمسألة اليهودية (أو المسألة اليديشية) ولخصوصية وضع العمال من يهود اليديشية .

وبعد اندلاع الثورة عام ١٩١٧ ، زادت عضوية البوند بسرعة ووصلت إلى خمسة وأربعين ألف عضو . ولكن أعداداً كبيرة منهم انضمت إلى الحزب الشيوعي ، وكوَّن بعض أعضاء الحزب في أوكرانيا حزباً بوندياً شيوعياً ، ولكن أعضاءه انضموا أيضاً إلى الحزب الشيوعي بعد تصاعُد الهجمات ضد أعضاء الجماعة اليهودية . وتم القضاء على ما تبقى من البوند عام ١٩١٩ .

وهاجرت شرذمة صغيرة من البوند إلى برلين بعد الثورة ، واستمرت في نشاطها الحزبي وأصدرت مجلة . ولم يبق من الحزب سوى أرشيفه الذي نُقل إلى جنيف عام ١٩٢٧ ثم إلى باريس عام ١٩٣٣ .

وكانت هناك أحزاب بوند في أماكن أخرى من بينها جاليشيا ورومانيا ، ولكن أهم هذه الأحزاب هو حزب البوند في بولندا الذي استقل في نشاطاته حين عُزل عن روسيا نتيجة اندلاع الحرب العالمية الأولى . وقد ازداد الحزب راديكالية في بولندا ، وانضم إلى الحزب الاشتراكي اليهودي في جاليشيا عام ١٩١٩ . ثم انضم الحزبان إلى الكومنترن ، الأمر الذي تسبَّب في قمع الحكومة لهما . واختفى حزب البوند بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢٤ ، ولكنه حينما عاود الظهور في عام ١٩٢٤ أصبح أكبر حزب عمالي يهودي في بولندا ، فأصدر مجلة أسبوعية وأخرى شهرية وجريدة يومية وبلغت عضويته سبعة آلاف (ويُقال ١٢ ألفاً) إلى جانب منظمة شبابية كانت تضم عشرة آلاف عضو .

ولعب حزب البوند دوراً مؤثراً في الحياة السياسية في بولندا . فاستمر في حربه ضد الصهيونية واليهودية الأرثوذكسية ، وكان يحصل على أغلبية الأصوات في انتخابات اتحادات نقابات العمال اليهود التي كانت تضم نحو تسعة وتسعين ألف عامل في عام ١٩٣٩ . وساهم الحزب في تأسيس منظمة المدارس اليديشية المركزية ، كما كان يسيطر على نحو ٨٠٪ من كل المؤسسات التعليمية اليديشية . واستمر البوند في معارضته للعبرية .

ووصل البوند في بولندا إلى قمة نفوذه السياسي بين عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩ ، حين حصل على أغلبية أصوات اليهود في انتخابات البلديات ، نظراً لأنه كان ينظم الجماهير اليهودية وغير اليهودية في الحرب ضد معاداة اليهود . وبعد الاحتلال النازي ، اشترك البوند في المقاومة ضده . وقد تم القضاء على البوند مع تصفية معظم أعضاء الجماعة اليهودية في بولندا على يد النازيين .

ويُلاحَظ أن حزب البوند لايزال له فروع في الولايات المتحدة وبريطانيا تضم كبار السن من نشطاء الحزب السابقين في بولندا وروسيا . وقد كوَّنت البقية الباقية من أعضائه وفروعه اتحاداً عالمياً له هيئة تنفيذية مقرها نيويورك ، وقد عقدت هذه الهيئة مؤتمراً عاماً في أبريل عام ١٩٦٥ ، والمنظمة عضو في الاشتراكية الدولية . ولا يزال الحزب يرفض الفكر الصهيوني ويحاول أن يأخذ موقفاً محايداً من الصراع العربي الإسرائيلي .

ورغم الجماهيرية الواضحة للبوند أثناء فترة نشاطه ، سواء في روسيا أو في بولندا ، فإن أثره في تواريخ أعضاء الجماعات كان محدداً . ولعل هذا يعود إلى عدة أسباب :

١ ـ ارتبط البوند من البداية بثقافة اليديشية التي ازدهرت لفترة محدَّدة ، بسبب تعثُّر التحديث في شرق أوربا بعد عام ١٨٨٠ ، وحتى في هذه الفترة كان عدد المتحدثين باليديشية آخذاً في التناقص.

٢ ـ يحوي برنامج حزب البوند جوانب اندماجية عديدة ، ولذا فإن الاختفاء هو في واقع الأمر جزء من البرنامج وتحقق له .

٣ ـ أدَّت عملية التصنيع والتحديث ، بعد الثورة البلشفية ، إلى تصفية التجمعات اليهودية الكثيفة وإلى انتشار أعضاء الجماعات في روسيا ، كما أدَّت الإبادة النازية إلى الشيء نفسه بالنسبة لبولندا ، الأمر الذي أدَّى إلى تصفية القاعدة الجماهيرية للحزب في البلدين .

٤ ـ تولت الدولة السوفيتية ، بنفسها ، تنفيذ الجانب الثقافي لبرنامج البوند . فاعترفت باللغة اليديشية بوصفها إحدى اللغات الرسمية ، وشجعت دراستها ، وأنشأت العديد من المؤسسات الثقافية اليديشية، ثم أنشأت أخيراً مقاطعة بيروبيجان وهي التنفيذ العملي للبرنامج البوندي . وإذا كانت اليديشية آخذة في الاختفاء وإذا كان مشروع بيروبيجان لم ينجح ، فإن هذا يعود إلى الطبيعة المؤقتة للنهضة الثقافية اليديشية وإلى أن أعضاء الجماعة آثروا الاندماج وما يتبعه من حراك اجتماعي سريع على الاحتفاظ بخصوصيتهم اليديشية . وعلى كلٍّ ، فقد كان منظرو البوند غير متأكدين منذ البداية من أن الهوية اليديشية ستنمو وتزدهر ، ولذا طالبوا بإطار منفتح يسمح بتطوُّر هوية أعضاء الجماعة إما نحو مزيد من الاندماج أو نحو مزيد من الضمور ثم الاختفاء ، وتركوا النتيجة ليحددها مسار التاريخ نفسه . ويبدو أن البديل الثاني هو الذي كتب له أن يتحقق .

فلاديمير ميديم (١٨٧٩-١٩٢٣)

Vladimir Medem

أحد قادة حزب البوند البارزين في روسيا وبولندا . وُلد في منطقة الاستيطان لأب يعمل كضابط طبيب في الجيش . وكان والده من اليهود المندمجين تماماً في المجتمع الروسي ، كما قام بتعميد ابنه في الكنيسة الأرثوذكسية . وقد درس ميديم القانون في كييف . وخلال فترة دراسته ، اعتنق الماركسية ثم طُرد من الجامعة عقب اشتراكه في إضراب للطلبة عام ١٨٩٩ ، وأمضى فترة قصيرة في السجن عاد بعدها إلى منسك . وكان ميديم يعتبر نفسه روسياً ، ولكنه بدأ يوجه اهتمامه نحو الجماهير اليهودية . ودفعه ذلك إلى الانضمام إلى حزب البوند ، فأصبح عضواً في لجنة الحزب في منسك وكتب في جريدته . وبعد أن سُجن لفترة أخرى ، هرب إلى سويسرا حيث انضم إلى دوائر الطلاب الروس ، وانتُخب عام ١٩٠١ أول سكرتير لحزب البوند في الخارج . وقام ميديم بتمثيل الحزب في المؤتمر الثاني للحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي المنعقد في لندن عام ١٩٠٣ . وعُيِّن عقب المؤتمر عضواً في اللجنة الخارجية لحزب البوند ثم عضواً في لجنته المركزية عام ١٩٠٦ .

وكان ميديم شديد الاهتمام بالمسألة القومية ، فبلور عام ١٩٠٤ سياسة الحياد التي تبناها حزب البوند كسياسة رسمية له بشأن مستقبل الجماعة اليهودية في روسيا ، وهي سياسة تدعو إلى تبنِّي موقف محايد تجاه قضية الاندماج باعتبار أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية ستحسم هذه المسألة في نهاية الأمر . ولكن ميديم بدأ عام ١٩١٠ في الابتعاد عن هذه السياسة والمطالبة بضرورة اتخاذ موقف أكثر إيجابية تجاه المسألة القومية ، وفي تأكيد أن الجماعة اليهودية جماعة قومية شرق أوربية (يديشية) لها الحق في التعبير عن هويتها القومية والثقافية مثل سائر القوميات داخل روسيا .

وقد كان ميديم أول من دعا إلى ضرورة أن يتبنى حزب البوند دوراً نشيطاً داخل الإطار التنظيمي للجماعة اليهودية (القهال) ، كما طالب بتأسيس المدارس اليديشية وبحق التوقف عن العمل يوم السبت والدفاع عن حقوق العمال اليهود ، ولعب دوراً نشطاً

في إحياء الصحافة البوندية في الفترة ما بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣ .

سُجن ميديم في وارسو خلال الحرب العالمية الأولى ثم أُفرج عنه عام ١٩١٥ بعد انسحاب القوات الروسية . وخلال الاحتلال الألماني لبولندا ، أصبح ميديم الزعيم الفكري لحزب البوند بها . وقد عمل على تشجيع اللغة اليديشية ، وبدأ يتحدث ويكتب بها ويهاجم الصهيونية بشدة .

ومع قيام الثورة البلشفية وصعود العناصر المؤيدة للشيوعية داخل حزب البوند ، وجد ميديم نفسه منعزلاً داخله بسبب هجومه الشديد على البلاشفة وسياستهم ، فهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٢١ واستقر فيها .

انخراط أعضاء الجماعات اليهودية في الحركات الاشتراكية والثورية

Participation of Members of Jewish Communities in Socialist and Revolutionary Movements

يُلاحَظ وجود كثير من أعضاء الجماعات اليهودية في الحركات الثورية الاشتراكية في كثير من بلاد العالم بنسبة تفوق نسبة انخراط السكان الأصليين في هذه الحركات . وهذه ظاهرة كانت ملحوظة في العالم العربي الإسلامي ، إذ يُلاحَظ أن كثيراً من قيادات ومؤسسي الحركات الشيوعية كانوا من اليهود . وليس هذا بمستغرب ، فكثير من أعضاء الأقليات ينجذبون إلى الحركات الثورية العلمانية على أمل أن يحقق لهم المجتمع الثوري العلماني الجديد الحرية الكاملة والمساواة التامة . ولكن ذلك ، على كل حال ، كان ظاهرة عابرة نظراً لأن كثيراً من العناصر اليهودية في الحركة الاشتراكية كانت أجنبية أو من أصل أجنبي ورحلت عن العالم العربي بعد تأسيس الدولة الصهيونية وبعد اتضاح معالم حركة القومية العربية . كما أن هذه العناصر كانت ضمن القيادات وحسب ولم يكن هناك قط جماهير يهودية بهذا المعنى . ومع الخمسينيات ، كانت معظم الحركات الاشتراكية يقودها عناصر عربية محلية . ومع هذا ، يذهب بعض الباحثين إلى أن القيادات الشيوعية العربية من أصل يهودي (مثل هنري كوريل) ظلت مسيطرة على الحركات الشيوعية .

أما في العالم الغربي ، فيمكن القول بأن غرب أوربا في القرن التاسع عشر (إنجلترا وهولندا وفرنسا وغيرها) لم يكن فيه كتلة بشرية يهودية كبيرة كما أنها كانت مندمجة ، وبالتالي لم يكن هناك وجود يهودي ملحوظ لا على مستوى القيادات الاشتراكية ولا على مستوى الجماهير . ولكن من المُلاحَظ أن بعض العناصر الثورية كانت تُجنَّد من بين المهاجرين من شرق أوربا مع يهود اليديشية . كما أن تمثيل اليهود في الأحزاب الثورية ، سواء على مستوى القيادة أو على مستوى الجماهير ، كان أعلى من نسبتهم القومية .

أما في وسط أوربا (ألمانيا والنمسا) ، فقد كانت أعداد اليهود صغيرة ، كما كانت تنتمي أساساً لكبار المموِّلين والطبقات الوسطى ، ولذا ارتبط اليهودي في الأذهان بكبار المموِّلين وبالدعاوى الليبرالية . ولم تكن الأحزاب الثورية تضم في صفوفها أعداداً كبيرة من اليهود بشكل مطلق . ومع هذا ، كان هناك عدد ملحوظ من قيادات الحركات الثورية الاشتراكية والشيوعية ، ومن المفكرين الثوريين ، من أعضاء الجماعات اليهودية ، يمكننا أن نذكر من بينهم كارل ماركس وفرديناند لاسال وكارل كاوتسكي وروزا لوكسمبرج . ولعل هذا الوضع هو الذي أضفى مصداقية سطحية على الادعاءات النازية بشأن المؤامرة اليهودية الكبرى ومحاولة اليهود تحطيم ألمانيا بتطويقها من اليمين واليسار .

أما في شرق أوربا ، فكان وجود اليهود في الحركات الثورية على مستوى القيادات والجماهير وجوداً ملحوظاً لا شك فيه . فكان عدد كبير من البلاشفة الروس ، مثل زينوفييف وكامينيف وليتفينوف، من أعضاء الجماعات اليهودية ، وعلى رأسهم تروتسكي مهندس الثورة البلشفية وقائد الجيش الأحمر . أما على مستوى المشاركة الجماهيرية ، فكان حزب البوند الروسي البولندي اليهودي هو أكبر حزب ثوري اشتراكي في العالم عند تأسيسه . وكان الشباب اليهودي ينخرط في سلك الثوار بدرجات متزايدة ، فقد كان ٣٠٪ من المقبوض عليهم في جرائم سياسية عام ١٩٠٠ (في روسيا) من أعضاء الجماعات اليهودية .

ويمكن تفسير انخراط أعضاء الجماعات اليهودية في الحركات الثورية بشكل ملحوظ على الأساس التالي :

١ ـ كان اليهود يشكلون نسبة كبيرة من القطاع المتعلم في المدن ، وهو القطاع الذي يساهم في الحركات الثورية أكثر من القطاعات الأخرى .

٢ ـ كان كثير من الشباب اليهودي محروماً من دخول الجامعات الروسية ، فالتحقوا بالجامعات في أوربا حيث تم تسييسهم وتثويرهم بدرجة أعلى من أقرانهم .

٣ ـ كان اليهود أقلية مُضطهَدة محرومة من حقوقها المدنية . ولذا ، نجد أن المثقفين اليهود الذين كان من الممكن في ظروف عادية أن

يتحولوا إلى مهنيين عاديين (وهو الأمر الذي حدث فيما بعد) وقد انخرطوا ، بدلاً من ذلك ، في صفوف القواعد الثورية ، كما يحدث في كثير من الحركات الثورية في العالم ، حيث نجد أن أعضاء الأقليات المضطهدة يشكلون نسبة عالية فيها .

واستفادت الصهيونية من ظاهرة انخراط أعضاء الجماعات اليهودية بشكل ملحوظ في الحركات الثورية ووظفته لصالحها ، إذ أن أحد الموضوعات الأساسية التي كان يطرحها تيودور هرتزل في كتاباته ، وأثناء مفاوضاته ، أن الحل الصهيوني هو الطريقة الوحيدة لتحويل الشباب اليهودي عن الثورة . وقد تم تطوير الصيغة الصهيونية العمالية كمحاولة لاستيعاب الديباجة الثورية الاشتراكية داخل الصهيونية . ومن الأسباب التي أدَّت إلى صدور وعد بلفور ، محاولة تجنيد الكتلة اليهودية الضخمة في شرق أوربا ضد الثورة البلشفية .

وبعد الحرب العالمية الأولى ، يُلاحَظ تركُّز اليهود في التنظيمات الاشتراكية التي بدأت تتبلور في تنظيمات شيوعية وتنظيمات اشتراكية ديموقراطية . وكانت التنظيمات الشيوعية الدولية معادية للصهيونية ولمعاداة اليهود ، ورفضت السماح للأحزاب الصهيونية ذات الديباجات الاشتراكية بالانضمام إليها . وحيث إن الأحزاب الشيوعية كانت تتبع تعليمات الاتحاد السوفيتي في هذا المجال ، وفي عدة مجالات أخرى ، فإن هذه الأحزاب ناصبت الصهيونية وأحزابها العداء . ولكن هذه الأحزاب ذاتها أيَّدت قيام الدولة الصهيونية حينما فعل الاتحاد السوفيتي ذلك ، ثم ناصبت الصهيونية العداء مرة أخرى حينما غيَّر الاتحاد السوفيتي سياسته وأعلن عداءه للصهيونية ودولتها . أما الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية ، فقد تقبلت الظاهرة الاستعمارية وبالتالي الصهيونية ، وأيَّدت المشروع الصهيوني ثم الدولة الصهيونية ، وتعاونت مع الأحزاب الصهيونية ذات الديباجة الاشتراكية ومنحتها حق العضوية في الأممية الثانية . وفي الستينيات ، ظهرت حركة اليسار الجديد ، وكان كثير من زعمائها في الولايات المتحدة وأوربا من أعضاء الجماعات اليهودية ، وكان هربرت ماركوز ، مُنظِّرها الأساسي ، يهودياً . وأخذت هذه الحركة موقفاً معادياً لإسرائيل ومؤيداً للعرب ، خصوصاً بعد حرب ١٩٦٧ ، وهو ما أدَّى إلى ابتعاد بعض الشباب اليهودي عنها . ولكن ، مع هذا ، ظلت نسبة عالية من أعضائها من اليهود .

ولا تزال كثير من حركات الرفض الثورية تضم عدداً كبيراً من أعضاء الجماعات اليهودية . وهذه أيضاً ظاهرة ليست مقصورة عليهم وإنما هو أمر شائع بين أعضاء الأقليات .

ويُلاحَظ أننا لا نستخدم اصطلاحات مثل «الاشتراكية اليهودية» أو «الاشتراكيين اليهود» لأن مثل هذه الاصطلاحات تفترض وجود اشتراكية يهودية لا يمكن تفسيرها إلا بالعودة إلى حركيِّات يهودية مستقلة ، وأن يهودية الاشتراكي اليهودي هي أهم العناصر التي تفسر سلوكه . وهو ما نجد أن من الصعب قبوله . وفي المداخل الخاصة بالاشتراكيين من أعضاء الجماعات اليهودية وجدنا أنه لا يوجد نموذج تفسيري واحد ينطبق عليهم جميعاً . فبعضهم لعب انتماؤه اليهودي ، الديني والإثني ، دوراً في انخراطه في الحركة الاشتراكية ، والبعض الآخر لم تلعب معه اليهودية أي دور على الإطلاق . وأحياناً نجد أن يهودية الاشتراكي من أعضاء الجماعات اليهودية قد لعبت دوراً سلبياً وجعلته يتخذ موقفاً معادياً لليهود واليهودية ، وكثيرون منهم «يهود غير يهود» (على حد تعبير إسحق دويتشر) لا يكترثون باليهود أو اليهودية ، وكل ما بقي من يهوديتهم هو الاسم ، ومع هذا صنَّف كل هؤلاء باعتبارهم يهوداً .

وثمة وجود ملحوظ لأعضاء الجماعات اليهودية في قيادة الأحزاب الشيوعية ، وخصوصاً في شرق أوربا ، بنسبة تفوق كثيراً نسبتهم إلى عدد السكان . كما يُلاحَظ وقوفهم إلى جوار الستالينية ، ويجب أن نرى الستالينية هنا باعتبارها «النفوذ الروسي» . فرغم الإدعاءات الأممية للنظرية الشيوعية إلا أنه ، في مجال التطبيق ، ظهرت التوترات العرْقية والإثنية والقومية التقليدية وظهر مرة أخرى خوف الشعوب المحيطة بروسيا (بولندا - المجر - تشيكوسلوفاكيا - رومانيا) من الدب القيصري الذي ارتدى رداءً أممياً شيوعياً . وقد وقف كثير من أعضاء الجماعات اليهودية إلى جانب روسيا ، وهو ما جعل منهم ما يشبه الجماعة الوظيفية التي تمثل المصالح الروسية باعتبارها القوة الإمبريالية الحاكمة . وفي هذا استمرار لميراث الجماعة اليهودية في شرق أوربا كجماعة وظيفية استخدمتها الطبقات الحاكمة لضرب الفلاحين وأحياناً النبلاء ، الأمر الذي دعم الصورة الإدراكية السلبية لليهود عند شعوب شرق أوربا . ولعل هذا يُفسِّر سخط كثير من شعوب شرق أوربا على «اليهود» رغم اختفاء الجماعات اليهودية تقريباً ، إذ لا تزال صورة اليهودي كسوط عذاب في يد الحاكم حية في الأذهان .

الثـــــورة اليهوديــــــة

The Jewish Revolution

«الثورة اليهودية» مصطلح أطلقه البعض على الثورة البلشفية

عند نشوبها ، وهو يفترض أن الثورة البلشفية نظمها اليهود وخططوا لها وعملوا على نجاحها واستفادوا منها . بل يذهب البعض إلى أن الثورة البلشفية ، كثورة يهودية ، هي إحدى تطبيقات **بروتوكولات حكماء صهيون** أو المؤامرة اليهودية العالمية الكبرى ضد الجنس البشري . والمدافعون عن هذا التصور يشيرون إلى أن كلاً من كارل ماركس ولينين يهود (وهو أمر مناف للواقع ، فأبو ماركس قد تنصَّر ، أما لينين فمن المعروف أن خلفيته ليست يهودية) ، كما يشيرون إلى وجود عدد كبير من اليهود في صفوف البلاشفة على مستوى الكوادر السياسية العادية والقيادات مثل تروتسكي وكامينيف وزينوفييف .

ولكن الدارس لسير هؤلاء البلاشفة اليهود ، ولغيرهم ، سيجد أنهم كلهم رفضوا اليهودية بل ساهموا في صياغة السياسة البلشفية تجاه الجماعات اليهودية وفي تطبيقها ، وهي السياسة التي أدَّت في نهاية الأمر إلى تصفية التجمعات السكانية اليهودية في روسيا وأوكرانيا (وكانت من أكبر التجمعات في العالم) وإلى تصاعد معدلات الاندماج والعلمنة بينهم . ومن المعروف أن صعود وهبوط القيادات البلشفية اليهودية في ميزان القوى ، داخل الحزب وخارجه ، لم يكن نتيجة يهوديتهم ، وإنما كان بسبب الظروف العامة للصراع داخل الحزب الشيوعي والمجتمع السوفيتي . وقد تحالف كامينيف وزينوفييف مع ستالين ضد تروتسكي ، ومن ثم نجح ستالين في إقصائه ونفيه رغم أنه كان ثاني أهم شخص في الحزب . ثم تحالفا معاً ضد ستالين الذي نجح في نهاية الأمر ، في القبض عليهما وإعدامهما ، وهي أمور تحدث في كل الثورات .

ولا شك في أن عدد أعضاء الجماعة اليهودية المشتركين في الثورة البلشفية والمناصرين لها كان أكبر من نسبتهم إلى عدد السكان. كما أن الجماعة اليهودية استفادت ولا شك من الثورة ، ولكن هذا أمر مُتوقَّع من أقلية عانى أعضاؤها من الحكم القيصري في الوقت الذي كانوا يتمتعون فيه بمستوى تعليمي عال .

ولا شك في أن الميراث اليهودي للبلاشفة اليهود قد ترك أثراً في فكرهم وسلوكهم . ولعل تطرُّف تروتسكي كان نتيجةً لهذا الميراث . ولكن تفسير موقفهم بأكمله على أساس من انتمائهم اليهودي أمر غير ممكن ، إذ ظل اشتراكهم في الثورة أو انخراطهم في صفوفها خاضعاً لآليات وحركيات المجتمع الروسي إبان الثورة . ومن ثم ، فإن مصطلح «الثورة اليهودية» ليست له قيمة تفسيرية عالية، فهو قد يفسر بعض التفاصيل ولكنه يعجز عن تفسيرها جميعاً بكل تركيبيتها .

كما أن مصطلحاً مثل مصطلح «الثورة اليهودية» له مضمون عنصري ، إذ يفترض أن اليهودي يظل يهودياً مهما غيَّر آراءه ومهما اتخذ من مواقف ، فثمة حتمية ما تفرض نفسها عليه ، أي أنه مصطلح ينكر عليه حرية الاختيار . ومن ثم ، فهو أيضاً مصطلح صهيوني ، فالصهاينة يفترضون أيضاً وجود هوية يهودية ثابتة ، لا تتحوَّل ولا تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان .

وقد عاد مصطلح «الثورة اليهودية» إلى الظهور ، إذ بدأ أعداء الشيوعية في الاتحاد السوفيتي يلقون باللوم على اليهود وعلى الثورة اليهودية (أي البلشفية) التي ألحقت الكوارث بمجتمعهم ، وأوصلته إلى ما وصل إليه من تفكُّك ودمار .

ماكسيم ليتفينوف (١٨٦٧-١٩٥١)

Maxim Litvinov

اسمه الأصلي مائير مويسيفيتش والسن . ثوري روسي ودبلوماسي سوفيتي ، وُلد في بياليستوك في بولندا الروسية لعائلة يهودية من الطبقة المتوسطة . وانضم عام ١٨٩٩ إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي المحظور ، واعتُقل ونُفي عام ١٩٠١، إلا أنه نجح في الفرار إلى سويسرا عام ١٩٠٢ . وفي عام ١٩٠٣ ، بعد انقسام الحزب الاشتراكي الديموقراطي ، انضم ليتفينوف إلى الجناح البلشفي وعاد سراً إلى روسيا حيث اشترك في ثورة ١٩٠٥ . تعاون مع ماكسيم جوركي في إصدار جريدة **الحياة الجديدة** ، وهي أول جريدة بلشفية رسمية في روسيا . وبعد فشل الثورة ، فرَّ مرة أخرى إلى فرنسا ثم إلى إنجلترا بشكل شبه دائم حتى عام ١٩١٨ . وهناك توطدت علاقته بلينين وتعاون معه بشكل وثيق في نشاط البلاشفة خارج روسيا . وبعد قيام الثورة البلشفية عام ١٩١٧ ، عيَّنته الحكومة السوفيتية الجديدة ممثلاً دبلوماسياً لها لدى الحكومة البريطانية رغم عدم اعتراف هذه الأخيرة بالنظام السوفيتي الجديد . وقد اعتقلته السلطات البريطانية عام ١٩١٨ بدعوى قيامه بأنشطة دعائية ، ولكنها أفرجت عنه في مطلع عام ١٩١٩ مقابل الإفراج عن الممثل الدبلوماسي البريطاني في الاتحاد السوفيتي وبعض الرعايا البريطانيين . ظل ليتفينوف ، لمدة عشرين عاماً ، يحتل مكانة مهمة في السياسة الخارجية السوفيتية ومثَّل بلاده في العديد من المؤتمرات والمفاوضات المهمة . وعُيِّن عام ١٩٢١ في منصب نائب مفوض أو قوميسار الدولة للشئون الخارجية ، ثم تولَّى عام ١٩٣٠ (وحتى عام ١٩٣٩) منصب مفوض الدولة للشئون الخارجية . ولعب ليتفينوف دوراً مهماً على الجبهة الدبلوماسية لكسب اعتراف العالم بالنظام السوفيتي الجديد ، ومثَّل بلاده في المفاوضات مع

الولايات المتحدة الخاصة بإقامة علاقات دبلوماسية بين البلدين (عام ١٩٣٣) . وقد لفت انتباه العالم من خلال مقترحاته الراديكالية التي قدمها في مؤتمر نزع السلاح الذي نظمته عصبة الأمم عام ١٩٢٧ . وفي الفترة بين ١٩٣٤ و١٩٣٩ ، وهي الفترة التي تبنت فيها موسكو سياسة معادية لألمانيا النازية ، عمل ليتفينوف على تنمية علاقة الاتحاد السوفيتي بالدول الغربية وأكد ضرورة مواجهة النازية ، كما دعا إلى إقامة نظام أمني دولي جماعي يستند إلى شبكة من الاتفاقات الإقليمية والثنائية للمعونة المتبادلة ، وكان أول من أطلق عبارة «السلام لا يتجزأ» . ولكن مع التحول الذي طرأ على السياسة السوفيتية وإبرامها معاهدة عدم الاعتداء مع ألمانيا النازية عام ١٩٣٩ تم إقصاء ليتفينوف من منصبه ومن اللجنة المركزية للحزب الشيوعي، وذلك نظراً لموقفه المعادي لألمانيا ، وكذلك لأصوله اليهودية ، مع أنه لم يسجل نفسه يهودياً . أما بعد الغزو الألماني للاتحاد السوفيتي عام ١٩٤١ ، فقد عاد ليتفينوف للحياة السياسية مرة أخرى وعُيِّن سفيراً لبلاده لدى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٢ وحتى عام ١٩٤٣ . وعاد للاتحاد السوفيتي بعد ذلك وظل يلعب دوراً مهماً في السياسة الخارجية السوفيتية ، خصوصاً فيما يخص علاقاتها بالدول الغربية الكبرى حتى اعتزاله عام ١٩٤٦ .

أدولف فارسكي/فارشافسكي (١٨٦٨-١٩٣٧)

Adolf Warski-Warszawski

زعيم شيوعي بولندي يهودي ، وأحد مؤسسي الحزب الشيوعي البولندي . وُلد في كراكوف لعائلة يهودية مندمجة ومتعاطفة مع الحركة القومية البولندية المطالبة بالاستقلال التي ارتبط بها منذ شبابه . قام بتنظيم الحزب الاشتراكي الديموقراطي في بولندا وشارك في الثورة الروسية لعام ١٩٠٥ ، وأُلقي القبض عليه عدة مرات من قبل السلطات القيصرية . وخلال الحرب العالمية الأولى ، مثَّل الديموقراطيين البولنديين في المؤتمرات المناهضة للحرب . ومع انتهاء الحرب ، شارك في تأسيس الحزب الشيوعي البولندي وكان عضواً في لجنته المركزية ومكتبه السياسي كما انتُخب عن الحزب عضواً في البرلمان البولندي . وبعد أن حُظر نشاط الحزب عام ١٩٣٠ ، هاجر إلى الاتحاد السوفيتي واحتل مكانة مهمة داخل القسم البولندي للدولية الشيوعية . وفي أعقاب حملات التطهير الواسعة التي جرت في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٣٧ ، وُجهت إليه اتهامات بالخيانة والمشاركة في الثورة المضادة وسُجن ثم أُعدم في العام نفسه .

إمـا جولدمـان (١٨٦٩-١٩٤٠)

Emma Goldman

أمريكية يهودية وكاتبة سياسية فوضوية ، وُلدت في ليتوانيا وتعرَّفت إلى الأفكار الثورية أثناء وجودها في سانت بطرسبرج . وفي عام ١٨٨٦ ، هاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية واشتغلت في بعض مصانع الملابس . وفي أواخر الثمانينيات ، انضمت إلى الحركة الفوضوية بعد أن أثارتها قضية أربعة من الفوضويين حُكم عليهم بالإعدام عام ١٨٨٧ بعد إدانتهم ، دون أي دليل قاطع ، بتهمة تدبير انفجار تسبَّب في مصرع سبعة من رجال الشرطة في شيكاغو . وفي عام ١٨٨٩ ، تعرَّفت إلى ألكسندر بيركمان الذي أصبح عشيقها ورفيق دربها . ويُقال إنها دبرت معه محاولة اغتيال رئيس شركة للحديد تسبَّب في مقتل عدد من العمال المضربين عام ١٨٩٢ . وبعد أن باءت هذه المحاولة بالفشل حُكم على بيركمان بالسجن مدة أربعة عشر عاماً . وخلال هذه الفترة ، عملت إما جولدمان جاهدة من أجل دفع القضية الفوضوية إلى الأمام . ولم يقتصر نشاطها على جماعات المهاجرين من الألمان أو اليهود ولكنه امتد إلى قطاع واسع من العمال الأمريكيين . وكانت إما جولدمان تتمتع بقدرات خطابية فائقة وألقت العديد من الخطب باللغات الألمانية والروسية واليديشية والإنجليزية . وفي عام ١٩٠١ ، اتُّهمت إما جولدمان بالتورط في اغتيال الرئيس الأمريكي آنذاك وليام ماكينلي ، ومن خلال المحاكمة اتضح أنها بريئة إلا أن الشبهات التي أحاطت بها أثارت قضية الدور اليهودي في عملية الاغتيال . وفي عام ١٩٠٦ ، أسست إما جولدمان مجلة **سوفر إيرث** (أي أمنا الأرض) ، وقامت بتحريرها بالتعاون مع بيركمان الذي كان قد أنهى عقوبته في السجن . وهاجمت على صفحات المجلة ظُلم المجتمع الأمريكي ولا أخلاقيته ، كما دافعت عن حقوق المرأة وضرورة مساواتها بالرجل ، واعتبرت أن كل ما يهفو بداخل المرأة « يجب أن يجد مجالاً للتعبير عن نفسه بشكل كامل » . كما كانت إما جولدمان من أوائل من دافعوا عن تحديد النسل في الولايات المتحدة ، وسُجنت عام ١٩١٦ بسبب انتهاكها القوانين التي تمنع نشر أية معلومات خاصة بتحديد النسل . كما عارضت الحرب العالمية الأولى وهاجمت الجانبين المتحاربين ، ونشطت ضد اشتراك الولايات المتحدة في الحرب وضد التجنيد الإجباري ، وهو ما دفع الحكومة الأمريكية عام ١٩١٧ إلى إلقائها في السجن لمدة عامين وإغلاق مجلتها .

وفي عام ١٩١٩ ، تم ترحيلها إلى الاتحاد السوفيتي بعد أن

تسبَّب قيام الثورة البلشفية في خلق حالة من الذعر في الولايات المتحدة من الشيوعية . ولم تقض إما جولدمان في الاتحاد السوفيتي سوى عامين حيث تركته بعد أن خاب ظنها في النظام الجديد . وقد هاجمت لينين وتروتسكي واعتبرتهما خائنين للاشتراكية لأنهما أسسا شكلاً جديداً من الحكم المطلق والطغيان . واعتبرت أن تجربتها في روسيا أكدت إيمانها بأن الدولة ، مهما كانت طبيعتها ، تشكل في النهاية سلطة قهرية تمحو خصوصية الإنسان وحريته .

وقد سجلت إما جولدمان تجربتها في روسيا في كتابها **خيبة أملي في روسيا** (١٩٢٤) . وعاشت لفترة تنتقل من دولة إلى أخرى ثم حصلت على الجنسية البريطانية وتزوجت فوضوياً من ويلز واستقرت في جنوب فرنسا حيث كتبت سيرتها الذاتية عام ١٩٣١ . وظلت على إيمانها بأهمية حرية الفرد الذي يعمل وفقاً لمعاييره وقيمه، واعتبرت أن الرأسمالية تحكم على الإنسان بحياة من الشقاء والعبودية وأن التعاون الحر بين الجماهير هو السبيل الوحيد نحو خلق مجتمع شيوعي جديد . وقد تُوفيت إما جولدمان في كندا عام ١٩٤٠ ودُفنت في شيكاغو .

روزا لوكسمبورج (١٨٧١-١٩١٩)

Rosa Luxemburg

ثورية واقتصادية من يهود اليديشية ، وإحدى أهم الشخصيات النسائية في تاريخ الاشتراكية الدولية . وُلدت لعائلة يهودية تجارية في مدينة زاموست في بولندا الروسية ، وانضمت في شبابها إلى الحزب الاشتراكي الثوري البولندي (البروليتاريا) . ثم درست التاريخ الاقتصادي السياسي في جامعة زيوريخ حيث حصلت على درجة الدكتوراه عام ١٨٩٧ . وتناولت رسالتها التطور الصناعي في روسيا وبولندا . وشاركت روزا أثناء فترة دراستها في الحركة الاشتراكية السرية للمهاجرين البولنديين في سويسرا . وفي أوائل التسعينيات من القرن الثامن عشر ، ساعدت في تأسيس الحزب الاشتراكي الديموقراطي في بولندا وليتوانيا . وعلى خلاف توجُّه الاشتراكيين البولنديين ، رفضت روزا فكرة إقامة دولة قومية بولندية مستقلة ، واعتبرت أن هدف الطبقة العاملة البولندية يجب ألا يكون تحرير بولندا من روسيا ، ولكن التخلص من الحكم القيصري المستبد باعتباره المهمة الاشتراكية الأسمى . ويُعتبر هذا الموقف مقدمة لخلاف روزا اللاحق مع لينين حول مبدأ حق تقرير المصير الوطني والذي اعتبرته متناقضاً مع الاشتراكية . إذ اعتبرت روزا أن انتماءها الحقيقي هو للطبقات العاملة في العالم أجمع ، وأن نضالها هو من أجل تحقيق الثورة الاشتراكية ومن أجل إيجاد حلول عالمية كبديل للحلول القومية ، وانطلاقاً من هذا الموقف الأممي لم تُبد روزا لوكسمبورج أي اهتمام بإقامة حركة عمالية يهودية .

وقد لعبت روزا لوكسمبورج دوراً مهماً في الحركة الاشتراكية العمالية الألمانية . وهاجرت إلى ألمانيا عام ١٨٩٨ حيث اكتسبت الجنسية الألمانية من خلال زواج صوري ، ثم اتجهت للعمل مع الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني الذي كان يُعتبَر آنذاك أقوى وأكبر أحزاب الدولية الاشتراكية على الإطلاق . كما عملت في الصحافة واكتسبت من خلال مناقشتها الحيوية ونشاطها ضد عناصر المراجعة داخل الحزب ، مكانة بارزة داخل الجناح اليساري الثوري للحركة الاشتراكية الألمانية . واهتمت روزا لوكسمبورج بالإضراب العام كأداة مهمة للعمل الثوري وبلورت مفهوم الحركة العفوية أو التلقائية للجماهير كشرط أساسي للإضراب العام ، مختلفةً في ذلك مع لينين والبلاشفة الذين اعتبروا الحزب الأداة الرئيسية لذلك . وقد اختلفت مع لينين أيضاً حول مفهوم ديموقراطية البروليتاريا ، وأدانت مركزية البلاشفة بعد انقسام الحزب الاشتراكي الروسي عام ١٩٠٣ ، كما انتقدت فترة الإرهاب والقمع التي أعقبت ثورة ١٩١٧ البلشفية . واشتركت روزا لوكسمبورج في ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦ في بولندا وسُجنت إثرها عدة أشهر عادت بعدها إلى برلين لتقوم بالتدريس في الكلية الاشتراكية بها . وقد تعرضت للسجن مرة أخرى بسبب معارضتها الحرب العالمية الأولى التي اعتبرتها حرباً بين قوى إمبريالية . وقد كان لروزا لوكسمبورج مساهمة مهمة في بلورة نظرية الإمبريالية التي اعتبرتها امتداداً للنظام الرأسمالي المتعطش للأسواق . وفي عام ١٩١٦ ، أسَّست بالتعاون مع فرانز مهرنج وكارل لايبنخت المنظمة الثورية (عصبة سبارتاكوس) التي جسدت انفصال الجناح اليساري الثوري عن الحزب الاشتراكي الألماني . وتحولَّت هذه المنظمة في نهاية عام ١٩١٨ إلى الحزب الشيوعي الألماني . وفي يناير عام ١٩١٩ ، وبعد أسبوعين فقط من تأسيس الحزب الشيوعي ، تم إلقاء القبض عليها وعلى لايبنخت في برلين ، واغتيلا على أيدي حراسهما من ضباط الجيش وهما في طريقهما إلى السجن .

جوليوس مارتوف (١٨٧٣-١٩٢٣)

Julius Martov

ثوري روسي يهودي وزعيم المناشفة . وُلد في إستنبول . وكان جده كاتباً ومحرراً لأول جريدة يومية تَصدُر بالعبرية في روسيا ، أما والده فكان من دعاة الاندماج . انخرط مارتوف في النشاط الثوري

عام ١٨٩١ ونُفي إلى فلنا حيث نشط في الحركة العمالية اليهودية . ودعا مارتوف إلى إيجاد تنظيم عمالي خاص باليهود تكون لغته اليديشية ، وهو ما تحقَّق فيما بعد في حزب البوند . وفي عام ١٨٩٥ ، انضم إلى لينين لتأسيس اتحاد النضال من أجل تحرير الطبقة العاملة ، ثم اشترك معه عام ١٩٠١ في تأسيس جريدة **إيسكرا** لسان حال الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي . وتخلَّى مارتوف عن موقفه السابق الخاص بالمسألة اليهودية حيث هاجم بشدة التوجه القومي والانفصالي لحزب البوند .

وفي عام ١٩٠٣ ، انشق مارتوف عن لينين خلال المؤتمر الثاني للحزب الاشتراكي الديموقراطي وتزَّعم المعارضة المنشفية المطالبة بحزب جماهيري ذي قاعدة واسعة والرافضة لمبدأ لينين القائل بحزب يستند إلى صفوة صغيرة من المحترفين الثوريين . وشارك مارتوف في ثورة عام ١٩٠٥ ، وبعد فشلها نُفي خارج روسيا حيث حرَّر الجريدة المنشفية في باريس . وخلال الحرب العالمية الأولى ، كان مارتوف من أقطاب حركة السلام المناهضة للحرب . وفي عام ١٩١٧ ، عاد مارتوف إلى روسيا حيث كان من دعاة الديموقراطية وهاجم الجانب القمعي للنظام البلشفي الجديد ، ولكنه أيَّد نضاله ضد التدخل الأجنبي والثورة المضادة . وبعد حظر نشاط الحزب المنشفي عام ١٩٢٠ ، استقر مارتوف في برلين ليتزعم المناشفة المنفيين خارج الاتحاد السوفيتي ، وقام بتحرير جريدتهم حتى وفاته . وكان لمارتوف عدد من المؤلفات المهمة من بينها **الشعب الروسي واليهود** (عام ١٩٠٨) والذي أكد فيه إيمانه بأن الاشتراكية هي الحل الوحيد للمسألة اليهودية .

ليون تروتسكي (١٨٧٩-١٩٤٠)

Leon Trotsky

اسمه الأصلي ليف ديفيدوفيتش برونستاين . ثوري وماركسي وزعيم سوفيتي ، وُلد لعائلة يهودية ميسورة الحال في أوكرانيا . درس في جامعة أوديسا ، ولكنه ترك دراسته وانخرط في النشاط الثوري ، وانضم عام ١٨٩٦ إلى حزب العمال الاشتراكي الديموقراطي الروسي المحظور . وقد ألقت السلطات القيصرية القبض عليه عام ١٨٩٨ وأُرسل إلى سيبريا ، إلا أنه نجح في الهروب إلى إنجلترا عام ١٩٠٢ حيث عمل مع لينين في تحرير جريدة **إيسكرا** لسان حال الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي ، وكان يُدعَى «سوط لينين» . وخلال المؤتمر الثاني للحزب عام ١٩٠٣ ، الذي شهد انقسام الحزب إلى جناحين ، أوضح تروتسكي اختلافه مع لينين وهاجم ما اعتبره النزعات الديكتاتورية للبلاشفة واتخذ موقفاً وسطياً بين المناشفة والبلاشفة ، وبلور حينذاك نظرية « الثورة الدائمة» التي اعتبرت أن الثورة البورجوازية في روسيا ستؤدي ، من خلال حركياتها وقوة دفعها الذاتية ، إلى سرعة مجيء المرحلة الاشتراكية حتى قبل قيام الثورة الاشتراكية في الغرب ، أو ما دعاه فكرة اختصار المراحل مقابل فكرة مراحل الثورة الثابتة .

واستمر تروتسكي في نشاطه وكتاباته الثورية سواء في داخل روسيا أو في أوربا أو الولايات المتحدة ، حيث لعب دوراً مهماً في ثورة ١٩٠٥ في روسيا ، وكان رئيساً لسوفييت بتروجراد ، حيث برزت موهبته التنظيمية والقيادية الفذة . وتعرَّض تروتسكي للسجن في روسيا مرة أخرى عام ١٩٠٥ ، وللطرد من فرنسا عام ١٩١٦ . وقد اتخذ موقفاً معادياً للحرب العالمية الأولى استناداً إلى رؤيته الأممية . ومع اندلاع ثورة فبراير ١٩١٧ ، عاد إلى روسيا وبدأ التعاون مع لينين . وقد ألقت حكومة كرنسكي الانتقالية القبض عليه، ولكن تم الإفراج عنه بعد فترة وجيزة . وأثناء سجنه ، انتُخب عضواً في اللجنة المركزية للبلاشفة ورئيساً لسوفييت بتروجراد ولجنتها العسكرية . ونظَّم تروتسكي وقاد الانتفاضة المسلحة التي جاءت بالبلاشفة إلى الحكم في أكتوبر من العام نفسه .

وفي أول حكومة شكلها البلاشفة عام ١٩١٧ ، تولَّى تروتسكي منصب مفوض أو قوميسار الشعب للشئون الخارجية ، وترأس وفد بلاده لمحادثات السلام في برست ليتوفسك . وقد اختلف تروتسكي مع لينين حول مسألة السلام مع ألمانيا ، حيث رفض فكرة السلام بأي ثمن وتبنَّى فكرة إنهاء القتال مع عدم إنهاء الحرب على أمل أن تقوم البروليتاريا الألمانية بثورتها .

وفي عام ١٩١٨ ، تولَّى منصب مفوض الشعب للشئون العسكرية والبحرية حيث عمل على بناء وتنظيم الجيش الأحمر . وإليه يعود الفضل في انتصار البلاشفة في الحرب الأهلية التي أعقبت الثورة . قاد تروتسكي الحملة على بولندا التي انتهت بكارثة رغم معارضته لها في البداية . وكان مسئولاً عن ضرب المعارضة الفوضوية واليسارية فيما عُرف بعدئذ باسم « الإرهاب الأحمر » ، كما كان صاحب فكرة كتائب العمل الإجباري . ومع وفاة لينين عام ١٩٢٤ ، نشب صراع على السلطة بين تروتسكي وستالين انتصر فيه الأخير بفضل تحالفه مع زينوفييف وكامينيف (وهما من البلاشفة اليهود) . وقد اختلف تروتسكي مع ستالين حول سياسة بناء الاشتراكية في بلد واحد ، فلم يكن تروتسكي يقبل فكرة الاشتراكية داخل حدود دولة واحدة ، بل اعتبر أن ذلك لن يتحقق إلا من خلال

ثورة اشتراكية على نطاق العالم أجمع . وتزعَّم تروتسكي المعارضة اليسارية الراديكالية شبه الشرعية داخل الحزب ، وانضم إليه زينوفييف وكامينيف بعد أن تحوَّل ستالين ضدهما . إلا أن ستالين نجح ، في نهاية الأمر ، في إقصاء تروتسكي من المكتب السياسي ، وفي طرده من الحزب الشيوعي عام ١٩٢٧ ، ثم نفيه إلى تركستان عام ١٩٢٨ بتهمة التورط في نشاط معاد للثورة . ثم طرده ستالين من الاتحاد السوفيتي نهائياً عام ١٩٢٩ وجرَّده من الجنسية السوفيتية عام ١٩٣٢ . وقد استمر تروتسكي في الهجوم على ستالين واتهمه بأنه مُمثِّل البيروقراطية البونابارتية . وتنقَّل تروتسكي بين عدة دول واستقر أخيراً في المكسيك عام ١٩٣٧ . وحاول مؤيدو تروتسكي عام ١٩٣٨ تأسيس دولية شيوعية مستقلة عن موسكو ، إلا أنهم فشلوا في تعبئة حركة جماهيرية واسعة مؤيدة له . واتُّهم تروتسكي، أثناء المحاكمات التي تمت في موسكو في أواسط وأواخر الثلاثينيات ضد بعض القيادات البلشفية (وكان من بين المتهمين زينوفييف وكامينيف) ، بتورُّطه ، بالاتفاق مع حكومتي ألمانيا واليابان وبعض العناصر المؤيدة له في الاتحاد السوفيتي ، في مؤامرة للإطاحة بنظام ستالين . وقد قامت السلطات السوفيتية بشطب أية إشارة إلى دور تروتسكي في الثورة أو في السنوات الأولى للنظام السوفيتي من السجلات التاريخية الرسمية . واغتيل تروتسكي عام ١٩٤٠ في المكسيك ، ويسود الاعتقاد بأنه أُغتيل بأوامر مباشرة من ستالين .

وقد تأثر تروتسكي ، مثله مثل غيره من القادة الاشتراكيين ، برؤية ماركس للمسألة اليهودية ، والتي ترى أن ثمة ظاهرة يهودية عالمية واحدة وأن ثمة حلاً واحداً وهو الثورة الاجتماعية ودمج اليهود . فرفض تروتسكي فكرة القومية اليهودية ، كما عارض استقلال اليهود ثقافياً الذي كان يطالب به حزب البوند عام ١٩٠٣ ، وأكد وحدة أهداف ومصالح اليهود وغير اليهود داخل المعسكر الاشتراكي . كما رفض الصهيونية باعتبار أن حل مشاكل العصر لا يكون في إقامة دول قومية ولكن بالتطلع إلى مجتمع أممي . ورغم أن تروتسكي أعرب عام ١٩٣٧ في حديث له لمجلة أمريكية يهودية عن أن تزايُد معاداة اليهود في ألمانيا والاتحاد السوفيتي قد دفعه للاعتقاد بأن المشكلة اليهودية تحتاج إلى حل إقليمي ، إلا أنه رفض أن تكون فلسطين هي الحل . وقد تنبأ بأن الطبيعة الاستيطانية الإحلالية ستحول فلسطين إلى بقعة صراع ساحقة ، وأن الصراع بين اليهود والعرب في فلسطين سيكتسب طابعاً مأساوياً بشكل متزايد وأن "تطوُّر الأحداث العسكرية في المستقبل قد يحوِّل فلسطين إلى فخ دموي لعدد من مئات الآلاف من اليهود" . ولذا استمر تروتسكي في تأكيد أن الحل النهائي للمسألة اليهودية لن يتحقق إلا مع تحرُّر الإنسانية من خلال الاشتراكية العالمية . ومع هذا اتجه تروتسكي في نهاية حياته إلى قبول المشروع الصهيوني .

لقد كان تروتسكي من جيل الثوريين الرومانسيين أو على حد تعبير هربرت ريد « كان تروتسكي يوحِّد التاريخ مع ذاته » (فبدلاً من حلول الإله في التاريخ نجد هنا توحُّد الزعيم به بحيث يصبح هو المطلق ، أو اللوجوس الذي يضفي عليه معنى ، فهو بمثابة الماشيَّح العلماني) . ومنذ بداية نشاطه الثوري ، اهتم تروتسكي كثيراً بإيجاد دور لنفسه يجعله في صدارة الأحداث . ومع هذا ، تُشكِّل نظريته في « الثورة الدائمة » ذروة الحلولية الثورية في الماركسية ، فبإمكان الحزب الطليعي أن يقود الطبقة الطليعية إلى الجنة الدائمة رغماً عن حركة التاريخ ! ونلاحظ أن قبول تروتسكي فيما بعد فكرة « المركزية الديموقراطية » اللينينية هو أمر طبيعي ، حيث ينتهي الأمر إلى أن تقود اللجنة المركزية الحزب الطليعي ويقود الأمين الثوري الذي يمثل التجسيد النقي للفكر البروليتاري اللجنة المركزية .

جريجوري زينوفييف (١٨٨٣-١٩٣٦)

Grigori Zinoviev

ثوري روسي ، والمؤسس الرئيسي للدولية الشيوعية وأول رئيس للجنتها التنفيذية . وُلد في أوكرانيا لعائلة يهودية بورجوازية ، واندمج تماماً في المجتمع الروسي والحياة الروسية ، وتبنَّى الماركسية منذ شبابه ، وانضم عام ١٩٠١ إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي ثم إلى الجناح البلشفي بعد انقسام الحزب عام ١٩٠٣ . اشترك في ثورة ١٩٠٥ ، وبعد فشلها انضم إلى لينين في منفاه وأصبح من المقربين إليه ، وكتب العديد من المقالات والمطبوعات والمنشورات التي جسدت فكر لينين ، كما شارك في تحرير عدة صحف ومجلات اشتراكية وبلشفية . وخلال الحرب العالمية الأولى، أصدر زينوفييف ، بالاشتراك مع لينين ، كتابهما المهم **ضد التيار** الذي هاجما فيه الحرب والقيادات الاشتراكية المنشقة . وصاحب لينين في رحلة القطار الذي أقله إلى روسيا في أبريل من عام ١٩١٧ . إلا أن زينوفييف اختلف مع لينين عشية الثورة البلشفية حيث عارض فكرة الانتفاضة المسلحة والاستيلاء على السلطة بالقوة خوفاً من التدخل الأجنبي . ورغم هذا الاختلاف ، أصبح زينوفييف عام ١٩٢٢ عضواً في المكتب السياسي ورئيس سوفييت بتروجراد . إلا أن أهم منصب احتله كان رئاسة الكومنترن (أو الدولية الشيوعية) حيث عمل على تشكيل بنيتها وبناء إستراتيجيتها ، وعمل من خلالها

على دعم حركة الثورة العالمية . ولكن تراجع هذه الحركة في العشرينيات ، وفشل الثورة في ألمانيا ، أضعفا مركزه العالمي . ولكنه ، مع ذلك ، ظل داخل دائرة السلطة في الاتحاد السوفيتي . ومع وفاة لينين عام ١٩٢٤ ، انضم إلى الترويكا (اللجنة الثلاثية) التي ضمت إلى جانبه ستالين وكامينيف والتي أقصت تروتسكي من السلطة السياسية . إلا أن تبنِّي ستالين سياسة بناء الاشتراكية في بلد واحد واتجاهه نحو الانفراد بزعامة الحزب ، دفعت زينوفييف إلى الانضمام عام ١٩٢٦ إلى جبهة المعارضة التي تزعمها تروتسكي داخل الحزب . وانتهى هذا الصراع على السلطة بهزيمة زينوفييف وخروجه من الحزب عام ١٩٢٧ . وفي عام ١٩٣٦ ، وبعد حادثة اغتيال سكرتير الحزب في لينينجراد عام ١٩٣٤ ، وُجِّه الاتهام إلى زينوفييف وخمسة عشر آخرين من زملائه بالتورط في مؤامرة ضد نظام ستالين والحزب الشيوعي السوفيتي بالتعاون مع تروتسكي . وقد اعترف المتهمون (ومن بينهم زينوفييف) علناً بالتورط في المؤامرة ، وصدر حكم بإعدامه نُفِّذ فوراً في عام ١٩٣٦ . ولم يهتم زينوفييف بالموضوع اليهودي ولم تلعب أصوله اليهودية دوراً واضحاً أو كامناً في تحديد سلوكه أو رؤيته ، فقد كان يهودياً مندمجاً تماماً أو يهودياً غير يهودي .

ليو كامينيف (١٨٨٣-١٩٣٦)

Leo Kamenev

اسمه الأصلي ليف بوريسوفيتش روزنولد . ثوري روسي يهودي ورجل دولة سوفيتي ، وُلد في موسكو وانضم عام ١٩٠١ إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي المحظور ثم إلى جناحه البلشفي عام ١٩٠٣ بعد انقسام الحزب ، وكان من كبار قادة هذا الجناح ومن أقرب المتعاونين مع لينين . وسُجن عام ١٩٠٢ ، ثم سُجن مرة أخرى عام ١٩٠٨ بسبب نشاطه الثوري ، وهرب إلى سويسرا حيث تعاون مع لينين في تحرير جريدتي الحزب . وفي عام ١٩٠٤ ، أرسله لينين إلى بطرسبورج كممثل شخصي له لتحرير جريدة برافدا والإشراف على نشاط الحزب في روسيا . ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى ، تم إلقاء القبض عليه ونفيه إلى سيبريا . إلا أنه عاد إلى بتروجراد بعد قيام ثورة فبراير ١٩١٧ . وقد اختلف كامينيف ، ومعه زينوفييف ، مع لينين حول فكرة الانتفاضة المسلحة والاستيلاء على السلطة بالقوة ، حيث فضل قيام جبهة حكومية تضم جميع الأحزاب الاشتراكية . ورغم ذلك الاختلاف ، أصبح كامينيف (بعد قيام الثورة البلشفية) واحداً من أكثر الشخصيات قوة وسلطة في الاتحاد السوفيتي ، حيث احتل منصب رئيس سوفييت موسكو ، كما كان عضواً في المكتب السياسي للحزب . وبعد وفاة لينين عام ١٩٢٤ ، قام كامينيف مع ستالين وزينوفييف بتشكيل الترويكا (اللجنة الثلاثية) التي نجحت في إقصاء تروتسكي من السلطة السياسية وانفردت بالسيطرة على الحزب وحكم البلاد .

ولكن ، ومع محاولة ستالين الانفراد بالسلطة ، انضم كامينيف في الفترة ما بين عامي ١٩٢٥ و١٩٢٧ إلى المعارضة التي تزعمها تروتسكي . وبانتهاء هذا الصراع على السلطة بنجاح ستالين ، تم طرد كامينيف من الحزب عام ١٩٢٧ ونفيه إلى منطقة الأورال . وقد عاد كامينيف إلى صفوف الحزب مرتين ، مرة في عام ١٩٢٧ ثم مرة أخرى في عام ١٩٣٢ ، وذلك بعد أن اعترف في كل مرة بشكل علني بسلامة الخط الذي ينتهجه الحزب . وبرغم ذلك ، وُجِّه الاتهام لكامينيف عام ١٩٣٦ وإلى كثيرين غيره من القادة البلاشفة بالتورط في مؤامرة ضد نظام ستالين والحزب الشيوعي ، وذلك عقب حادثة اغتيال سكرتير الحزب في لينينجراد عام ١٩٣٤ . وكان كامينيف من أبرز الشخصيات أثناء محاكمات موسكو ، التي اعترف فيها جميع المتهمين بالتهم الموجهة إليهم . وقد حُكم عليه بالإعدام في أغسطس عام ١٩٣٦ ونُفِّذ فيه الحكم فوراً . ولم تلعب أصول كامينيف اليهودية دوراً في تحديد رؤيته أو سلوكه .

ميخائيلوفيتش سفيردلوف (١٨٨٥-١٩١٩)

Mikhailovich Sverdlov

ثوري روسي يهودي ، وواحد من أهم مؤسسي الحزب الشيوعي السوفيتي ، وأول رئيس للاتحاد السوفيتي . وُلد في مدينة نيزني ـ نوفجورود (التي أصبحت مدينة جوركي فيما بعد) . انخرط في شبابه في النشاط الثوري وأسس عام ١٩٠١ اللجنة الثورية لمدينة نيزني ـ نوفجورود . وفي عام ١٩٠٩ ، أسندت إليه اللجنة المركزية للحزب مهمة إعادة بناء تنظيمات الحزب في موسكو . وفي عام ١٩١٢ ، شارك أيضاً في تنظيم وبناء جناح الحزب داخل البرلمان الروسي . وتميَّز سفيردلوف بقدراته التنظيمية في هذا المجال . وقد سُجن مرتين (١٩٠٢ ، ١٩٠٥) ونُفي إلى سيبريا مرتين أيضاً (١٩١٠ ، ١٩١٣) . وبعد ثورة فبراير عام ١٩١٧ ، أصبح من أهم منظمي الحزب . أما بعد الثورة البلشفية ، فقد عُيِّن رئيساً للجنة المركزية التنفيذية الروسية وكأول سكرتير للجنة المركزية للحزب ومن ثم أول رئيس للدولة السوفيتية . وقد عمل عن كثب مع لينين وشاركه في اتخاذ كثير من القرارات الخاصة بسياسات الدولة . وقد

سُمِّيت إحدى المدن السوفيتية باسمه بعد وفاته تقديراً لدوره الحزبي والثوري المهم .

كارل راديك (١٨٨٥-١٩٣٩)

Karl Radek

اسمه الأصلي سوبيلسون . ثوري روسي يهودي وكاتب صحفي ، وُلد في جاليشيا ، وانضم إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي البولندي فكان مُمثِّلاً صحفياً للجناح اليساري للحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني . وكان كارل ممن صاحبوا لينين عام ١٩١٧ في رحلة القطار الذي أقله من سويسرا عبر ألمانيا إلى السويد، وظل في السويد مُمثِّلاً للحزب البلشفي إلى أن اندلعت الثورة البلشفية فعاد بعدها إلى روسيا ، وترأس قسم وسط أوربا في مفوضية الشئون الخارجية . وبعد اندلاع الثورة في ألمانيا عام ١٩١٨ ، ساعد راديك بشكل سري في تنظيم أول مؤتمر للحزب الألماني الشيوعي بعد أن دخل ألمانيا بشكل غير شرعي . وفي عام ١٩٢٠ ، أصبح راديك سكرتيراً للجنة التنفيذية للدولية الشيوعية كما أصبح عضواً باللجنة المركزية للحزب الشيوعي . وفي عام ١٩٢٤ ، انضم راديك إلى المعارضة التروتسكية وهو ما أدَّى إلى طرده من الحزب عام ١٩٢٧ ونفيه إلى جبال الأورال . وفي عام ١٩٣٠ ، سُمح له بالعودة إلى صفوف الحزب مرة أخرى بعد أن قدَّم طلباً بذلك أعلن فيه انفصاله عن المجموعة التروتسكية واعترف بأخطائه . وبعد ذلك أصبح راديك كاتباً وصحفياً ومُعلِّقاً ذا وزن ونفوذ في الشئون الخارجية . واشترك عام ١٩٣٦ في وضع مشروع «دستور ستالين» للاتحاد السوفيتي ، ولكنه تعرَّض مرة أخرى عام ١٩٣٧ للاتهام بالعضوية في المعارضة التروتسكية وبالتآمر ضد الدولة السوفيتية ، وقُدِّم للمحاكمة مع غيره من المتورطين في التنظيم التروتسكي حيث حُكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات مع حرمانه من جميع حقوقه السياسية لمدة خمس سنوات ومصادرة ممتلكاته الخاصة . ولم يُعرَف أي شيء عن راديك بعد ذلك وتضاربت الأقوال عن مصيره ، وإن كان البعض يُرجِّح أنه تُوفي عام ١٩٣٩ .

سيمون ديمانشتاين (١٨٨٦-١٩٣٧)

Simon Dimanstien

ثري روسي يهودي وزعيم شيوعي سوفيتي . وُلد في روسيا البيضاء لعائلة يهودية متدينة ودرس في معهد تلمودي حسيدي وتخرَّج فيه حاخاماً . وفي تلك الآونة ، وقع تحت تأثير الأفكار الثورية المناهضة للقيصرية فانخرط في النشاط الثوري وانضم عام ١٩٠٤ إلى الجناح البلشفي للحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي وقام بنشاط دعائي بين العمال اليهود . وأُلقي عليه القبض عدة مرات، وفي عام ١٩٠٨ حُكم عليه بالنفي إلى سيبريا ، ولكنه نجح في الهروب عام ١٩١٣ وذهب إلى فرنسا حيث ظل فيها حتى قيام ثورة فبراير عام ١٩١٧ ، وعاد بعد ذلك إلى روسيا . وبعد قيام الثورة البلشفية ، عمل مساعداً لستالين ثم رئيساً لدائرة شئون الأقليات حيث كان يُعَدُّ خبيراً في هذا المجال . وعُيِّن أيضاً رئيساً لدائرة الشئون اليهودية . وفي عام ١٩١٨ ، شارك في تأسيس القسم اليهودي (يفسيكتسيا) في الحزب الشيوعي ، كما قام بتحرير جريدة يديشية يومية تميَّزت بخطها المعادي للدين والصهيونية وحزب البوند. وكان ديمانشتين مؤمناً بأن الثورة الاشتراكية ستحل مشاكل الجماعة اليهودية في روسيا ، وأيَّد الحل الإقليمي للمسألة اليهودية داخل إطار الدولة السوفيتية ، حيث لعب دوراً مهماً في تأسيس إقليم بيروبيجان . كما حرص أيضاً على ترجمة أعمال لينين إلى اليديشية حتى يتيح الفرصة لأعضاء الجماعات اليهودية للاطلاع على فكر لينين والفكر الاشتراكي .

ونظراً لخبرته في شئون الأقليات ، احتل ديمانشتين عدداً من المناصب الإدارية في أقاليم ومقاطعات مختلفة ، وكان رئيساً لدائرة العمل في ليتوانيا خلال الحرب الأهلية ، وترأس الحكومة الإقليمية في روسيا البيضاء كما عُيِّن رئيساً لدائرة التعليم في تركستان ، ثم رئيساً لقسم التربية السياسية في أوكرانيا ، ثم رئيساً لمجلس إدارة منظمة أوزيت ورئيساً لمعهد الأقليات القومية .

وبعد صعود ستالين إلى السلطة ، تقلَّص نفوذ ديمانشتين . ويُرجَّح أنه أُعدم عام ١٩٣٧ خلال فترة الإرهاب الستاليني .

آنا بوكر (١٨٩٠-١٩٦٠)

Ana Pauker

الاسم الأصلي لبوكر هو «حنا رابينسون» . وهي زعيمة شيوعية رومانية ووزيرة ونائبة رئيس وزراء . وُلدت في بوخارست لعائلة يهودية أرثوذكسية ، وتلقت تعليماً يهودياً تقليدياً ثم قامت بتدريس اللغة العبرية في مدرسة ابتدائية يهودية . وفي عام ١٩٢٠ ، انضمت (تحت تأثير خطيبها مارسيل بوكر الذي تزوجته فيما بعد) إلى الحزب الشيوعي المحظور ، وقامت بتنظيم خلية شيوعية سرية . وأُلقي القبض عليها وحُكم عليها بالسجن لفترة طويلة عام ١٩٣٦ ،

ولكن تم الإفراج عنها عام ١٩٤١ في عملية تبادل للسجناء بين الاتحاد السوفيتي ورومانيا عقب احتلال القوات السوفيتية لمنطقة بساربيا ، وانتقلت إلى موسكو ولم تَعُد إلى رومانيا إلا مع القوات السوفيتية التي دخلتها عام ١٩٤٤ . ورغم أن زوجها أُعدم في الاتحاد السوفيتي أثناء إحدى زياراته له ، وذلك في إطار حملة التطهير التي قام بها ستالين ضد البلاشفة القدامى ، إلا أن إيمانها بالنظام السوفيتي على ما يبدو لم يتزعزع . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، أصبحت بوكر واحدة من أقوى القادة الشيوعيين في رومانيا . وساهمت في تشكيل الجبهة الديموقراطية الرومانية ، وتولت منصب سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي . وبعد وصول الشيوعيين للحكم عام ١٩٤٧ ، أصبحت وزيرة للخارجية ونائبة لرئيس الوزراء وتمتعت بسلطات واسعة .

وكانت بوكر قد قطعت جميع صلاتها بالجماعة اليهودية في رومانيا كما كانت مناهضة بشدة للصهيونية . ورغم ذلك ، سُمح أثناء وجودها في السلطة بهجرة مائة ألف يهودي روماني إلى إسرائيل ، ولعل هذا كان في إطار محاولتها تخليص رومانيا من العناصر التي قد تُسبب قلقاً اجتماعياً فيها .

وفي عام ١٩٥٢ ، وُجِّهت لبوكر عدة اتهامات من بينها الانحراف اليميني والنشاط الصهيوني وتشجيع الهجرة اليهودية إلى إسرائيل ، وطُردت من الحزب الشيوعي وأُعفيت من جميع مناصبها ووُضعت تحت التحفظ في منزلها لعدة سنوات . وقد تعرض عدد من القادة والزعماء الشيوعيين من اليهود وغير اليهود في دول أوربا الشرقية لإجراءات مماثلة في هذه الفترة ، وهي إجراءات ارتبطت في المقام الأول بالصراعات السياسية الداخلية وبعلاقات هذه الدول بالاتحاد السوفيتي خلال فترة اشتداد حمية الحرب الباردة .

موسى بيجادي (١٨٩٠-١٩٥٧)

Mosa Pijade

ثوري وسياسي يوغسلافي يهودي . وُلد في بلجراد ، ودرس فن الرسم في ميونيخ وباريس ، ثم انضم عام ١٩٢٠ إلى الحزب الشيوعي اليوغسلافي المحظور ، وسُجن عام ١٩٢١ بسبب نشاطه الثوري ، ثم سُجن مرة أخرى عام ١٩٢٥ وحتى عام ١٩٣٩ . وقام خلال هذه الفترة بترجمة رأس المال لماركس إلى اللغة الصربية . وبعد الاحتلال الألماني ليوغسلافيا عام ١٩٤١ ، تحوَّل بيجادي إلى بطل قومي حيث نظَّم المقاومة الشيوعية ضد الاحتلال تحت قيادة تيتو . وبعد تولِّي تيتو قيادة البلاد عقب تحريرها عام ١٩٤٥ ، كان بيجادي من أقرب المساعدين له ، حيث تولى عدداً من المناصب من أهمها رئاسة الجمهورية الصربية ، ومن ثم كان أحد أربعة نواب لرئيس الدولة . كما شارك في وضع دستور يوغسلافيا الجديد ولعب دوراً رئيسياً في رسم سياسة يوغسلافيا تجاه الاتحاد السوفيتي ودول الكتلة الشرقية ، وكذلك في رسم السياسة التي تبنت يوغسلافيا بموجبها طريقاً مستقلاً عنهما . وقد تولَّى بيجادي رئاسة البرلمان اليوغسلافي ، كما كان عضواً في المكتب السياسي للجنة المركزية للحزب .

لازار كاجانوفيتش (١٨٩٣-١٩٩١)

Lazar Kaganovich

ثوري روسي ورجل دولة سوفيتي ، وُلد في كييف لعائلة يهودية ريفية . انضم عام ١٩١١ إلى الحزب البلشفي بعد أن غيَّر اسمه من كوجان إلى كاجانوفيتش . وفي عام ١٩١٤ ، أصبح عضواً في لجنة الحزب الشيوعي في كييف ، ولعب دوراً نشيطاً في الفترة التي سبقت اندلاع ثورة ١٩١٧ مباشرة . وخلال الحرب الأهلية (١٩١٨ ـ ١٩٢٠) ، خدم كضابط سياسي في الجيش الأحمر ، ثم تولَّى رئاسة الحزب الشيوعي في أوكرانيا في الفترة بين عامي ١٩٢٥ و١٩٢٧ . وفي عام ١٩٣٠ ، ضمه ستالين إلى المكتب السياسي للحزب الشيوعي . وأصبح كاجانوفيتش، طوال الثلاثينيات ، الرجل الثاني في الدولة ، فأشرف على تنفيذ عدة مشاريع مهمة في الدولة من بينها مترو أنفاق موسكو (الذي حمل اسمه لفترة طويلة) وأعمال بناء السكك الحديدية والصناعات الثقيلة . كما تولَّى مسئولية تنفيذ عملية الزراعة الجماعية في الاتحاد السوفيتي ، ونقل ملايين الفلاحين إلى المزارع الجماعية الضخمة المملوكة للدولة . وقد ترأَّس في الفترة ما بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٦ لجنة الرقابة داخل الحزب ، وأشرف على عمليات التطهير داخله التي شملت آلاف الأعضاء .

وخلال الحرب العالمية الثانية ، كان كاجانوفيتش عضواً في وزارة الحرب السوفيتية ، ثم عُيِّن بعد الحرب نائباً لرئيس الوزراء ثم نائباً أول لرئيس الوزراء . ووقف كاجانوفيتش إلى جانب ستالين خلال فترة الإرهاب الستاليني التي أعقبت الحرب والتي راح ضحيتها كثير من اليهود وغير اليهود أيضاً .

وفي عام ١٩٥٧ ، اتُهم كاجانوفيتش بالاشتراك مع مولوتوف ومالنكوف وغيرهما ، في محاولة لإقصاء خروشوف من رئاسة الحزب الشيوعي . ولذلك أُعفي من جميع مناصبه وطُرد من الحزب الشيوعي عام ١٩٦١ ، وحاول العودة إليه بعد سقوط خروشوف ولكنه فشل .

وقد ظل كاجانوفيتش طوال حياته متمسكاً بتأييده لستالين ولعهده وسياساته ، ورفض بشدة هجرة اليهود السوفييت إلى إسرائيل ، سواء أثناء وجوده في الحكم أو فيما بعد ذلك وحتى وفاته . وعارض وجود قسم خاص لليهود داخل الحزب الشيوعي ، كما عارض أيضاً حزب البوند ، وهو ما يدل على نزعته الأممية الاندماجية الحادة .

إرنو جيرو (١٨٩٨-١٩٨٠)

Erno Gero

زعيم شيوعي مجري يهودي ، وُلد في بودابست وانضم عام ١٩١٨ إلى الحزب الشيوعي واشترك في الثورة التي قادها بيلا كون عام ١٩١٩ . وعندما فشلت الثورة في ألمانيا ، عاد سراً إلى المجر حيث قام بتحرير جريدة شيوعية سرية . وعاش جيرو لفترة في الاتحاد السوفيتي ، كما ساعد العناصر الشيوعية في إسبانيا خلال الحرب الأهلية الإسبانية . وفي عام ١٩٤٤ ، عاد إلى المجر مع الجيش السوفيتي وبدأ في احتلال مواقع مهمة في الدولة حيث أصبح وزيراً للنقل ثم المالية ثم وزير دولة ووزيراً للتجارة الخارجية . وأشرف على عمليات إعادة البناء وعلى تنفيذ الخطط الخمسية . وفي الفترة ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦ ، تولَّى منصب نائب رئيس الوزراء كما كان عضواً في المكتب السياسي .

بعد إقصاء ماتياس راكوسي عن الحكم ، عُيِّن جيرو سكرتيراً أول للحزب الشيوعي عام ١٩٥٦ . وحاول ، خلال فترة حكمه القصيرة ، كبح جماح تيار التغيير ولكن دون جدوى . ومع تفجُّر الانتفاضة المجرية ، استنجد بالجيش السوفيتي للتدخل ، ولكن تم إقصاؤه من الحكم ففرَّ من البلاد . وعاش جيرو عدة سنوات في الاتحاد السوفيتي حيث مُنع من العودة إلى المجر حتى عام ١٩٦٢ . كما طُرد من الحزب الشيوعي .

رودولف سلانسكي (١٩٠١-١٩٥٢)

Rudolf Slansky

اسمه الأصلي رودولف شليزنجر . سكرتير عام الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي الذي أعدم عام ١٩٥٢ بتهمة الخيانة العظمى . انضم سلانسكي في شبابه إلى الحزب الشيوعي وصعد سريعاً في صفوفه ، ثم وُجِّهت إليه عام ١٩٣٦ انتقادات حادة من قبَل الدولية الشيوعية (كومنتيرن) ، بسبب ما وُصف بأنه « سياسته الانتهازية »، وأُوقفت عضويته بشكل مؤقت من المجموعة القيادية .

وخلال الاحتلال النازي لتشيكوسلوفاكيا ، انتقلت قيادة الحزب إلى الاتحاد السوفيتي وأُوكل لسلانسكي خلال فترة الحرب العالمية الثانية عدة مهام مهمة في الجيش ، من بينها تجنيد عناصر من أعضاء الحزب للانضمام لوحدات الجيش التشيكي الذي تكوَّن في الاتحاد السوفيتي ، وتنظيم عمليات المقاومة المسلحة ضد الألمان . وشارك سلانسكي بنفسه في بعض العمليات العسكرية .

ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية ، عُيِّن سلانسكي (عام ١٩٤٥) سكرتيراً عاماً للحزب الشيوعي التشيكي ، وأصبح الرجل الثاني بعد رئيس الحزب الذي أصبح أيضاً رئيس الدولة . وأحكم قبضته على كافة مقاليد الأمور في الحزب وقوات الأمن والجيش ، كما كان ينوب عن رئيس الدولة في المؤتمرات الحزبية . وفي عام ١٩٥١ ، مُنح سلانسكي أعلى وسام تشيكي وهو وسام الاشتراكية . ووقع سلانسكي ضحية سلسلة من الاتهامات والمحاكمات التي تعرَّض لها بعض القادة الشيوعيين في دول أوربا الشرقية بهدف تعزيز مواقع القيادات الموالية لموسكو في هذه الدول . ففي عام ١٩٥١ ، أُلقي القبض على سلانسكي وثلاثة عشر آخرين من القيادات الحزبية بتهمة التآمر ضد النظام ، فطُرد من عضوية الحزب كما أُعفي من جميع مناصبه الحزبية . ووُجهت إليه ولمجموعة من المتهمين عدة تهم منها التروتسكية والصهيونية والتعاون مع أجهزة الاستخبارات الغربية لإقامة مركز للأنشطة التخريبية المناهضة للدولة . وقُدِّم سلانسكي للمحاكمة عام ١٩٥٢ واعترف بجميع التهم التي وُجِّهت إليه ، وحُكم عليه مع عشرة آخرين بالإعدام وأُعدموا في العام نفسه .

وفيما بعد شُكِّلت لجان لتقصي ملابسات عملية الاستجوابات خلال هذه القضية ، وتبيَّن عام ١٩٦٨ أن قوات الأمن لجأت إلى أساليب غير مشروعة في التحضير لهذه المحاكمات ولانتزاع الاعترافات من المتهمين . وقد دعت اللجنة التي توصلت إلى هذه الحقائق إلى إلغاء قرار طرد سلانسكي من الحزب الشيوعي ورد الاعتبار إليه .

هنري كورييل (١٩١٤-١٩٧٨)

Henri Curiel

سياسي يهودي مُتمصِّر ، ومؤسس أحد أهم التنظيمات الشيوعية في مصر خلال الأربعينيات . وهو من أبرز قادة الحركة الشيوعية المصرية في تلك الفترة . وُلد في القاهرة لعائلة يهودية سفاردية قَدمت إلى مصر في منتصف القرن التاسع عشر من إيطاليا ، وذلك في الفترة التي شهدت تدفُّق المستثمرين الأجانب على مصر

للاستفادة من الأوضاع الاقتصادية والظروف السياسية والقانونية المواتية للاستثمار الأجنبي في مصر . ويبدو أن العائلة ادعت نسبها إلى مدينة ليغورن الإيطالية ، وهي خطوة أقدمت عليها على ما يبدو كثير من العائلات اليهودية التي جاءت إلى مصر بعد أن احترق أرشيف المواليد والوفيات في ليغورن ، وذلك ليكتسبوا الجنسية الإيطالية ويستفيدوا من الامتيازات الأجنبية . وقد كان والد هنري ، دانييل نسيم كورييل ، يمتلك مصرفاً صغيراً متخصصاً في الرهونات وإقراض الأموال للفلاحين . أما والدته ، زفير بيهار ، فجاءت من أسرة يهودية ثرية تعيش في إستنبول وتشتغل بتجارة السجاد . وقد اعتنقت زفير المسيحية الكاثوليكية وعمَّدت هنري وشقيقه راؤول سراً.

تلقَّى هنري تعليمه الابتدائي والثانوي في مدارس الجزويت الفرنسية في مصر ، ثم درس الحقوق الفرنسية بالقاهرة حيث كان والده يُعدُّه لإدارة مصرف العائلة . ومما يُذكَر أن البورجوازية الأجنبية في مصر ، ومن بينها العائلات اليهودية ، كانت تعيش في عزلة اجتماعية وثقافية عن أغلب أفراد الشعب المصري ، وكان أبناؤها يتلقون تعليمهم في المدارس الأجنبية والجامعات الأوربية ، وكانت الفرنسية هي لغة التخاطب فيما بينهم . وقد عبَّر كورييل عن هذا الانتماء الثقافي الأجنبي بقوله : «كان من الصعب على يهودي إيطالي تخرَّج من مدرسة فرنسية أن يجد نقطة ارتباط حقيقية في بلد مسلم ، وكانت فرنسا هي الوطن الوحيد الذي أشعر بالارتباط به بعد أن فقدت إيماني [الديني] مبكراً» . ومع ذلك ، نجد أن كورييل اختار ، عند بلوغه سن الحادية والعشرين (عام ١٩٣٥) اتخاذ الجنسية المصرية ، متنازلاً بذلك عن جنسيته الإيطالية بما كانت توفر له من امتيازات . ويرر كورييل هذه الخطوة بأنها تمت بدافع حبه لمصر ونفوره من هذه الامتيازات ، وكذلك تأثره بمظاهرات الطلبة في مصر عام ١٩٣٥ المطالبة بالاستقلال الوطني وعودة دستور ١٩٢٣ .

وتأثر كورييل في هذه الفترة أيضاً بالفكر الاشتراكي والماركسي الذي تعرَّف إليه من خلال شقيقه راؤول الذي كان يدرس في فرنسا ، كما صدمه بؤس أحوال الفلاحين والعمال في مصر ، فحسم اختياره لصالح الشيوعية وقرَّر الانخراط في العمل السياسي في مصر لصالح الطبقات الكادحة . كما أن صعود الفاشية والنازية في أوربا كان من الأسباب التي دفعت أبناء الجاليات الأجنبية ، وخصوصاً أبناء البورجوازية اليهودية ، إلى الاهتمام بدراسة الماركسية . وقد شارك كورييل في الأنشطة المعادية للفاشية ، وساهم في إصدار مجلة باللغة الفرنسية تدعو إلى مقاومة الفاشية . ثم انضم عام ١٩٣٩ إلى الاتحاد الديموقراطي الذي أسسه شقيقه راؤول كورييل بالتعاون مع جورج بوانتي ومارسيل إسرائيل والإيطاليين ساندروكا وباجيلي واليوناني كيبريو والمصري أحمد الأهواني الذي نشط أيضاً في مجال مكافحة الفاشية . وقد كان ذلك الاتحاد يعقد اجتماعاته الأولى في مركز محفل ماسوني إيطالي . وكما يقول كورييل ، كان الماسونيون أعداء منطقيين للفاشية التي تضطهدهم وأصبح بعضهم مناضلين شيوعيين .

وفي عام ١٩٤١ ، افتتح كورييل مكتبة بميدان مصطفى كامل ، ولعبت هذه المكتبة دوراً مهماً في توفير الأدبيات الماركسية باللغات الأجنبية والعربية ، بعد أن كانت هذه الأعمال ممنوعة منذ عام ١٩٢٤ . وكانت هذه المكتبة كذلك حلقة اتصال بالعناصر الماركسية بين جنود قوات الحلفاء المتمركزين في مصر ، ومن بينهم جنود الفرقة اليهودية التي عمل الصهاينة على تأسيسها للخدمة في صفوف الجيش البريطاني ، وقام عناصرها بتوصيل الكتب المعادية للفاشية إلى الأسرى الألمان والإيطاليين . وكانت علاقة كورييل بعناصر هذه الفرقة ، بل ثناؤه عليهم واستعداده لمساعدتهم ، أحد الأسباب التي أثارت التساؤلات والجدل حول علاقته بالصهيونية فيما بعد . كما أن أنشطته هذه مع جنود الحلفاء أثارت الشكوك حول علاقته بالمخابرات البريطانية . وقد اتهمه الحزب الشيوعي الفرنسي بذلك بالفعل ، خصوصاً أنه كان على علاقة صداقة بضابط إنجليزي بالمخابرات البريطانية كان يعمل في مصر خلال الحرب (روبرت براونتج) . وقد أكد كورييل أن براونتج كان ماركسياً وانضم بعد الحرب إلى الحزب الشيوعي البريطاني ، ونفى أن تكون لعلاقته به أية أبعاد مريبة .

كما اهتم كورييل بتوزيع المنشورات المعادية للفاشية ، والتي كانت تدعو المصريين إلى مقاومة التقدم الألماني ، خصوصاً أن عناصر عديدة داخل الحركة الوطنية المصرية كانت على استعداد للترحيب والتعاون مع الألمان باعتبارهم أعداء الإنجليز .

ونتيجةً لنشاطه السياسي ، اعتُقل كورييل عام ١٩٤٢ . ونظراً لأنه كان قد اكتسب الجنسية المصرية ، أُودع معتقل الزيتون مع غيره من المصريين ، ودامت مدة اعتقاله بين ٦ و٧ أسابيع . ولكنها كانت فرصة حقيقية ـ على حد قول كورييل ـ لكي يتلَّمس عن قرب ، ولأول مرة ، واقع السياسة المصرية ، ويدرك مدى رفض المصريين للوجود البريطاني ومن ثم صعوبة استجابتهم لدعوى مقاومة المحور ومساعدة عدوتهم إنجلترا . ومن هنا ، أدرك كورييل أن أفضل سبيل للوصول إلى الجماهير المصرية هو الانطلاق من موقف ثابت في عدائه للإمبريالية وتنمية أقوى حركة شيوعية يمكن إقامتها على هذه

القاعدة . وراودته في تلك الفترة أيضاً فكرة اعتناق الإسلام كوسيلة لتأكيد مصريته ، وهو ما كان بعض أصدقائه من اليهود قد أقدموا عليه بالفعل ، إلى جانب تعمُّقهم في دراسة اللغة العربية ، ولكنه عدل عن ذلك حتى لا تؤخذ هذه الخطوة على أنها محاولة للهروب من خطر النازية التي كانت تقف على أبواب مصر .

وقد خرج كوريل من المعتقل وهو أكثر اقتناعاً بضرورة بناء تنظيم شيوعي . وبالفعل ، أسس عام ١٩٤٣ «الحركة المصرية للتحرر الوطني (حمتو)» . وتأسست في الوقت نفسه منظمتان شيوعيتان أخريان بقيادة عناصر يهودية أيضاً ، وهما إيسكرا التي أسسها هيلل شوارتز والتي ركزت على تجنيد عناصر من المثقفين الأجانب والمصريين من أبناء البورجوازية المصرية ذوي الثقافة الفرنسية ، ثم منظمة تحرير الشعب التي أسسها مارسيل إسرائيل وركزت على التوجه للعمال .

واتسمت علاقة التنظيمات الثلاثة بالصراع والتنافس والخلاف حول قضايا فكرية وتنظيمية . وظلت هذه الانقسامات والخلافات التي وُلدت بها الحركة الشيوعة المصرية واحدة من السمات الملازمة لها بعد ذلك ، وهو ما دفع بعض المؤرخين المصريين مثل سعد زهران للتساؤل عن أسباب هذه الانقسامات التي وُلدت بها الحركة الشيوعية والتي لم يكن لها مبرر واضح . وبسبب هذه الخلافات والصراعات ، لم تعترف الحركة الشيوعية الدولية بأي من التنظيمات، بل كانت تشتبه وترتاب في نشاطاتهم وترى أنهم ليسوا أكثر من حفنة من البورجوازيين الصغار المنخرطين في معارك ديوك لا تنتهي ولا علاقة لهم بالنضال الثوري . وقد حاول كوريل مدَّ جسور التعاون مع السفارة السوفيتية في القاهرة وأجرى اتصالاً بمستشار السفارة عام ١٩٤٣ . ورغم عدم إقبال الاتحاد السوفيتي على الاعتراف به أو بوجود شيوعيين في مصر ، إلا أن هذا الاتصال أثار ضده تهمة العمالة للاتحاد السوفيتي .

وبين قضايا الخلاف ، كانت هناك مسألة التمصير والعمالية فقد أصر كوريل على تمصير حمتو ، فضمت الحركة غالبية مصرية على جميع المستويات بما في ذلك اللجنة المركزية ، على عكس منظمة إيسكرا مثلاً التي أصرت على بقاء قيادة التنظيم أجنبية خالصة . كما اهتمت حمتو بتوسيع القاعدة العمالية في صفوفها وركزت على تجنيد القيادات العمالية النشيطة ، وتحركت في الجيش وفي صفوف الطلبة وكان لها كوادر بين طلبة الأزهر الذين كانوا حلقة الوصل بين الحركة والريف المصري . واهتم كوريل أيضاً بالتحرك بين صفوف النوبيين وتجنيدهم للعمل النضالي وإحباط محاولة الاستعمار فصل النوبة عن مصر ، وكان لهم قسم خاص في الحركة ، وكذلك كان الأمر مع السودانيين (ثم فُصل هذا القسم فيما بعد ليكوّن الحركة السودانية للتحرر الوطني التي كانت نواة الحزب الشيوعي السوداني) . وكان موقف كوريل من السودان هو المطالبة بحقه في تقرير المصير ، إما بالوحدة مع مصر أو الاستقلال التام عنه ، وهذه هي أول سباحة ضد التيار العام للحركة السياسية المصرية على حد تعبير د . رؤوف عباس التي كانت تطالب بوحدة وادي النيل تحت التاج المصري .

وقد تبنَّى كوريل أيضاً موقفاً مؤيداً للوحدة العربية حيث اعتبرها حقيقة لابد منها . ومن ثم ، فقد أيَّد تأسيس الجامعة العربية وجعل وحدة الشعوب العربية هدفاً من الأهداف السياسية لحمتو . واختلفت معه التنظيمات الشيوعية الأخرى واتهمته بالعمالة للإمبريالية .

أقام كوريل مدرسة لتعليم وتدريب كوادر الحركة في سراي عزبة والده بالمنصورية . ومن السلبيات التي تؤخذ على كوريل (وقد اعترف بها فيما بعد) التركيز على الإعداد الحركي للكوادر وعلى تدريبهم على العمل الجماهيري على حساب الإعداد النظري الكافي، وعلى تأصيل الثقافة الماركسية بينهم .

وقد اهتم كوريل أيضاً بالعمل الجبهوي ، حيث كان يرى أن من أهم أسباب فاعلية الحركة الجماهيرية وحدة القوى الوطنية بمختلف اتجاهاتها السياسية ، ولذلك انضم مع يسار الوفد والإخوان المسلمين لتشكيل جبهة وطنية عام ١٩٤٦ عُرفت باسم اللجنة الوطنية للطلبة والعمال (انشق عنها الإخوان فيما بعد) . ولعبت هذه اللجنة دوراً رئيسياً في قيادة النضال الوطني عام ١٩٤٦ ، وهو ما دفع السلطات لبدء حملة اعتقالات واسعة شملت مائتي شخص فيما عُرف بقضية المؤامرة الشيوعية الكبرى وكان كوريل المتهم الأول فيها . وقد أُفرج عنه بعد عشرين شهراً بعد أن قضت محكمة الجنايات ببراءته .

وفي عام ١٩٤٧ ، بدأ التفكير في توحيد صفوف الحركة الشيوعية المصرية . وبالفعل ، اتحدت حمتو مع إيسكرا لتكوين الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني (حدتو) . ولكن هذا التنظيم الجديد لم يخل من الخلافات الفكرية والتنظيمية التي أسفرت عن انشقاقات وانقسامات جديدة نتجت عنها تنظيمات عديدة أخرى . وكان من أهم نقاط الخلاف مسألة التمصير ودور الأجانب أو المتمصرين في القيادة ومن بينهم هنري كوريل الذي اعتبر ، برغم تأييده لمسألة التمصير ، أن المطالبة بتخليه عن القيادة نوع من الشوفينية . ومن ناحية أخرى ، يذهب بعض مؤرخي هذه الحقبة ،

مثل مصطفى طيبة ، إلى أن السبب الرئيسي وراء انقسام وتَشرْذُم حدتو هو الجانب الانتهازي للوحدة ، حيث كانت قيادة كل تنظيم تسعى إلى استقطاب كوادر الطرف الآخر نحوها وإقناعها بسلامة خطها الثوري وأنها تشكل التيار الثوري الوحيد . ويرى طيبة أن هذا الاتجاه ظل مسيطراً على سلوك جميع التنظيمات الشيوعية حتى بعد أن تم استبعاد جميع الأجانب عن الحركة الشيوعية ، فكان وراء فشل التحالفات اللاحقة .

ومن أهم أسباب الخلاف والانشقاق في تلك الفترة قضية فلسطين ، وقد كان كورييل وراء الموقف المؤيد الذي اتخذته حدتو بالنسبة لقرار التقسيم عام ١٩٤٧ ومعارضتها بشدة دخول مصر الحرب . وأسَّس كورييل موقفه هذا من منطلق أممي وطبقي ، وأيضاً تمشياً مع موقف الاتحاد السوفيتي والموقف الشيوعي العالمي إزاء قضية التقسيم . وأدان كورييل كلاً من الصهيونية والرجعية العربية والاستعمارين البريطاني والأمريكي ، ونادى بالنضال المشترك لليهود والعرب في فلسطين ضد الاستعمار . ورغم رفض كورييل الصهيونية واعتباره إياها حركة بورجوازية متحالفة مع الاستعمار ، إلا أنه لم ينكر حق اليهود في فلسطين في الوجود القومي ، ودعا إلى التفرقة بين الصهيونية واليهود في فلسطين معتبراً أنهم أصبحوا ذوي سمات مميَّزة تختلف عن يهود الدول الأخرى وأصبحت لهم ثقافتهم ولغتهم ومؤسساتهم الخاصة . وبيَّن كورييل أن رُبع يهود فلسطين من الفلاحين والعمال وأن لهم حقوقاً قومية وسياسية يجب الاعتراف بها ومنحهم إياها ، بما في ذلك حق الانفصال وذلك استناداً إلى شروط الأمة التي حدَّدها ستالين . واعتَبرَت حدتو أن الحرب ضد الصهاينة إثارة لحرب دينية لا يُفيد منها سوى المستعمر ، ودعت إلى ضرورة تعبئة الجماهير الكادحة لمكافحة الاستعمار أولاً . وانتقد كورييل الدعاوى العنصرية التي حاولت حرف مسيرة الكفاح من كفاح سياسي ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استعمارية إلى كفاح عنصري ضد اليهود . وكان لموقف حدتو من قضية فلسطين انعكاس سلبي على شعبية الحركة الماركسية بأكملها رغم أن التنظيمات الشيوعية الأخرى اتخذت موقفاً معارضاً للتقسيم ورغم إدانة الحركة بشكل عام للصهيونية . كما كان موقفه هذا من أهم أسباب اتهامه بالصهيونية ، سواء من قبَل معارضيه داخل الحركة الشيوعية أو من قبل القوى السياسية الأخرى في مصر .

وقد اعتُقل كورييل مع غيره من الشيوعيين في مايو ١٩٤٨ بعد إعلان الأحكام العرفية بسبب حرب فلسطين . لكنه رفض أن يتم الإفراج عنه مقابل قبوله الهجرة من مصر وترحيله إلى إسرائيل ، كما فعل بعض الشيوعيين اليهود ، فظل في المعتقل مع سائر الشيوعيين المصريين حتى أُفرج عنه عام ١٩٥٠ . وحاول أن يعيد تنظيم صفوف حدتو بعد ظروف الاعتقالات والانقسامات ، ولكن أجهزة الأمن المصرية قامت بإبعاده من البلاد في العام نفسه بحجة بطلان إجراءات اكتسابه للجنسية المصرية عام ١٩٣٥ . وقد رفض كورييل الذهاب إلى إسرائيل ، وظل لفترة في إيطاليا ، ثم نجح في دخول فرنسا حيث استقر في باريس ، وهناك كوَّن مجموعة روما للحركة الديموقراطية للتحرر الوطني التي تشكلت من العناصر اليهودية التي خرجت من المعتقل في مصر عام ١٩٤٩ وتوجهت إلى إسرائيل ثم فضَّلت التوجه والاستقرار في فرنسا . وظلت المجموعة على اتصال وثيق بكوادر حدتو في مصر وقدمت العون المادي والمعنوي لمعتقليها في سجون مصر . وفي عام ١٩٥٨ ، قرَّر الحزب الشيوعي المصري المتحد حل مجموعة روما وفصل أعضائها لأنهم مجموعة أجنبية ومنعزلة عن الواقع المصري وبعيدة عن رقابة الحزب .

ولم يكن ذلك نهاية نشاط كورييل السياسي ، إذ نقل اهتمامه السياسي من مصر إلى الجزائر . فأيَّد حركة التحرير الجزائرية واعتُقل مع قادتها ، وبعد نجاح الثورة كان من بين مستشاري بن بللا . كما يبدو أنه كان على علاقة بمنظمات إرهابية وبحركات ثورية ويسارية في العالم الثالث على حد زعم أحد المصادر الفرنسية التي اتهمته بالعمالة للمخابرات السوفيتية .

أما على صعيد الصراع العربي الإسرائيلي ، فقد كان كورييل حريصاً على إقرار السلام بين الطرفين . ورغم اعترافه بحق الفلسطينيين في الوجود القومي ، إلا أنه ظل يؤمن بوجود قومية إسرائيلية ويدين المغامرات التوسعية الصهيونية ، لكنه لم يُغيِّر موقفه المتمثل في ضرورة الوجود الآمن لإسرائيل . وكان كورييل قد أدان العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ ، ولكننا بعد حرب عام ١٩٦٧ نجده (كما جاء في خطاب له أورده جيل بيرو في كتاب **رجل من طراز خاص**) يقول : « الجماهير الإسرائيلية ترى أن الحرب لم تكن عدواناً من إسرائيل ولكن نضالاً من أجل بقاء بلدهم . فهل يُعقَل أن نطلب منهم العودة إلى وضع يصبحون فيه مهددين بالإبادة والفناء ؟ وضع يتعيَّن عليهم أن يتنازلوا فيه عن الثمار التي حصلوا عليها مقابل تضحياتهم الجسيمة وبدون أي مقابل ؟ » .

وسعى كورييل في قضية السلام بين العرب وإسرائيل ، وكان على صلة بالحزب الشيوعي الإسرائيلي وكذلك ببعض عناصر منظمة التحرير الفلسطينية ، وعمل على تدبير اللقاءات بين كلا الطرفين وعلى تشجيع الحوار بينهما .

وقد جاء اغتيال كورييل ، والذي يُرجَّح أنه تم بيد أحد أجهزة المخابرات ، ليزيد الاتهامات ويعمِّق الشكوك والتساؤلات التي طالما أحاطت به . ومن أهم التساؤلات التي طُرحت حوله بشكل خاص ، والحركة الشيوعية المصرية بشكل عام ، لماذا عاد هذا التيار إلى الحياة السياسية في مصر ، بعد أن غاب وجوده منذ عام ١٩٢٦ ، على أيدي عناصر أجنبية أغلبها من اليهود الأجانب أو المتمصرين ومن أبرزهم كورييل ؟ فيتساءل محمد سيد أحمد : هل كان الدافع الحقيقي هو إنشاء حركة مستقلة للطبقة العاملة المصرية كما كانوا يدَّعون ، أم كان إطلاق حركة رأي عام للمصريين والمثقفين الوطنيين والشباب المتحمس ؟ حركة كفيلة بحمايتهم كجالية في وجه توجُّه العديد من الشباب إلى النازية ؟ ويشير سعد زهران إلى أن بريطانيا كانت تشجع في مصر (بعد عام ١٩٣٦) الأنشطة المعادية للفاشية بين الجاليات الأجنبية ، وأن أغلب الذين قاموا بهذه المهمة كانوا من اليهود الماركسيين الذين اجتمع لديهم حافز الخوف من هتلر مع القدرة على استخدام الماركسية . ويتساءل د . رؤوف عباس أيضاً عن السبب الذي دفع شباب البورجوازية اليهودية في مصر بالذات إلى اعتناق الماركسية وتأسيس الحركة الشيوعية دون غيرهم من الشرائح الأخرى من البورجوازية ، ولماذا حدث ذلك في ظروف الحرب العالمية الثانية بالذات ؟ ويؤكد د . رؤوف عباس على أن هذه الأسئلة تصبح مهمة إذا عرفنا أن الطلائع الماركسية اليهودية جلبت للحركة الشيوعية المصرية داء التكتلية والانقسام ، كما جلبت إليها داء الإغراق في المناقشات النظرية والدخول في خلافات أيديولوجية مُصطنعة دون الاهتمام بالنضال السياسي ، حتى يبدو الأمر كله وكأنه مُخطَّط مُعَد مُسبقاً .

أما طارق البشري ، فيذهب صراحةً إلى أن هذا الوجود اليهودي الأجنبي في الحركة الشيوعية المصرية لم يكن بعيداً عن التحرك الصهيوني في منطقة المشرق العربي المتاخمة لفلسطين ، وهو التحرك الذي أسفر عن إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ . كما يشير إلى أن إلغاء الامتيازات الأجنبية في منتصف الثلاثينيات أثار مخاوف الجاليات الأجنبية من ضياع امتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية فبدأوا يسعون لأن يكون لهم دور ما في الحركة السياسية المصرية ويشجعون عدداً من أفراس الرهان ، منها الحركة الشيوعية ، وحسبهم منها أن تكون ركيزة لمقاومة التيارين الإسلامي والقومي وهما تياران شعبيان. كما يرى طارق البشري أن الترويج للشيوعية اتفق مع التوجه الأجنبي اليهودي في السعي لتكوين منطقة أيديولوجية في السياسة المصرية وبين الشباب ، منطقة تصلح مكاناً وموئلاً للوجود الأجنبي في السياسات المصرية . أما بالنسبة لكورييل ذاته ، فيرى طارق البشري أن تكوينه الوجداني يتلاءم بشدة مع أنشطة المخابرات، فهو إنسان منقطع الجذور بارد الفكر والأعصاب، قراراته تتشكل دون دخل لأية عواطف أو غرائز . كما يؤكد أنه رغم رفض كورييل للصهيونية وإنكاره لها ، إلا أن تحليله للوضع في فلسطين وموقفه إزاء هذه القضية كان في النهاية لصالح الصهيونية ومشروعها . كما يشير المؤرخون إلى مدى سيطرة العناصر اليهودية الأجنبية والمتمصرة على التنظيمات الشيوعية وحرصها على الاحتفاظ بمواقع القيادة ، وأنهم ظلوا يمارسون نفوذاً قوياً على هذه التنظيمات حتى بعد إبعادهم عن مصر .

وأغلب التساؤلات السابقة تجد أن من الغريب وجود اليهود الأجانب والمتمصرين على رأس التنظيمات الشيوعية في مصر خلال الأربعينيات . وتلقى بعض التفسيرات المطروحة قدراً من الضوء على العوامل التي قد تكون وراء ذلك . ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة بشكل موضوعي دون أن يُؤخَذ في الاعتبار وضع الجاليات الأجنبية في مصر بشكل عام وأعضاء الجماعة اليهودية بشكل خاص ، وذلك داخل إطار التحولات الخارجية الجارية على الساحة الدولية والتحولات والتفاعلات الداخلية الجارية في النسيج الاجتماعي والسياسي للمجتمع المصري في هذه الحقبة التاريخية .

وبداية ، نجد أن أغلب الجاليات الأجنبية ، خصوصاً الطبقة البورجوازية منها ، بحكم وجودها على هامش المجتمع المصري وابتعادها عن الحركة السياسية المصرية وعدم اهتمامها بها ، كانت أكثر ارتباطاً بما يجري في أوربا . ولذلك ، فإننا نجد أن كل الجاليات الأجنبية في ذلك الحين ، كما يشير مصطفى طيبة ، كانت تزخر باتجاهات وتيارات فكرية متعددة تُعتبَر انعكاسات لما كان يجري في أوطانها الأصلية (بما في ذلك الاتجاهات الاشتراكية بمدارسها المختلفة، والليبرالية ، بل الفاشية والنازية أيضاً) . ومع أن نشاط هذه الاتجاهات كان منحصراً داخل أفراد كل جالية ، فإن ذلك لم يَحُل دون ظهور تنظيمات تضم أجانب من جنسيات مختلفة ، ولذلك نجد أن أكثر العناصر اليهودية التي اعتنقت الفكر الماركسي كانوا أبناء البورجوازية والجامعات الفرنسية ممن تلقوا تعليمهم في المدارس الثانوية الفرنسية والجامعات الفرنسية ، ومن ثم ارتبطوا ثقافياً ووجدانياً بفرنسا وتأثروا ، كما يقول لنا كورييل نفسه ، بالنضال الأوربي (وخصوصاً بانتصار الحزب الشيوعي الفرنسي والجبهة الشعبية في انتخابات ١٩٣٦) ، كما تأثروا بالحركة الشيوعية الدولية

أكثر من العناصر المصرية ، وبتجربة الاتحاد السوفيتي وبأدائه خلال الحرب العالمية الثانية ، وخصوصاً في معركة ستالينجراد .

وكانت هذه الجاليات تتابع عن كثب التطورات الجارية في أوربا ومن بينها صعود الفاشية والنازية والتي عملت ، على حد قول رفعت السعيد ، على تزايد الاهتمام بالعمل السياسي والاجتماعي بين أعضاء الجاليات (خصوصاً بين اليهود) الذين أثار ذعرهم اشتداد هجمات جيوش المحور على حدود مصر . بالإضافة إلى أن أغلب أعضاء البورجوازية اليهودية في مصر كانوا يحملون الجنسية الإيطالية ويحتلون مواقع بارزة داخل الجالية الإيطالية ، ومن ثم فقد كانوا أقرب لتلمُّس أثر امتداد الفاشية إلى أبناء الجالية الإيطالية وتأثيرها عليهم ، وساهموا في تشكيل جماعات مناهضة للفاشية لمواجهة هذا الاتجاه داخل الجالية . ومما لا جدال فيه أن أغلب العناصر اليهودية التي ساهمت في تأسيس التنظيمات الشيوعية خرجت من بين صفوف الجماعات التي تأسست أصلاً لمكافحة الفاشية في تلك الفترة ، مثل اتحاد أنصار السلام الذي أسسه بول جاكو دي كومب عام ١٩٣٤ ، ثم الاتحاد الديموقراطي الذي سبق ذكره . كما كان للتحركات الاجتماعية والسياسية في مصر انعكاسها على وضع الأقليات الأجنبية ، ومن أهمها صعود حركة وطنية مصرية قوية معادية للوجود الأجنبي وللبورجوازية المهيمنة على اقتصاد البلاد والمرتبطة بالمصالح الاستعمارية وبالرأسمالية الأوربية . وقد ظهر في الثلاثينيات أيضاً تياران سياسيان ، أحدهما ذو اتجاه قومي مصري (مصر الفتاة) والآخر ديني إسلامي (الإخوان المسلمون) ، وكلاهما كان معادياً بشدة للوجود الأجنبي . وكان وضع الجماعة اليهودية أكثر حساسية ، وخصوصاً مع تصاعُد الصراع حول فلسطين . وقد وجَّه التيار الديني الاتهام لليهود باعتبار أنهم طابور خامس للصهيونية ، كما قامت عناصره مع عناصر من مصر الفتاة بالهجوم على بعض الممتلكات والمعابد اليهودية عام ١٩٤٥ أثناء المظاهرات التي قامت بمناسبة ذكرى وعد بلفور . وقد اتهم كوريل هذين التيارين بالفاشية ومعاداة اليهود .

ولا شك أيضاً في أن إلغاء الامتيازات عام ١٩٣٧ كان له أعظم الأثر في إثارة مخاوف الجاليات الأجنبية ، ومن بينهم اليهود من أعضاء البورجوازية ، على مستقبل أوضاعهم ومصالحهم الاقتصادية والاجتماعية ، ومن ثم اهتمامهم بالاشتراك في الحياة السياسية والاجتماعية في مصر . ولكن يجب التذكير بأن كوريل اختار التنازل عن هذه الامتيازات بمحض إرادته وذلك عندما اختار الجنسية المصرية عام ١٩٣٥ .

وتبنَّى أعضاء الجماعة اليهودية في مصر ردود أفعال متباينة إزاء هذه التحولات . فاليهود في مصر لم يُشكِّلوا جماعة متجانسة ثقافياً أو اجتماعياً أو طبقياً ، بل تنوعت أصولهم الإثنية وجنسياتهم وثقافتهم ولغاتهم ومواقفهم الطبقية ومصالحهم الاقتصادية ، ومن ثم اختلفت خياراتهم وتنوع نشاطهم السياسي .

واختار أغلب أعضاء الجماعات اليهودية ، وخصوصاً أعضاء البورجوازية اليهودية السفاردية التي كانت تخشى على مصالحها المالية والتجارية في مصر ، عدم الانخراط في السياسة وتأكيد ولائهم للدولة والملك ورفض الصهيونية والشيوعية على حدٍّ سواء . في حين اتجه قطاع آخر على رأسهم يوسف أصلان قطاوي وابنه رينيه قطاوي وحاييم ناحوم أفندي كبير حاخامات مصر إلى تأييد الحركة الوطنية المصرية والدعوة إلى ضرورة تمصير أعضاء الجماعة اليهودية ودمجهم في المجتمع المصري . كما أبدى نادي الشباب اليهودي المصري خلال الثلاثينيات والأربعينيات تضامنه مع المطالب الوطنية المصرية بشكل عام ومع حزب الوفد بشكل خاص ، ولكن هذا التيار ظل هامشياً للغاية وانحصر في عدد من المحامين والكُتاب والصحفيين اليهود ولم ينجح في تعريب أو تمصير أعضاء الجماعة . واختار قطاع ثالث الصهيونية ، وتركزت أغلب هذه العناصر بين اليهود الإشكناز وعناصر الطبقات الدنيا والوسطى من أعضاء الجماعة ، وخصوصاً بعد عام ١٩٤٧ ، حيث كانت هذه العناصر أكثر القطاعات تضرراً من قوانين التمصير . واختار قطاع رابع الشيوعية ، وذلك باعتبارها السبيل الوحيد نحو الاندماج في المجتمع المصري على أسس أممية وعن طريق إجراء تحويل جذري في البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في البلاد . وقد تركزت أكثر هذه العناصر كما أسلفنا بين أبناء البورجوازية الكبيرة والمتوسطة من خريجي المدارس الفرنسية .

ومما سبق ، تتضح بعض العوامل التي تُفسِّر نشأة التنظيمات الشيوعية في مصر على أيدي عناصر أجنبية يهودية بشكل خاص . وكان لهذه النشأة ولا شك آثار على طبيعة هذه التنظيمات وسياستها من أهمها تأكيد وتضخيم مفهوم الأممية على حساب المفهوم القومي والخضوع لتقديرات الوطن الاشتراكي الأول (الاتحاد السوفيتي) . وقد يُفسِّر ذلك موقف كوريل وحدتو من قضية فلسطين (وإن كان يجب الأخذ في الاعتبار أن التنظيمات الشيوعية الأخرى ، تحت قيادة عناصر يهودية أيضاً ، قد رفضت قرار التقسيم) ، بالإضافة إلى أن كوريل ظل حتى آخر حياته متمسكاً بوجود قومية إسرائيلية وبحق إسرائيل في الوجود الآمن . ولا شك أيضاً في أن ثقافة

كوريل الأجنبية ، وكذلك ثقافة غيره من الماركسيين الأجانب ونشأتهم على هامش المجتمع المصري وفي عزلة عنه ، حال دون صياغة نظرية مصرية لتفسير وتغيير المجتمع المصري العربي ، نظرية تستند إلى إدراك حقيقي ودقيق لواقع هذا المجتمع بتفاصيله وتناقضاته وخصوصيته ، الأمر الذي نتجت عنه سلسلة من الأخطاء السياسية وما صاحبها من انقسامات وتشرذم .

ورغم علامات الاستفهام التي ظلت تطارد هنري كوريل طوال حياته ، فقد ساهم بشكل فعال (كما يذكر د. رؤوف عباس) في أن أصبح الفكر الاشتراكي والماركسي مطروحاً بشكل أكثر إلحاحاً على الساحة السياسية المصرية ، وفي إعداد الكوادر المصرية من العمال والمثقفين الذين كانت لهم إسهامات مهمة في الحركة الشيوعية المصرية ، وفي تأسيس أكثر التنظيمات الشيوعية المصرية استمراراً وأوسعها قاعدة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الحركة الشيوعية المصرية كانت لها إسهاماتها الثرية في المجال الفكري والثقافي والسياسي المصري ، ولعبت دوراً بارزاً في حركة التحرر الوطني ضد الاستعمار . وكما يذكر طارق البشري ، فإن الحركة الشيوعية قد أغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة تتعلق بالمضمون الاجتماعي لحركة التحرر الوطني وبالتصنيف الطبقي للمجتمع وتأكيد أولوية التحرر الاقتصادي والسياسي من الاستعمار .

الجزء الثاني

ثقافات الجماعات اليهودية

١
ثقافات الجماعات اليهودية : تعريف وإشكالية

ثقافات الجماعات اليهودية : تعريف وإشكالية ـ التراث اليهودي ـ تراث الجماعات اليهودية الديني ـ ميراث الجماعات اليهودية الاقتصادي ـ الموقف الصهيوني من تراث أعضاء الجماعات اليهودية والتناقض بين القول والفعل في إسرائيل والعالم ـ يهود الصدفة ـ بعض أهم الصحف والمجلات والدوريات ودور النشر اليهودية في الولايات المتحدة وكندا وإنجلترا وفرنسا

ثقافات الجماعات اليهودية :تعريف وإشكالية

Cultures of the Jewish Communities: Definition and Problematic

كلمة «ثقافة» لها معنيان أو استخدامان رئيسيان :

١ ـ معنى متسع : أسلوب الحياة في المجتمع بكل ما ينطوي عليه من موروث مادي ومعنوي حي .

٢ ـ معنى ضيق : الأنشطة الإبداعية المتميِّزة في الآداب والفنون الأدائية والتشكيلية ونحن نستخدم الكلمة بكلا المعنيين .

وتشير معظم الكتابات التي تتناول أعضاء الجماعات اليهودية إلى «الثقافة اليهودية» ، و«التراث اليهودي» ، و«الموروث اليهودي» . وهذه المُصطلَحات ، شأنها شأن مُصطلَحات الاستقلال اليهودي الأخرى ، مثل «التاريخ اليهودي» و«القومية اليهودية» ، تفترض أن الجماعات اليهودية في العالم ذات حضارة يهودية مستقلة وثقافة يهودية مستقلة وتراث يهودي مستقل عن حضارة وثقافة وتراث المجتمعات التي يُوجَد أعضاء الجماعة اليهودية فيها ، وأن إسهامات اليهود الحضارية المختلفة سواء في بابل في العصور القديمة أو في فلسطين في العصور الوسطى في الغرب أو في بولندا والهند والصين في القرن السادس عشر أو في ألمانيا في القرن التاسع عشر أو في الولايات المتحدة واليمن في القرن العشرين ، ورغم تنوُّعها الحتمي والمُتوقَّع ، تُعبِّر عن نمط واحد (وربما جوهر يهودي) . ويستند مفهوم الإثنية اليهودية (وهو مفهوم صهيوني أساسي) إلى افتراض وجود مثل هذه الثقافة المستقلة . بل يُلاحَظ أن الصهاينة أسقطوا المفهوم العرْقي للهوية اليهودية ويؤكدون بدلاً من ذلك البُعد الثقافي (الإثني) لهذه الهوية .

ومفهوم الهوية الإثنية المستقلة تعمَّق حتى تغلغل تماماً في النسق الديني اليهودي ذاته . فاليهودية المحافظة ، على سبيل المثال ، تدور حول مفهوم التاريخ اليهودي والثقافة اليهودية . وقد أسَّس المفكر الديني الأمريكي اليهودي مردخاي كابلان فرقة يهودية تُسمَّى «اليهودية التجديدية» تستند إلى الإيمان بالحضارة اليهودية والثقافة اليهودية والتراث اليهودي ، وإلى أن هذا التراث شيء مقدَّس يشغل المكانة نفسها التي شغلها الخالق في التفكير الديني اليهودي التقليدي . وغني عن القول أن المشروع الصهيوني بأسره يستند إلى رفض الأساس الديني الغيبي للهوية اليهودية ويُحل محلها فكرة الثقافة اليهودية المستقلة .

ونحن نذهب إلى أنه يمكن القول بوجود تشكيلين حضاريين «يهوديين» يتمتعان بقدر محدود من الاستقلال عما حولهما من تشكيلات حضارية :

١ ـ الثقافة العبرية القديمة ، التي تمتعت بقدر من الاستقلال داخل التشكيل الحضاري السامي في الشرق الأدنى القديم . ومع هذا ظل هذا الاستقلال محدوداً للغاية بسبب بساطة الحضارة العبرانية وضعف الدولة العبرانية وتبعية الدولتين العبرانيتين (مملكة يهودا ومملكة يسرائيل) للإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأدنى القديم (العبرية ـ الآشورية ـ البابلية ـ الفارسية) . والتبعية السياسية ، بخاصة في العصور القديمة ، كانت تؤدي إلى تبعية ثقافية بل دينية . ولذا استعارت الثقافة العبرانية الكثير من حضارات هذه الإمبراطوريات .

٢ ـ الثقافة الإسرائيلية (أو العبرية الحديثة) . وهذه الثقافة مستقلة ولا شك عن التشكيل الحضاري العربي . ولكنها مع هذا لا تزال جديدة لم تكتمل مفرداتها الحضارية بعد . كما أن الصراع الثقافي الحاد بين عشرات الجماعات اليهودية التي انتقلت إلى إسرائيل ومعها تقاليدها الحضارية (سفارد ـ إشكناز ـ يهود البلاد العربية ـ فلاشاه ـ بني إسرائيل من الهند ـ يهود بخاري ـ يهود قرّاءون ـ سامريون . . إلخ) . جعلت بلورة مثل هذه الثقافة أمراً عسيراً .

ولكن العنصر الأساسي الذي يتهدد عملية بلورة خطاب

حضاري إسرائيلي مستقل هو أن المجتمع الإسرائيلي مجتمع استيطاني يدين بالولاء الكامل للولايات المتحدة الأمريكية ويعاني من تبعية اقتصادية وعسكرية مذلّة لها ، فهو يدين لها ببقائه وبمستواه المعيشي المتفوق ، ولذا فثمة اتجاه حاد نحو الأمركة ، يكتسح في طريقه كل الأشكال الإثنية الخاصة التي أحضرها المستوطنون معهم من أوطانهم الأصلية . ومما عمَّق هذا الاتجاه أن المجتمع الإسرائيلي مجتمع علماني تماماً ملتزم بقيم المنفعة واللذة والإشباع المباشر والنسبية الأخلاقية والاستهلاكية ، وهذا يتعارض مع محاولة إحداث التراكم الحضاري . ومع ظهور النظام العالمي الجديد والاستهلاكية العالمية ، فإن من المتوقع أن تزداد الأمور سوءاً .

وبخلاف الحضارة العبرانية القديمة والثقافة الإسرائيلية الجديدة لا يمكن الحديث عن ثقافة أو حضارة يهودية مستقلة أو شبه مستقلة . فاليهود ، مثلهم مثل سائر أعضاء الجماعات والأقليات الدينية والعرْقية الأخرى ، يتفاعلون مع ثقافة الأغلبية التي يعيشون في كنفها ويستوعبون قيمها وثقافتها ولغتها . وإن كان هناك درجة من الاستقلال لكل جماعة يهودية عن الأغلبية ، فإن هذا الاستقلال لا يختلف عن استقلال الأقليات الأخرى عن الأغلبية ، كما أنه لا يعني بالضرورة أن ثمة عنصراً (عالمياً) مشتركاً بين كل جماعة يهودية وأخرى . فالعبرانيون ، منذ ظهورهم في التاريخ ، تبنّوا حضارات الأمم الأخرى ، ابتداءً من اللغة ، ومروراً بالمفاهيم الدينية ، وانتهاءً بالطراز المعماري . وعلى سبيل المثال ، لا يُعرَف طراز معماري يهودي ، أو فن يهودي مستقل ، فهيكل سليمان كان يتبع الطراز الآشوري الفرعوني (المصري) ، ولم يكن يختلف كثيراً عن الهياكل الكنعانية . كما نعلم أن الذي قام بتنفيذه هم عمال مهرة من فينيقيا ، وأن الأخشاب قد أُستوردت من هناك أيضاً ، وكذلك تتبع المعابد اليهودية في العالم العربي الطراز العربي . أما جنوب الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر على سبيل المثال ، فكانت المعابد اليهودية فيه تُبنَى على الطراز النيو كلاسيكي السائد هناك آنذاك .

وكثير من المنتجات الحضارية التي يستخدمها أعضاء الجماعات اليهودية والتي تعطي انطباعاً بأنها منتجات يهودية خالصة ، يظهر بعد التحليل الفاحص أنها في واقع الأمر ليست كذلك . فلحن صلاة النذور مأخوذ من لحن مسيحي ، وألحان نشيد الهاتيكفاه (النشيد الوطني الإسرائيلي) مقتبسة من أغنية شعبية رومانية . ونجمة داود الشهيرة لم تصبح رمزاً يهودياً إلا في العصر الحديث بعد أن كانت رمزاً مسيحياً من قبل . والفنانون التشكيليون اليهود في العصر الحديث ، أمثال مارك شاجال ، ينتمون إلى تراث فني غربي ، ولا يمكن رؤيتهم في إطار ثقافة يهودية مستقلة . ولا يُعرف أيضاً تراث أدبي يهودي مستقل ، فالأدباء اليهود العرب في الجاهلية والإسلام اتبعوا التقاليد السائدة في عصورهم . وكذلك الأدباء اليهود في الولايات المتحدة وإنجلترا ، فإبداعهم الأدبي مرتبط بالتراث الذي ينتمون إليه ، وهذا أمر طبيعي .

لا توجد إذن ثقافة يهودية مستقلة ، عالمية ، تُعبِّر عن وجدان أعضاء الجماعات اليهودية وسلوكهم وإنما تُوجَد ثقافات يهودية مختلفة باختلاف التشكيل الحضاري الذي يُوجَد أعضاء الجماعات اليهودية داخله . ولذا يجدر بنا أن نتحدث عن ثقافة غربية يهودية أو ثقافة عربية يهودية ، وبذا نخفض من مستوى تعميمنا حتى يتلاءم مع الظاهرة التي ندرسها . ولكننا لو فعلنا ذلك فإننا سنكتشف ، على سبيل المثال ، أن الثقافة العربية اليهودية هي ، في نهاية الأمر ، جزء من الثقافة العربية ، ولا تُوجَد ملامح يهودية خاصة إلا في بعض الموضوعات وبعض المضامين المختلفة إذ تظل البنية العامة بنية عربية . ولنضرب مثلاً بيعقوب صنوع (أبو نظارة) أحد رواد المسرح والصحافة الساخرة في مصر . إن يهوديته لا يمكنها أن تُفسِّر أدبه وفكره وحبه للفكاهة ، فهذه أمور مصرية صميمة . ولنحاول على سبيل التجربة أن تُفسِّر سيرة حياته الشخصية والفكرية أو قصة النجاح اليهودية في الولايات المتحدة أو عنصرية يهود جنوب أفريقيا في إطار الجيتو اليهودي في شرق أوربا ، لو فعلت ذلك لاكتشفت مدى عجز مثل هذا النموذج التفسيري الذي يفترض وجود ثقافة يهودية واحدة عالمية . وقل الشيء نفسه عن الفنان المصري داود حسني ، فهو ملحن وموسيقي مصري يهودي ويُقرَن اسمه بموسيقيين من أمثال سيد درويش وكامل الخلعي حيث لعب دوراً بارزاً في نهضة الموسيقى في مصر وفي إثرائها في العقود الأولى من القرن العشرين . وتقوم الإذاعة الإسرائيلية بالإشارة إلى داود حسني باعتباره موسيقاراً يهودياً ، وهو أمر يستحق التأمل دون شك إذ أننا لو حاولنا البحث عن أي بُعد يهودي في موسيقاه لأعيتنا الحيلة .

وإذا أردنا بلورة وجهة نظرنا بشكل أكثر حدة (وربما طرافة) وإذا أردنا أن نبيِّن المقدرة التفسيرية لنموذجنا المقترح (مقابل النموذج الصهيوني القائل بالثقافة اليهودية ووحدتها) فلننظر إلى ظاهرة مثل الرقص الشرقي (الذي يُقال له البلدي ؛ أي هز البطن) . كان هناك العديد من الراقصات المصريات اليهوديات في كاباريهات القاهرة ، في فترة الأربعينيات . ويوجد عدد لا بأس به منهن الآن في الولايات المتحدة (خصوصاً كاليفورنيا) . ويُوجَد عدد من الراقصات « البلدي» في الدولة الصهيونية ، بل توجد مدرسة متخصصة لتدريس

هذا «الفن» في إسرائيل . وقد أثار المتدينون اليهود قضية بدلة الرقص الفاضحة أثناء إحدى جلسات الكنيست . فهل أصبح الرقص الشرقي بذلك «فناً يهودياً» وجزءاً من «التراث اليهودي» أم أنه ظل فناً شرقياً ، ولا يمكن فهمه أو حتى فهم اشتغال بعض اليهوديات به إلا في إطار آليات وحركيات الحضارة العربية ؟

وستتضح المقدرة التفسيرية لنموذجنا التفسيري المقترح (عدم وجود ثقافة يهودية واحدة) حينما نطبقه على الجماعات اليهودية في الحضارة الغربية ، إذ سنلاحظ أنه لا توجد ثقافة يهودية غربية واحدة، وإنما ثقافات يهودية بعدد الدول التي يتواجد فيها أعضاء الجماعات اليهودية ، فثقافة يهود إسبانيا (السفارد) هي ثقافة إسبانية ، تماماً مثلما أن ثقافة يهود ألمانيا ثقافة ألمانية ، وثقافة يهود إيطاليا ثقافة إيطالية ، وهكذا . ويقول المؤلف الإنجليزي اليهودي آرثر كوستلر إن ما يُعرَف بالتراث اليهودي أو الثقافة اليهودية (بمعنى عام لا بمعنى ديني وحسب) أمر ليس من السهل تعريفه إذ أن كل ما يَصدُر عن أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ليس يهودياً بالمعنى المُحدَّد ، وليس جزءاً من تراث قائم . فإنجازات اليهود الأفذاذ الفلسفية والعلمية والفنية تتوقف على معطيات ثقافة الشعوب الأخرى وحضاراتها .

ولذا ، فإن التعريف الصهيوني للهوية اليهودية الذي ينطلق من الثقافة (أي التعريف الإثني) تعريف عار من الصحة ، تماماً مثل التعريف العرْقي . وربما تُبيِّن الصورة العامة في إسرائيل الآن أن أسطورة الثقافة اليهودية هي من قبيل الأكاذيب العقائدية الصهيونية العديدة . فاللغة الأمهرية التي يتحدث بها الفلاشاه ، والجعزية التي يتعبدون بها ، هي لغات ربما لم يسمع بها الإسرائيليون ، تماماً كما لم يسمع الفلاشاه من قبل بالعبرية أو اليديشية .

والنموذج التفسيري الصهيوني بافتراضه وجود ثقافة يهودية واحدة مستقلة يخلق مشكلات لا حصر لها في عملية تعريف من هو المثقف اليهودي ، فلا يوجد نمط واحد لتناول المثقفين أو الأدباء اليهود الموضوعات اليهودية . فهناك من يتناول الموضوعات اليهودية من منظور يهودي ما (مثل ماثيو لفين) ، ولكن هناك أيضاً من يتناولها من منظور معاد لليهود (مثل ناثانيل وست) ، وثمة فريق ثالث يتجاهل الموضوع اليهودي تماماً في كل كتاباته أو في معظمها (مثل ليونيل ترلنج) ، وهناك فريق رابع يتناول الموضوع اليهودي ولكنه يضعه في سياق إنساني عام ويرى أن غربة اليهودي الحادة إن هي إلا تعبير عن أزمة الإنسان (العلماني) الحديث (كما يفعل وودي ألين وإيزاك بابل) . وهذا التنوع يجعل من العسير إطلاق اصطلاح «مثقف يهودي» على كل هؤلاء . وفي عام ١٩٨٩ ، صدر كتاب بعنوان **ذا بلاكويل كومبانيون تو جويش كلتشر The Blackwell Companion to Jewish Culture (أي دليل بلاكويل للثقافة اليهودية)**. لكن هذا المعجم لا يضم سوى أسماء المثقفين اليهود داخل التشكيل الحضاري الغربي ، ويستبعد كل المثقفين اليهود الشرقيين ، مثل يعقوب صنوع وغيره . ولعل محرري هذا المعجم قد فعلوا ذلك ليفرضوا نوعاً من الوحدة عليه . ولكن الوحدة في هذه الحالة هي وحدة غربية وليست يهودية .

ولكن المشكلة الأخرى هي أن هذا المعجم يضم أسماء مثقفين يهود معادين بشكل أساسي لليهودية ولا يمكن فهم فكرهم إلا في إطار تقاليد معاداة اليهود في الحضارة الغربية ، فهل يُصنَّف هؤلاء باعتبارهم مثقفين يهوداً يُعبِّرون عن الثقافة اليهودية ، بينما يُستبعَد المثقفون الشرقيون اليهود ؟

وهناك مشكلة ثالثة وهي مجموعة المثقفين اليهود الذين يؤكدون انتماءهم للحضارة المسيحية باعتبارها مصدراً لوحيهم ولرؤيتهم للكون ، مثل بوريس باسترناك وإيليا إهرنبرج (في مرحلة من مراحل حياته) . بل هناك فيلسوف روسي يُسمَّى ليف شستوف ظهر اسمه في كتاب حول أهم ثلاثة فلاسفة يهود في العصر الحديث ومعه مارتن بوبر و روزنزفايج . ولكن المعجم الذي نتحدث عنه لم يورد اسمه لسبب وجيه هو أن هذا الفيلسوف الذي وُلد لأم يهودية يُعتبَر فيلسوفاً مسيحياً لأنه يتحدث عن واقعة صلب المسيح باعتبارها أهم حدث تاريخي . ولكن ، رغم استبعاد معجم بلاكويل لاسمه ، فإننا نجد أن اسمه ورد في **الموسوعة اليهودية** . وهناك أيضاً حالة نعوم تشومسكي ، وهو من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث ويجيد العبرية وعاش بعض الوقت في إسرائيل، ومع هذا تهمل الموسوعات اليهودية كافة ذكره ربما بسبب عدائه لإسرائيل والصهيونية . فهل موقف المثقف اليهودي السياسي يُسقط عنه إثنيته اليهودية ؟

وإنكارنا وجود ثقافة يهودية مستقلة ومثقفين يهود خالصين لا يعني إنكار وجود بُعد يهودي أو عناصر يهودية مستقلة . كل ما نذهب إليه أن مثل هذه العناصر ، إن وُجدت ، فليست ذات مركزية تفسيرية ، أي أننا لتفسير بنية فكر فيلسوف أو مفكر يهودي ما ، وطبيعة أدب أديب يهودي ما ، فعلينا تبنِّي نماذج تفسيرية مشتقة من الحضارات التي ينتمي إليها هذا المفكر أو الأديب اليهودي بدلاً من العودة للتوراة والتلمود وتاريخ العبرانيين والكنعانيين (كما فعل الصهاينة والمعادون لليهود) فالنماذج المشتقة من هذه الحضارات تفوق كثيراً مقدرة النماذج المشتقة من الثقافة اليهودية .

ويمكن دراسة العناصر اليهودية باعتبارها عناصر مكملة ، دون أن تكتسب مركزية تفسيرية . انطلاقاً من هذا نطرح نموذجاً تفسيرياً مشتقاً من الحضارة الغربية الحديثة ومن تطوُّر العقيدة اليهودية داخلها فنشير إلى أن العقيدة اليهودية أصبحت عقيدة حلولية كمونية بعد هيمنة القبَّالاه عليها منذ القرن الرابع عشر ، وأن الميراث الحلولي للمثقفين اليهود في العصر الحديث (ابتداءً بإسبينوزا وانتهاء بدريدا)، ساهم ولا شك في جعلهم أكثر استعداداً لقبول الحضارة الغربية الحديثة ، بحلوليتها وكمونيتها . ويمكن أن نشير إلى تصاعُد معدلات العلمنة بين الجماعات اليهودية بدرجات تفوق المعدل السائد في المجتمع الغربي (كما هو الحال دائماً مع الأقليات) . ويمكن أن نشير كذلك إلى أن إحساس أعضاء الجماعات اليهودية بالغربة وعدم الأمن (كما هو الحال أيضاً مع أعضاء الأقليات) جعلهم تربة صالحة وخصبة لتقبُّل الحضارة الغربية الحديثة . ويمكن أخيراً أن نذكر أن موقف كثير من المثقفين اليهود يتسم بأنه موقف نقدي جذري من الحضارة الغربية ، يتسم بالشك المعرفي والأخلاقي وسيطرة الفلسفات العدمية . كل هذه العناصر اليهودية ساهمت ولا شك في أن تجعل المثقفين اليهود أكثر استعداداً لتقبُّل الحضارة الغربية الحديثة وأكثر قدرة على التعبير عنها ـ أي أن البُعد اليهودي في ثقافة المثقف اليهودي الغربي قد يُفسِّر حدة نبرته وجذريتها وعمق عدميتها وحلوليتها . كما قد يُفسِّر تزايُد عدد المثقفين اليهود من الثوريين والعدميين ودعاة العقلانية المادية ، ولكنه لا يُفسِّر بأية حال ظهور المنظومة الحضارية الغربية الحديثة العقلانية المادية ، فهذا مرتبط بآليات المجتمع الغربي ، الثقافية والاقتصادية . بل إننا نذهب إلى أن بروز أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارة الغربية الحديثة ، ناجم عن انتمائهم إلى هذه الحضارة واندماجهم فيها واستيعابهم لها لا انعزالهم عنها ، ويتزايد بروزهم بمقدار تخليهم عن عزلتهم واستقلالهم . وليس من قبيل الصدفة أن أول مفكر يهودي بارز في الحضارة الغربية الحديثة هو إسبينوزا الذي تخلَّى عن يهوديته تماماً . وقد أعلن هايني أن التنصُّر هو تأشيرة دخول الحضارة الغربية ، فتنصَّر هو نفسه (كما فعل أبو ماركس وأولاد هرتزل وأولاد موسى مندلسون ونصف يهود برلين في القرن التاسع عشر . . إلخ) . ولكن الأدق هو القول بأن التخلي عن العقيدة اليهودية (وليس بالضرورة التنصُّر) هو تأشيرة الدخول (فليس مطلوباً من أحد التنصُّر ، باعتبار أن مرجعية الحضارة الغربية لم تَعُد المسيحية وإنما العقلانية المادية أو الحلولية الكمونية) .

وتنبغي الإشارة إلى أن البُعد اليهودي قد ينصرف إلى بنية فكر المثقف اليهودي وإلى الموضوعات الكامنة ، وليس إلى مضمونه الواضح . بل إن المضمون الواضح يمكن أن يكون عالمياً وإنسانياً بل معادياً لليهود أو الصهيونية ، وتظل البنية والمقولات الأساسية الكامنة يهودية بالمعنى المحدَّد الذي نطرحه ، كما هو الحال مع كل من إسبينوزا ودريدا وفرويد وكافكا . فإسبينوزا وقف موقفاً رافضاً تماماً لكل الأديان ، بل اختص اليهودية بالهجوم الشرس ، وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من المفكرين الغربيين منذ عصر النهضة وهيمنة العقلانية المادية ، ومع هذا لا يمكن فهم حدة هذا الرفض وهذا الهجوم إلا بالعودة للقبَّالاه اللوريانية والتراث الماراني .

واهتمام فرويد الحاد بالجنس يمكن رؤيته كتعبير طبيعي عن تصاعُد معدلات العلمنة ومحاولة رد كل شيء إلى عنصر واحد (كامن/ حال) في المادة (الجنس في حالة فرويد) وهو بالفعل كذلك. ولكن القبَّالاه اللوريانية كانت قد قامت بإنجاز هذا معرفياً وبشكل متبلور قبل ذلك بعدة قرون . وقد وصف أحد المراجع القبَّالاه بأنها جنَّست الإله ، وألَّهت الجنس : أي جعلت الجنس نموذجاً تفسيرياً كلياً ونهائياً ، يُرَدُّ له كل شيء . وهذا ما فعله فرويد .

وتلجأ بعض المراجع لحيلة رخيصة لتأكيد وجود حضارة يهودية مستقلة وهوية يهودية ثقافية مستقلة نابعة منها . فتتحدث **موسوعة التاريخ اليهودي** عن هذا الزي « اليهودي الصميم » الذي يرتديه يهود المغرب والذي يُسمَّى «keswa kubra» وهي «الكسوة الكبرى» ، وتُكتب الكلمة بحروف لاتينية دون ترجمة فيتصور القارئ الذي لا يعرف العربية أن هذه كلمة عبرية أو كلمة عربية عبرية ! ويوجد للزي اليهودي الصميم شيء يُسمَّى «cum» وهو «الكم» (ويأكل أعضاء الجماعة اليهودية في بخارى طعاماً يهودياً مميَّزاً يُسمَّى «yachni» أي «الياخني» ، أما في اليمن فهم يأكلون طعاماً خاصاً للغاية لم نسمع عنه قط من قبل يُسمَّى «khubz» أي «خبز» . وفي إسرائيل بلد العجائب ، يأكلون طعاماً موغلاً في يهوديته اسمه «falafel» أي «الفلافل» والتي اكتشفت أنها طعام إسرائيلي فريد حينما كنت أعيش في مدينة نيويورك) . ورؤساء يهود الفلاشاه ، نوع خاص من الحاخامات ، يسمونهم «قسيم» وهي صيغة الجمع العبرية لكلمة «قس» العربية (وربما الأمهرية) التي اقتبسها يهود الفلاشاه الذين دخلت على يهوديتهم عناصر مسيحية كثيرة ! وحينما يحاول الإسرائيليون أن يرقصوا فهم يرقصون رقصة يهودية صميمة تُسمَّى «الهورا» (من أصل روماني أو أوكراني) أو رقصة يهودية صميمة أخرى تُسمَّى «الدبكة» ! وحينما ترتدي مضيفات شركة العال زي الفلاحة الفلسطينية ، فهذا زي إسرائيلي نابع من الثقافة اليهودية .

وحينما أُسِّس متحف في قرى حيفا على هيئة قرية عربية أخبر كتيب المعرض الزائر أن هذه قرية من حوض البحر الأبيض المتوسط حتى يمكن تحاشي ذكر كلمة «فلسطيني» ، وحتى يختبئ الأصل الحقيقي للمُنتَج الحضاري .

التراث اليهودي

The Jewish Heritage

يتواتر مُصطلَح «التراث اليهودي» في الكتابات التي تصف الجماعات اليهودية . وهو مُصطلَح يفترض أن تراث أعضاء الجماعات اليهودية هو تراث يهودي منفصل عن تراث المجتمع الذي يعيش اليهود بين ظهرانيه . ونحن نذهب إلى أنه لا تُوجَد ثقافة يهودية مستقلة ، ومن ثم لا يُوجَد تراث يهودي مستقل .

وقد يكون ما يدفع البعض للحديث عن «تراث يهودي مستقل» و«ثقافة يهودية مستقلة» هو انفصال اليهود النسبي عن محيطهم الحضاري . فيهود بولندا كانوا يتحدثون اليديشية التي تبدو كأنها لغة يهودية خالصة ، كما كانوا يبدعون الأدب اليديشي الذي يبدو كأنه جزء من تراث يديشي يهودي مستقل . ولكن اليديشية ، كما هو معروف ، هي ألمانية العصور الوسطى ، دخلت عليها كلمات سلافية وعبرية ، وتُكتَب بحروف عبرية . أما الأدب اليديشي ، فهو نتاج التقاليد الأدبية السلافية . ولا يمكن فهم فتراته وحركاته إلا بالعودة إلى التراث الأدبي الغربي ، خصوصاً في روسيا وألمانيا . ثم يحمل المهاجرون اليهود معهم هذه اللغة وهذه الثقافة إلى البلاد التي هاجروا إليها ، فيبدو كما لو أن هذا هو تراثهم الخاص بهم ، المقصور عليهم ، الذي يحملونه معهم أينما ذهبوا في كل زمان ومكان . ومما يزيد الأمر حدة أن هؤلاء المهاجرين يُظهرون ولاءً شديداً لهذه الثقافة التي أحضروها معهم فهي تراثهم الوحيد ، يتمسكون بها ، ويدافعون عنها ، تماماً مثلما يتمسك أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة بانتمائهم إلى وطنهم القومي الوهمي أو بيهوديتهم الإثنية الخالصة المستمدة – في واقع الأمر – من محيطهم الحضاري السابق أو الحالي . ويتمسك المهاجرون بتراثهم باعتباره تراث الأجداد وباعتباره تراثاً يهودياً خالصاً وعاماً . وقد تجتمع عدة أقليات يهودية لكل تراثها في بلد واحد . ومع هذا ، تستمر كل أقلية في الحفاظ على موروثها اليهودي الذي أتت به رغم أنه مختلف عن موروث الجماعات اليهودية الأخرى . وتجربة الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية مثال جيد على ذلك ، فكل جماعة تحافظ على تراثها بتعصُّب شديد وهو تراث ألماني بالنسبة للألمان وسوري حلبي بالنسبة ليهود حلب وسوري دمشقي بالنسبة ليهود دمشق ! ومهما يكن من أمر تمسُّك المهاجرين اليهود بموروثهم ، فإن هذا الموروث عادةً ما يأخذ في الاختفاء كما حدث مع اليديشية التي لم يعد لها سوى صدى خافت في وعي المهاجرين اليهود إلى الولايات المتحدة أو جنوب أفريقيا وفي رؤيتهم لأنفسهم وللواقع .

تراث الجماعات اليهودية الديني

Religious Heritage of the Jewish Communities

يذهب بعض الباحثين (في الغرب) إلى أن الإبداع الحضاري الأساسي لليهود يكمُن في تراثهم أو موروثهم أو رؤيتهم الدينية وفي الثقافة الدينية التي أشاعوها ، أي أن عبقرية اليهود الثقافية عبقرية دينية . وهذه رؤية سادت أوربا في القرن التاسع عشر . ومع هذا ، كان مفكرو أوربا حتى نهاية ذلك القرن يرون اليهودية باعتبارها مسيحية ناقصة . ومهما يكن من أمر ، يمكننا القول بأن التراث الديني لأعضاء الجماعات اليهودية يتسم بقدر من الاستقلال غير موجود على مستوى التراث الحضاري . فالتراث الديني له سماته وإشكالاته الخاصة ، وأحياناً لغته .

ومع هذا ، فلابد أن نلاحظ ما يلي :

١ ـ لم يكن التراث الديني اليهودي القديم مستقلاً تماماً بأي حال عن التقاليد والأفكار الدينية السائدة في الشرق الأدنى القديم ، وخصوصاً في بلاد الرافدين ، كما لا يمكن فصله عن الإرهاصات الدينية التوحيدية في مصر ، وعبادة يهوه في سيناء . وفي الحقيقة ، فإن تطوُّر اليهودية من عبادة يسرائيل شبه الوثنية ، التي تخلو من أي مفهوم لليوم الآخر والثواب والعقاب ، إلى اليهودية التي تُعَدُّ نسقاً دينياً توحيدياً متكاملاً ، أو التي تحوي داخلها عنصراً توحيدياً قوياً ، هو أكبر دليل على تأثير الحضارات المصرية والبابلية والآشورية ، ثم الفارسية والهيلينية ، في المعتقدات الدينية اليهودية . هذا لا يعني بطبيعة الحال تبنِّي نموذج تراكمي ، فالتوحيد ، تماماً مثل الشرك ، أمر كامن في نفس الإنسان التي ألهمها الله فجورها وتقواها .

٢ ـ يمكن الحديث بشكل ما عن موروث ديني يهودي عام حتى بداية العصور الوسطى . ولكن مع اختفاء السلطة المركزية اليهودية ، ومع دخول اليهودية في فلكي حضارتين توحيديتين مختلفتين ، ظهرت تقاليد دينية مختلفة متناقضة وموروثات دينية متباينة . كما ظهرت ، في إثيوبيا والهند والصين ، مراكز يهودية مختلفة بعيدة تماماً عن تأثير السلطات الحاخامية وتتأثر بالموروث الديني لكل بلد . ومع تصاعُد معدلات العلمنة الشاملة حدث تفجُّر كامل ، وخصوصاً بعد عصر

الإعتاق والانعتاق ، إذ تصاعدت معدلات العلمنة والاندماج وازداد تأثر أعضاء الجماعات اليهودية كما تأثر الدين اليهودي بالسياقات الحضارية المحيطة. وأصبح من المستحيل الحديث عن موروث ديني يهودي واحد ، بل لم يَعُد هناك أي تأثير للموروثات الدينية في الأجيال الجديدة . وقد سمينا هذه الظاهرة «الخاصية الجيولوجية لليهودية».

٣ـ يُلاحَظ أن التراث التلمودي وكتب التفسيرات الضخمة (الشريعة الشفوية) التي تحاول أن تحتفظ لليهودية بهويتها ، لم تكن معروفة عملياً للعامة من أعضاء الجماعات اليهودية . وكانت هذه الكتب ، أو على الأقل الرؤى التي تتجسد من خلالها ، تؤثر بغير شك في سلوك اليهودي . لكن هذا التأثير لم يكن يماثل ، بأية حال ، أثر التراث الحضاري لبلدهم الذي يتفاعلون معه ويبدعون من خلاله ويدورون في إطاره ويدركون العالم ككل من خلاله . وعلى كلٍّ ، لا يمكن فصل الشريعة الشفوية ذاتها عن سياقها الحضاري ، وقد ازداد اليهود جهلاً بهذه الكتب في العصر الحديث .

٤ـ يُلاحَظ أن جوانب كثيرة من الرسالات العامة للعهد القديم من تعظيم للخالق الواحد الذي لا تدركه الأبصار والمتجاوز للطبيعة والتاريخ المتعالي عليهما ، والوصايا العشر ، والروح العامة للأنبياء العبرانيين ، والأمثال والمزامير ، أصبحت جزءاً من التراث الديني المسيحي ، أي أنها لم تَعُد مقصورة على اليهود حيث تداخل الموروثان اليهودي والمسيحي . ويمكن هنا أن نطرح ما يمكن تسميته «إشكالية فيلون» ، فقد كان يهودياً منبت الصلة إلى حدٍّ كبير بالثقافة العبرية الأرامية ، وحاول صبغ العقيدة اليهودية بصبغة إغريقية ، ولكنه لم يترك أي أثر في تطور اليهودية اللاحق في حين تأثرت به العقيدة المسيحية أيما تأثر ، فهل يُعَدُّ فيلون ، إذن ، جزءاً من الموروث المسيحي أم يُعَدٌّ جزءاً من الموروث اليهودي ؟

ميراث الجماعات اليهودية الاقتصادي

Economic Heritage of the Jewish Communities

«الميراث أو التراث أو الموروث الاقتصادي لأعضاء الجماعات اليهودية» ، عبارات تتواتر في كثير من الكتابات التي تتناول أعضاء الجماعات اليهودية . ومناقشة هذا الموضوع ستتطلب منا أن نخفض من مستوى تعميمنا قليلاً فنتحدث عن يهود العالم الغربي بمعزل عن بقية يهود العالم لأننا لو ضممنا كل يهود العالم في إطار واحد لأصبح التعميم ، أياً كان مستواه ، مستحيلاً . ولعل الدور الذي لعبه اليهود باعتبارهم جماعة وظيفية وسيطة هو الحقيقة الأساسية في هذا الميراث الاقتصادي ، وقد اكتسبوا مجموعة من الخبرات حملوها معهم أينما هاجروا استمرت في تحديد نشاطاتهم الاقتصادية حتى بعد أن زالت الوظيفة . فعلى سبيل المثال يُلاحَظ أن ميراث أعضاء الجماعة اليهودية الاقتصادي في الغرب (باعتبارهم جماعة وظيفية وسيطة تقف دائماً على الهامش) يجعلهم يتخصصون في الصناعات القريبة من المستهلك ويبتعدون عن الصناعات الثقيلة ، إذ أن عضو الجماعة الوسيطة كان لا يحب الاستثمار في المنقولات الثابتة (مثل الأرض والصناعات الثقيلة) . وكان يفضل الاستثمار في الصناعات الخفيفة وفي المشاريع التجارية التي تتطلب قدراً عالياً من المهارة الإدارية ، ونتج عن ذلك هامشية اليهود ، أي أن نشاطاتهم الاقتصادية ليست في قلب العملية الإنتاجية .

وهذا الوضع يُفسِّر ظاهرة الرأسمالية المنبوذة التي تحدث عنها ماكس فيبر ، وهي النشاط الرأسمالي في المجتمع الإقطاعي ، الذي ليس له علاقة كبيرة بالرأسمالية الرشيدة (أي الرأسمالية الحديثة) . وينتج عن ميراث اليهود الاقتصادي في العالم الغربي أنهم كثيراً ما يكونون عرضة للتأميم والتصفية ، وربما يصلح تركُّزهم في صناعة النسيج والملابس مثلاً على ذلك . فقد قامت كوبا بتأميم هذه الصناعات ، الأمر الذي نتج عنه تصفية الأساس الاقتصادي للوجود اليهودي في كوبا ، فهاجروا منها . ويمكن القول بأن تركُّز بعض أعضاء الجماعات اليهودية في تجارة الرقيق الأبيض ـ قوادين وبغايا ـ هو نتيجة ميراثهم كجماعة وظيفية وسيطة . فالجماعة الوظيفية الوسيطة عادةً ما تتحرك بسرعة لسد حاجة نشأت في المجتمع . ويبدو أنه ، في أواخر القرن التاسع عشر ، نشأت في العالم الغربي حاجة للخدمات الجنسية خارج مؤسسة الزواج بسبب ضعف الأسرة وتصاعُد معدلات العلمنة .

وفي المجتمعات الاستيطانية مثل أمريكا اللاتينية كان الأمر أكثر حدة حيث كان عدد الإناث أقل بكثير من عدد الذكور . وتزامن ذلك مع ضعف التجارة اليهودية الصغيرة ودور اليهود كباعة متجولين . ومن ثم ، تحولت أعداد كبيرة من اليهود إلى التجارة الجديدة . ومما يجدر ذكره أن ميراث المهاجرين اليهود الاقتصادي ، شأنه شأن الميراث اللغوي والثقافي والديني ، يؤثر بشكل واضح في الجيل الأول ثم يفقد فعاليته بالتدريج إلى أن يفقدها كلها تقريباً بعد جيلين أو ثلاثة .

ولكن هناك جانباً مهماً في الميراث الوظيفي ليهود العالم الغربي حدَّد بشكل جوهري طبيعة وجودهم في القرن العشرين ، وهو رؤية الغرب لهم كمادة استيطانية نافعة ، وتوظيفهم في هذا المجال . ولعل أهم تجارب الجماعات اليهودية مع الاستيطان هي تجربة يهود بولندا

(يهود أوكرانيا على وجه التحديد) مع نظام الأرندا إذ كان اليهود يُشكِّلون عنصراً استيطانياً مالياً . ومما يَجدُر ذكره أن يهود العالم الغربي كافة في العصر الحديث من نسل يهود بولندا . ومما لا شك فيه أن هذا الجانب من الموروث الاقتصادي اليهودي في الغرب هو الذي رشحهم للعب دور الجيب الاستيطاني في الغرب والشرق والذي أخذ شكل الدولة الصهيونية الوظيفية التي حولّت عدة ملايين من يهود العالم إلى جماعة استيطانية قتالية .

الموقف الصهيوني من تراث أعضاء الجماعات اليهودية والتناقض بين القول والفعل في إسرائيل والعالم

Zionist Attitude to the Heritage of the Jewish Communities and the Contradictions between Theory and Practice in Israel and the World

تنطلق الصهيونية من افتراض وجود ثقافة يهودية مستقلة وتراث يهودي مستقل ، بل تجعلهما من ركائزها الأساسية . والصهيونية في هذا وليدة العصر الإمبريالي الغربي الذي ظهرت فيه فكرة الشعب العضوي (فولك) ذي الثقافة العضوية التي تُعبِّر عن هويته . وهذه الثقافة العضوية يفترض فيها أنها ذات امتداد في الماضي (أي ذات تراث) ، ويجب أن تكون ذات امتداد في المستقبل . ومن ثم ، دعا الصهاينة إلى بعث الثقافة العبرية واللغة العبرية تعبيراً عن كونهم شعباً عضوياً . وازدادت هذه الدعوة قوة بعد أن انضم إلى صفوفها يهود شرق أوربا (يهود اليديشية) من دعاة الصهيونية الثقافية الذين كانوا ينادون بأن اليهودية هي بالدرجة الأولى هوية إثنية ذات تراث ثقافي مستقل وشخصية ثقافية مستقلة ولغة مستقلة (العبرية) . واكتسبت الدعوة للتراث ركيزة دينية داخل اليهودية المحافظة التي خلعت صفة الإطلاق على الشعب العضوي بحيث حل محل الخالق، فالتراث هو محور اليهودية المحافظة ، ويكاد يصبح الركيزة النهائية والنقطة المرجعية للنسق الفكري . وفي اليهودية التجديدية ، يصبح التراث ، دون مواربة أو حرج ، مصدر الإطلاق وموضع القداسة .

وقد عارضت ثلاثة اتجاهات يهودية هذا المفهوم :

١ ـ اليهود المتدينون : وهؤلاء يؤمنون بأن اليهودية ليست مجرد تراث ثقافي وإنما هي انتماء ديني ، وبأن اللغة العبرية لغة مقدَّسة (بالعبرية : ليشون هاقدوش) لا يصح استخدامها في الحياة اليومية أو في شئون الدنيا .

٢ ـ اليهود الاندماجيون : وكانوا يتركزون أساساً في فرنسا وإنجلترا وألمانيا (أي في غرب أوربا) ، وبعد ذلك في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الاستيطانية (باستثناء إسرائيل) ، وهؤلاء يرون أن اليهود يكتسبون هويتهم الثقافية من الثقافات القومية المختلفة التي يتفق وجودهم فيها . وقد استبعد معظم هؤلاء كل الإشارات القومية والمُصطلَحات العبرية حتى من الصلوات اليهودية ذاتها .

٣ ـ دعاة الثقافة اليديشية . وكانوا مركزين في شرق أوربا التي كانت تضم أغلبية يهود العالم آنذاك (في روسيا وبولندا أساساً) . وكان دعاة هذا التيار يرون أن يهود شرق أوربا من يهود اليديشية يشكلون جماعة بشرية ذات شخصية ثقافية قومية مستقلة ، ولكن هذه الشخصية ليست يهودية بشكل عام وإنما هي شرق أوربية تتحدث وتفكر وتكتب باليديشية وليس لها أية علاقة بالعبرية (ولذا ، يمكن إطلاق اصطلاح «القومية اليديشية» عليها) . وقد كان حزب البوند أكبر تنظيم اشتراكي في أوربا في أواخر القرن التاسع عشر يضم أعضاء الطبقة العاملة اليهودية في شرق أوربا من أهم المدافعين عن هذا الاتجاه .

واحتدم الصراع بين ممثلي هذه التيارات ، ولكن كان من المحتم أن ينتصر التيار الصهيوني بين الجماعات اليهودية ، وذلك لسبب بسيط وهو أن كلاً من دعاة اليديشية والاندماج لا يؤمنون بضرورة التوجه إلى الجماعات اليهودية كافة ، فكلاهما ينكر أساساً وجود ثقافة يهودية عالمية مستقلة ويعترف بانتماء أعضاء الجماعات إلى تشكيلات حضارية قومية مختلفة . أما التيار الديني المناوئ للدعوة الصهيونية ، وهو تيار عالمي بمعنى أنه يرى أن اليهودية انتماء ديني (مثل الإسلام والمسيحية) لا تحده الحدود القومية ، فقد انحسر بالتدريج وتحوَّل إلى جيب صغير معارض بسبب تزايُد معدلات العلمنة في الغرب . هذا إلى جانب صهينة الدين اليهودي ذاته ، أي فرض الأطروحات الصهيونية عليه .

وقد تم الاستيطان الصهيوني تحت راية الإمبريالية الغربية ومن خلال ديباجات الثقافة اليهودية العالمية العبرية الوهمية . وكان المستوطنون الأوائل يرفضون أن يُسمَّوا «اليهود» ، إذ كانوا يعتبرون أنفسهم عبرانيين يهدفون إلى إنشاء دولة عبرية أو عبرانية تقطع علاقتها تماماً بالتراث اليهودي باعتباره تراث المنفى . وظل هذا الوضع قائماً حتى منتصف الثلاثينيات ، ثم تم تبنِّي مُصطلَح «الدولة اليهودية» بسبب إمكاناته التعبوية الواضحة . ولكن ، بعد إنشاء الدولة ، لا تزال قضية الثقافة اليهودية تلاحق الصهاينة داخل المستوطَن الصهيوني وخارجه . فكل مهاجر صهيوني يستوطن فلسطين يحضر معه من وطنه الأصلي ثقافته الحقيقية التي تعلمها

ونشأ عليها ، وتراثه الذي تغلغل في وجدانه وفي عقيدته الدينية ، بحيث تحولت إسرائيل إلى ساحة صراع بين هذه الحضارات المختلفة، وظهرت الطبيعة الجيولوجية للهوية اليهودية . وقد تفاقم هذا الوضع ، وبحدة ، حينما وصلت مؤخراً أعداد كبيرة من إثيوبيا من يهود الفلاشاه الذين يتحدثون الأمهرية (لغة معظم أهل إثيوبيا) ويصلون باللغة الجعزية (لغة الكنيسة القبطية هناك) . وتذكر إحدى الصحف الإسرائيلية أن معلقاً إذاعياً إسرائيلياً سأل أحد المهاجرين عن اللغة التي يتحدث بها ، ويبدو أنه لم يكن قد سمع عنها قط من قبل ، فلقد طلب إليه أن يكرر الإجابة ثلاث مرات قبل أن يستوعب كلمة «أمهرية» ، ثم طلب إليه أن يشرح معنى الكلمة !

ولكن الصراع الأكبر هو الصراع الدائر بين ثقافة مؤسسي الدولة من الإشكناز من جهة ، وثقافة السفارد (من المتحدثين باللادينو) وثقافة يهود العالم العربي من جهة أخرى . فالثقافة المهيمنة في المُستوطَن الصهيوني والتي تسم المؤسسات الثقافية في إسرائيل بميسمها هي ثقافة ذات طابع إشكنازي . أما ثقافة السفارد ، فقد استُبعدت قدر المستطاع ، فلا تذكر الكتب المدرسية شيئاً عن إنجازات العرب اليهود داخل التشكيل الحضاري العربي ، ولا عن إسهامات السفارد داخل تشكيل البحر الأبيض المتوسط بشكل عام . ورغم أن اليهود السفارد والعرب يشكلون الآن أكثر من نصف سكان التجمع الصهيوني ، فإن التوجه العام لا يزال إشكنازياً غربياً .

ورغم زعم الصهاينة أن الثقافة اليهودية مستقلة عن الثقافات الأخرى ، فإنهم لا يكفون عن تأكيد أن إسرائيل هي امتداد للحضارة الغربية وأنها لا تنتمي إلى الشرق الأوسط إلا بمعنى جغرافي . بل إن المؤرخ الإسرائيلي يعقوب تالمون يرى أن الثقافة اليهودية بأسرها إنما هي ثقافة غربية ، وهو أمر يصعب قبوله من جانب يهود بني إسرائيل في الهند أو يهود الفلاشاه الذين انقطعت علاقتهم بالعالم الخارجي منذ مئات السنين .

ويرى بعض دارسي المُستوطَن الصهيوني أن ثمة ثقافة جديدة متميِّزة آخذة في الظهور هناك وعاؤها اللغة العبرية الجديدة ، وأن هذه الثقافة تتخطى الانقسامات القديمة وتتجاوز الثقافات المختلفة التي حملها المهاجرون معهم ، فهي ثقافة تعبِّر عن وضع المستوطنين الإسرائيليين . ورغم أن مثل هذه الثقافة الجديدة لا تزال في طور التكوين ، باعتبار أن الاختلافات والانقسامات الثقافية لا تزال واضحة ، فإن بإمكان هذه الثقافة ، من الناحية النظرية والمنطقية إن لم يكن من الناحية الفعلية أيضاً ، أن تظهر وتكتمل معالمها بمرور الزمن . ومع هذا ، يمكن أن نضيف التحفظات التالية :

١ ـ هذه الثقافة الجديدة (ثقافة الصابرا) ، أي ثقافة الإسرائيليين المولودين على أرض فلسطين ، ستكون ذات صبغة إشكنازية واضحة ، وذلك نظراً لاستبعاد اليهود السفارد والعرب من مؤسسات صنع القرار ، ذلك لأن صورة الذات في إسرائيل إشكنازية ، ولأن أجهزة الإعلام يديرها أساساً إشكناز ينظرون إلى العالم بعيون إشكنازية ، وفي النهاية ، نظراً لأن الأشكال الأولى لهذه الثقافة تمت صياغتها في غياب السفارد واليهود العرب .

٢ ـ حينما تكتمل هذه الثقافة بأشكالها المختلفة ، لن تكون «ثقافة يهودية» وإنما ستكون «ثقافة إسرائيلية» تُعبِّر عن تجربة المستوطنين الصهاينة في فلسطين ، ولن تكون ذات علاقة كبيرة بثقافات أعضاء الجماعات ، إذ سيظل هؤلاء داخل تشكيلاتهم الثقافية المختلفة يتفاعلون معها ويؤثرون فيها ويتأثرون بها . ومن المعروف أن أعضاء جيل الصابرا لا يكنون كثيراً من مشاعر الاحترام والمودة لأعضاء الجماعات اليهودية خارج فلسطين الذين تصفهم الأدبيات الصهيونية بأنهم شخصيات مريضة هامشية خانعة قابلة لحالة النفي كحالة نهائية . وقد حدا هذا بعالم الاجتماع الفرنسي اليهودي جورج فريدمان إلى أن يصف الإسرائيليين بأنهم « أغيار يتحدثون العبرية » ، أي أن مواقفهم ورؤاهم لا تختلف كثيرا عن مواقف ورؤى غير اليهود إلا في الوعاء اللغوي . وقد أعلن مؤخراً أنه سيُكرِّس شهراً في كل عام يُسمَّى «شهر التراث اليهودي» ليتعلم الإسرائيليون هذا التراث بعدما اكتُشف جهلهم العميق به .

٣ ـ ولكن ، حتى الوعاء اللغوي ، أي العبرية التي ارتبطت دائماً بأعضاء الجماعات اليهودية من الناحية الدينية وبأعضاء المُستوطَن في نشاطات حياتهم كافة ، بدأت تحيط به المشاكل . فقد كتب مواطن عربي من إسرائيل (أنطون شماس) رواية بالعبرية تُسمَّى آرابيسك أثنى عليها الناقد الإسرائيلي يائيل لوتان . وعبَّر الروائي الإسرائيلي يهوشاوا عن إعجابه بها ، وشبَّه كاتبها بالروائي الروسي نابوكوف الذي يكتب بالإنجليزية . ويبدو أن الرواية باعتبارها عملاً فنياً جيداً ستفرض نفسها على الأدب العبري ، ولكن كاتبها عربي فلسطيني غير يهودي ، أي شخص «لا يحمل عبء الوعي اليهودي» ، وليس «عضواً في القبيلة اليهودية» ، على حد قول لوتان . أي أن العبرية نفسها ، كوعاء يهودي ، قد انكسر على يد هذا الروائي العربي . ومن قبل ، كتبت الشاعرة الروسية (المسيحية) اليشيفا قصائد بالعبرية ، وهي تُعَد من شعراء العبرية .

هذا هو وضع «الثقافة اليهودية» بالنسبة للمستوطن الصهيوني . أما بالنسبة لأعضاء الجماعات اليهودية في العالم ، فمن الممكن

تقسيمهم إلى قسمين أساسيين : أعضاء الجماعات اليهودية ممن احتفظوا بثقافتهم المحلية (وعلى رأسهم يهود اليديشية) ، ويهود العالم الغربي المندمجين حضارياً في مجتمعاتهم وبقية اليهود في العالم . ولنبدأ بالقسم الأول . أسهم النازيون وكذلك الحرب العالمية الثانية في تصفية المراكز السكانية اليهودية في بولندا (وغيرها) والتي كانت تزدهر فيها الثقافة اليديشية . ويُلاحَظ كذلك أن اليديشية آخذة في الضمور في روسيا وأوكرانيا ، رغم اعتراف الاتحاد السوفيتي بها كلغة قومية ، وذلك بسبب معدلات الاندماج السريع وإحجام أعضاء الجماعة اليهودية عن الهجرة إلى مقاطعة بيروبيجان التي أعلنت أن لغتها القومية هي اليديشية ، وفي نهاية الأمر بسبب إحساسهم بأن هذه اللغة لا مستقبل لها (ولذا ، فإنهم لا يشجعون أولادهم على تعلُّمها) . والوضع نفسه يسري على الولايات المتحدة حيث حمل إليها المهاجرون اليهود اليديشية . فالصحف والجرائد اليديشية آخذة في الانقراض ولم يبق منها سوى صحيفة واحدة ومجلة أو مجلتين يتناقص عدد قرّائها . كما أن معهد الدراسات اليديشية (ييفو) في نيويورك يعاني من أزمة مالية دائمة لا يخرجه منها سوى معونات الحكومة الأمريكية . ويعود هذا إلى أن أبناء المهاجرين يفهمون اليديشية ولكنهم لا يتحدثونها في العادة . أما أبناء الجيل الثالث فهم ينسونها تماماً ولا يبقى منها سوى ذكرى ، إذ أن الجميع يود الاندماج بسرعة في المجتمع الجديد ويود تحقيق حراك اجتماعي أهم شروطه ، في مجتمع تعاقدي مثل المجتمع الأمريكي ، هو تملُّك ناصية اللغة مثل أهلها . وأعضاء الجماعة اليهودية لا يختلفون في هذا عن بقية جماعات المهاجرين (الإيطاليين أو البولنديين أو الألمان أو الروس) وإن كان من الملاحَظ أنهم كانوا من أوائل الجماعات المهاجرة التي فقدت اللغة التي أحضرتها معها .

وغني عن الذكر أن الثقافات اليهودية المحلية الأخرى قد اختفت هي الأخرى . فاللادينو (الرطانة التي يتحدث بها السفارد) اختفت تماماً ، كما أن أية جيوب ثقافية أخرى انتهت بتصفية الجماعات اليهودية في الهند وإثيوبيا وفي كل أرجاء العالم العربي الإسلامي . ولا شك في أن الحركة الصهيونية حاربت بلا هوادة ، قبل بعد إنشاء الدولة ، ضد اليديشية (الوعاء الأساسي لثقافة يهود شرق أوربا) في مختلف أنحاء العالم وضد كل لهجات وثقافات الجماعات اليهودية . ولكن الإنصاف يتطلب منا أن نقرر أنه رغم شراسة الهجمة الصهيونية ضد الثقافة اليديشية وغيرها من الثقافات اليهودية المحلية ، ورغم أن هذه الهجمة ساهمت ولا شك في سرعة ضمور واختفاء هذه الثقافة ، إلا أن ظاهرة الاختفاء ذاتها لا يمكن تفسيرها إلا على أساس حركيات المجتمعات الحديثة التي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية في كنفها ، وهي حركيات تقضي على مختلف الخصوصيات الدينية والإثنية ، أو على الأقل تهمِّشها .

أما يهود الغرب المندمجون ، فقد تبنَّت الصهيونية تجاههم إستراتيجية مختلفة بسبب طبيعة العلاقة الخاصة مع حكومات الدول الغربية التي لا يمكن اتهامها بالاضطهاد والإبادة وبسبب حاجة الصهيونية إلى يهود الغرب ، وخصوصاً يهود الولايات المتحدة باعتبارهم عنصر ضغط سياسي ودعم مالي . وأخذت هذه الإستراتيجية شكل محاصرة إعلامية تؤكد أطروحة الهوية اليهودية والثقافة اليهودية المستقلة ، ومهاجمة كل كاتب أو مؤلف يهودي يحاول أن يُعبِّر عن هويته القومية المتعينة كأمريكي أو إنجليزي أو فرنسي ، باعتبار أنه يتسم بالجبن ، وأنه منقسم على نفسه . كما تأخذ هذه الحملة شكل تأكيد أية جوانب يهودية كامنة أو واضحة في كتابات أي مؤلف يهودي . وقد أنكر شاجال ذات مرة ، في مجلة **تايم** ، أن رسومه يهودية بالمعنى العام للكلمة ، وأصر على هويته الروسية الفرنسية ، فانهالت عليه عشرات الخطابات تؤكد يهوديته ، مع أن من المعروف أن اليهودية تُحرِّم التصوير ، وأن الفنون التشكيلية لم تزدهر بين أعضاء الجماعات اليهودية عبر تواريخهم إلا في داخل التشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر بعد علمنة اليهود وبعد اندماجهم في الحضارة الغربية الحديثة . وتُنظَّم حملات شرسة ضد كاتب أمريكي ، مثل فيليب روث ، تتهمه بأنه يعامل هويته اليهودية باستخفاف شديد ، بل يخضعها للنقد والتمحيص والتشريح (كما يفعل الكُتَّاب الأمريكيون مع كل شيء) . وقد وصف الكاتب الأمريكي اليهودي سول بلو نفسه بأنه أمريكي وفيٌّ لتجربته ولثقافته الأمريكية ، كما ذكر أن لغته هي الإنجليزية وتربيته أمريكية وأنه لا يمكن أن يرفض ستين عاماً من حياته في الولايات المتحدة . وأضاف قائلاً : « إن اصطلاح «كاتب يهودي» هو اصطلاح سوقي ومُبتذَل من الناحية الفكرية ، ويفرض قيوداً ضيقة دون جدوى ، ولا فائدة منه على الإطلاق » . وتعبِّر روايات بلو عن هذه التجربة الأمريكية (ولكنه ، مع هذا ، كان عليه أن يكتب كتيباً عنصرياً صهيونياً عن الصراع العربي الإسرائيلي عنوانه **إلى القدس مع العودة** وذلك قبل أن يحصل على جائزة نوبل في الآداب) .

وقد نجح الصهاينة في الولايات المتحدة في أن يضعوا مفهوماً للثقافة اليهودية داخل إطار أمريكي . فالعقد الاجتماعي يسمح للمواطن الأمريكي أن يعتز بتراثه الإثني مادام ذلك لا يتناقض مع انتمائه الأمريكي أو التزامه الوطني . فالأمريكي من أصل إيطالي

يعتز بإثنيته الإيطالية ، ويقيم الاحتفالات الراقصة القومية ، وقد يطلق أسماء إيطالية على أولاده ، ويتناول الأطعمة الإيطالية بحماس قومي زائد . وقد نمَّى الصهاينة في يهود أمريكا ، بغض النظر عن أوطانهم الأصلية ، الإحساس بأن وطنهم القومي الأصلي هو إسرائيل وأن ثقافتهم هي الثقافة اليهودية . ولكن إذا نظرنا إلى مضمون هذه الثقافة اليهودية بين اليهود العاديين ، فإننا نجد أنها تتكون أولاً من ذكريات الإبادة النازية ، ثم تأخذ شكل تعلُّم الرقص الشعبي الإسرائيلي الذي هو في واقع الأمر رقص شعبي من شرق أوربا ، والاحتفال ببعض الأعياد اليهودية (وليس كلها) وعلى الطريقة الأمريكية ، والإبقاء على بعض الشعائر الدينية بعد تفريغها من أي مضمون أخلاقي ، وتناول بعض الأطعمة اليهودية التي أحضرها أعضاء الجماعة اليهودية من بولندا (تماماً كما يتناول الأمريكيين ، من اليهود وغير اليهود ، الفلافل المصرية باعتبارها طعاماً إسرائيلياً !) .

وكما قال أحد المفكرين الأمريكيين اليهود ، فإن هؤلاء اليهود الأمريكيين (بثقافتهم اليهودية المزعومة) لا يعرفون إلا أقل القليل عن دينهم اليهودي ، ولم يسمعوا قط بموسى بن ميمون (العربي) . وهم ، بلا شك ، لم يسمعوا بالحاخام راشي (الفرنسي) . وكثيرون منهم لا يعرفون أن التلمود يتكون من عدة أجزاء ، لأن أحدهم لم ير نسخة واحدة منه طيلة حياته ، وكل نصيبهم من العبرية هو بضع كلمات يتفوهونها بصعوبة بالغة ، على طريقة تيودور هرتزل في المؤتمر الصهيوني الأول (١٨٩٧) . ومن المؤكد أنهم هم وأولادهم يعرفون والت ويتمان شاعر الديموقراطية الأمريكية ، ومارك توين المؤلف الأمريكي ، وأسماء رؤساء الولايات المتحدة ، والتاريخ الذي نشبت فيه الحرب الأهلية الأمريكية ، والبرامج السياسية للأحزاب الأمريكية . ولا شك في أنهم يرتدون البنطلون الجينز والقمصان المعروفة باسم «تي شيرت T.Shirt» ، ويلتهمون الهامبورجر وفطيرة التفاح الأمريكية الشهيرة بشراهة أمريكية معهودة .

وربما كان اليهود الأمريكيون محقين في جهلهم بموسى بن ميمون ، فهذا المفكر جزء من التشكيل الثقافي العربي ، وهو ليس ذا أهمية ثقافية عالمية . أما إسهامه في صياغة الأطروحات الأساسية أو أصول الدين اليهودي ، فهو أمر لا يعنيهم لأنهم علمانيون كبقية المجتمع الأمريكي وأغلبيتهم العظمى لا أدرية . وإن كانت لدى أحد منهم بقايا انتماء ديني ، فهي تأخذ شكل صياغة مخفَّفة للغاية ، مثل اليهودية الإصلاحية ، ولا يشغل هذا الانتماء سوى حيِّز صغير من وجدانه . ويمكننا أن نقول إن اليهودي الأمريكي ، رغم كل الادعاءات الصهيونية ، أمريكي عادي غارق حتى أذنيه في الثقافة الأمريكية بكل محاسنها ومساوئها . وهو حينما يدافع عن إسرائيل ، فإنه لا يختلف كثيراً عن أي مواطن أمريكي آخر إلا في نبرته العالية . فإسرائيل هي الحليف الإستراتيجي لبلده . وكما قال القاضي الأمريكي والزعيم الصهيوني برانديز ، فإن صهيونية اليهودي الأمريكي تنبع من أمريكيته . ولذا ، فإننا نجد أن هذا اليهودي الأمريكي لا يمانع في حمل لواء الثقافة اليهودية الوهمية التي لا يعرف عنها شيئاً . وهو يفعل ذلك لأن الأمر لا يكلفه شيئاً ، ولا يتناقض البتة مع ولاءاته القومية الأمريكية الحقة .

يهود الصدفة

Chance Jews

«يهود الصدفة» مُصطلَح يشير إلى عباقرة اليهود الذين أسهموا في الحضارة الإنسانية دون أن تكون هويتهم اليهودية هي العنصر الأساسي في إسهاماتهم . وكما يقول الكاتب العربي الفلسطيني محمد رمضان ، فإن كل من يقرأ لأينشتاين أو فرويد أو هايني أو إسبينوزا ، أو يستمع إلى مندلسون أو روبنشتاين بل حتى إلى ألفيس بريسلي (المغني الأمريكي) ، لا يخطر له قط أنهم يهود لأن تأثير اليهودية في كتاباتهم وإبداعاتهم معدوم تماماً . فهم لا يستعملون المُصطلَحات العبرية إن عرفوها ولا يستخدمون ما يُسمَّى «الصور اليهودية» ، فلكلورية كانت أو دينية ، أي أنهم غرباء عما يُسمَّى «الثقافة اليهودية» .

ومن المضحك ، مثلاً ، أن تصر حكومة إسرائيل على الاحتفال كل عام بذكرى الملحن المصري الكبير داود حسني لمجرد أنه يهودي ، مع أنه كان مصرياً أصيلاً يتمسك بالتقاليد الشعبية المصرية العربية وليس في ألحانه وأغانيه ذات الطابع الشرقي الصميم ذرة من التأثير الموسيقى أو التراث اليهودي المزعوم .

هذا هو المقصود من القول بأن هؤلاء العباقرة كانوا من «يهود الصدفة» . فحتى إن كان بعضهم متديناً ، فإن البُعد اليهودي في شخصيتهم وثقافتهم لم يكن عنصراً أساسياً أو حاسماً ، ولم تكن له أية فعالية في عملية الإبداع .

بعض أهم الصحف والمجلات والدوريات ودور النشر اليهودية في الولايات المتحدة وكندا وإنجلترا وفرنسا

Some Important Newspapers, Magazines, Periodicals and Publishing Houses of the Jewish Communities in the U. S. A., Canada, England, and France

تُوجَد عدة صحف ومجلات ودوريات يُصدرها أعضاء الجماعات اليهودية في العالم، ومعظمها ذات توجُّه صهيوني واضح، وإن كان حقل اهتمامها أوسع من الإصدارات الصهيونية المحضة، كما أنها أحياناً تتخذ موقفاً رافضاً للصهيونية أو متملصاً منها أو محتجاً عليها. وهذا المدخل لا يقدم سوى قائمة مبدئية للإصدارات الأساسية المهمة:

١ ـ الولايات المتحدة:

ــ **الديلي نيوز بوليتن** Daily News Bulletin، وهي نشرة يومية تُصدرها الوكالة التلغرافية اليهودية Jewish Telegraphic Agency ومقرها نيويورك.

ـ **جويش فوروارد** Jewish Forward، وهي جريدة يديشية أسبوعية كانت تَصدُر في نيويورك وتَصدُر بالإنجليزية في الوقت الحاضر.

ــ **مورننج فرايهايت** Morning Freiheit، وهي الجريدة اليديشية الأخرى التي تَصدُر في نيويورك وتُطبَع ثلاث مرات أسبوعياً، وهي ذات تَوجُّه اشتراكي.

ـ كما تُوجَد أكثر من ٧٥ مجلة أسبوعية في جميع أنحاء الولايات المتحدة من بينها **جويش برس** Jewish Press، و**جويش ويك** Jewish Week، اللتان تَصدُران في نيويورك.

ـ مجلة **كومنتري** Commentary التي تُصدرها اللجنة اليهودية الأمريكية منذ عام ١٩٤٥، وتُعَدُّ من أبرز المجلات باللغة الإنجليزية في العالم.

ـ تُصدر اللجنة اليهودية الأمريكية المجلة الربع سنوية **برزنت تنس** Present Tense، كما تُصدر، بالتعاون مع جمعية الإصدارات اليهودية في أمريكا، **الكتاب الأمريكي اليهودي السنوي** American Jewish Year Book، و**مومنت** Moment، وهي مجلة شهرية فكرية.

ـ يُصدر المؤتمر اليهودي الأمريكي مجلة شهرية هي **كونجرس منثلي** Congress Monthly، وأخرى ربع سنوية هي **جوادايزم** Judaism، وهي دورية علمية تقدِّم دراسات في اليهودية.

ـ للتيارات الدينية المختلفة داخل الجماعة اليهودية إصداراتها الشهرية الخاصة.

ـ ومن أهم دور النشر اليهودية دار هرتزل Herzl في نيويورك، والجمعية اليهودية للإصدار Jewish Publication Society في فيلادلفيا، وشركة بلوخ للنشر Bloch Publishing Company التي تأسَّست عام ١٨٥٤ في نيويورك، وكتب شوكن Schocken Books.

٢ ـ كندا:

ــ **كنيديان جويش نيوز** Canadian Jewish News، وهي جريدة أسبوعية تَصدُر في تورنتو ويصل حجم توزيعها إلى ٥٥ ألف نسخة.

ــ **مينوراه** Menorah، وهي مجلة أسبوعية تَصدُر باللغة المجرية، وتُعَدُّ ثاني أكبر مجلة أسبوعية من حيث حجم التوزيع، والذي يبلغ ٣٠ ألف نسخة، وهي تُوزَّع أيضاً في الولايات المتحدة.

ــ **جويش ستار** Jewish Star نصف الشهرية، وتَصدُر في طبعتين منفصلتين في كل من أدمنتون وكالجاري.

ــ **كوفنانت** Covenant، وهي ربع سنوية تُصدرها البناي بريت في طبعة من ١٢ ألف نسخة باللغتين الإنجليزية والفرنسية.

ـ **إيمجز** Images، وهي شهرية تُصدرها الاتحادات اليهودية لجامعتي يورك وتورنتو خلال العام الدراسي.

ــ **جورنال أوف سايكولوجي آند جودايزم** Journal of Psychology and Judaism (مجلة علم النفس اليهودية)، وهي مجلة علمية متخصصة ذات توزيع محدود وتَصدُر في أوتوا.

٣ ـ إنجلترا:

ــ **جويش كرونيكل** Jewish Chronicle، وهي جريدة أسبوعية تأسست عام ١٨٤١، وتُعَدُّ أقدم جريدة يهودية في العالم، وتُعتبَر جريدة الجماعات اليهودية الرئيسية في إنجلترا حيث تصل إلى ٨٠٪ من أعضائها، وتغطي الأخبار والقضايا الخارجية والمحلية.

ــ **جويش كوارترلي** Jewish Quarterly، وهي مجلة ثقافية ربع سنوية تَصدُر منذ عام ١٩٥٣.

ـ **جويش جورنال أوف سوسيولوجي** Jewish Jouranl of Sociology (المجلة اليهودية لعلم الاجتماع)، وهي مجلة مستقلة تَصدُر مرتين كل عام، كان يُصدرها المؤتمر اليهودي العالمي، وهي تَصدُر منذ عام ١٩٥٩.

ــ **جورنال أوف جويش ستاديز** Jouranl of Jewish Studies (مجلة الدراسات اليهودية)، وتأسَّست عام ١٩٤٩.

ـ ويصدر معهد الشئون اليهودية ثلاث مجلات علمية مهمة:

باترنز أوف بريجيديس Patterns of Prejudice (أنماط التحيز)، وهي مخصَّصة لقضايا معاداة اليهود والعنصرية.

ـ **سوفييت جويش أفيرز** Soviet Jewish Affairs (الشئون اليهودية السوفيتية).

ـ **كريستيان جويش ريليشنز** Christian Jewish Relations (العلاقات المسيحية اليهودية) .

كما يُصدر المعهد سلسلة من التقارير Research Reports بصفة دورية تتناول قضايا دولية ذات أهمية خاصة للجماعات اليهودية في العالم .

ـ وتقوم دار جويش كرونيكل للنشر Jewish Chronicle Publications بإصدار **الكتاب اليهودي السنوي** Jewish Year Book ، و **الدليل السياحي اليهودي جويش ترافل جايد** Jewish Travel Guide .

ـ يُصدر الاتحاد الصهيوني نشرة شهرية هي **زايونست ريفيو** Zionist Review ، كما يُصدر الكتاب الصهيوني السنوي **زايونيست يير بوك** Zionist Year Book .

ـ يُصدر الاتحاد اليهودي لتنمية التعليم The Jewish Educational Development Trust كتاباً سنوياً حول تعليم اليهود .

ـ وهناك جرائد ودوريات يهودية أخرى تَصدُر في المدن البريطانية المختلفة ، وتُصدر معظم المنظمات والمعابد اليهودية إصدارات خاصة محدودة التوزيع .

٤ ـ فرنسا :

ـ نشرة الوكالة التلغرافية اليهودية **ايجنس تلجرافيك جويف** Agence Telegraphique Juive .

ـ **أونزر فرت** Unzer Wort وهي جريدة يديشية صهيونية ذات ديباجات اشتراكية .

ـ جريدة **ناي برس** Naie Presse وهي جريدة يديشية يسارية .

ـ **تريبون جويف** Tribune Juive .

ـ جريدة **أونزر فج** Unzer Weg وهي جريدة أسبوعية يديشية يُصدرها المزراحي .

ـ وجريدة **أونزر ستيم** Unzer Stime وهي مجلة أسبوعية يديشية بوندية .

ـ مجلة **لارش** L' Arche الشهرية - **إنفورماسيون جويف** Information Juive الشهرية ـ **لاتير رتروفيه** La Terre Retrouve ، وهي مجلة شهرية ذات توجُّه صهيوني ـ **أميتيه فرانس إسرائيل** Amitie France-Israel ـ **هامور** Hamore وهي شهرية خاصة بالتعليم .

ـ **نوفو كاييه** Noveaux Cahiers (الكراسات الجديدة) وهي حولية ربع سنوية أكاديمية تُصدرها الأليانس إسرائيليت يونيفرسل ـ **أميف** Amif وحولية ربع سنوية تُصدرها الجمعية الطبية اليهودية في فرنسا Association Medicale Israelite de France (Amif) .

ـ **ريفو دير إتيد جويف** Revue des Etudes Juives (مجلة الدراسات اليهودية) وتَصدُر مرتين في السنة عن جمعية الدراسات اليهودية منذ عام ١٨٨٠ ـ **لي كاييه برنار لازار** Les Cahiers Bernard Lazare وتَصدُر كل شهرين وهي ذات توجُّه صهيوني وديباجات يسارية ـ **كونفرساسيون أفك لي جون** Conversations Avec Les Jeunes ، وهي نصف شهرية وتُصدرها حركة لوبافيتش ـ **مساجيه** Messager (حاملة الرسالة) ويُصدرها الليبراليون ـ **ريفو ديلا ويزو** Revue de La Wize ، وتَصدُر كل شهرين ، وهي مجلة نسائية .

ـ ويُصدر المجلس الكنسي المركزي Consistiore Central كتاباً سنوياً وتقويماً سنوياً .

٢
فلكلور (طعام وأزياء) الجماعات اليهودية

فلكلور الجماعات اليهودية ـ طعام الجماعات اليهودية ـ طعام الجماعات اليهودية في الأعياد اليهودية ـ أزياء وملابس الجماعات اليهودية

فلكلور الجماعات اليهودية

Folklore of the Jewish Communities

لا يمكن الحديث عن «فلكلور يهودي» ، لأن مثل هذا الفلكلور سيضم مواد من حضارات مختلفة لا يمكن تصنيفها على أساس يهوديتها ، وإنما يمكن تصنيفها على أساس الحضارات التي تنتمي إليها . وبإمكان القارئ أن يرجع إلى المدخل الخاصة بـ «التراث اليهودي» ليجد تناولاً للإشكالية الكامنة في المصطلح ، وليجد أساس تفضيلنا لمصطلَح مثل «فلكلور الجماعات اليهودية» .

طعام الجماعات اليهودية

Food of the Jewish Communities

لا يمكن الحديث عن «الطعام اليهودي» لأن هذه العبارة تعني أن ثمة طعاماً يهودياً متميِّزاً نابعاً من ثقافة يهودية متميِّزة ويعبِّر عن إثنية يهودية متفردة . وهي أمور نتصوَّر أنها وهمية ولذا فإننا نستخدم مُصطلَح «طعام أعضاء الجماعات اليهودية» أي أنواع الطعام التي يتناولونها . وهذا المُصطلَح ذو مقدرة تفسيرية وتصنيفية أعلى بكثير .

تتنوَّع وتتعدَّد أنواع وأصناف الأطعمة ، التي يقوم بإعدادها وتناولها أعضاء الجماعات اليهودية ، بتعدُّد وتنوُّع المجتمعات التي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية في كنفها باستثناء بعض التفاصيل التي ترجع إلى قوانين الطعام الشرعي (التي تُحدِّد طريقة الذبح والإعداد وتُحرِّم أنواعاً معيَّنة من الطعام أو تُحرِّم الجمع بين أنواع منه) وربما بعض الوصفات التي حملها أعضاء الجماعات اليهودية من تشكيلات حضارية أخرى تواجدوا فيها قبل هجرتهم إلى مجتمعهم الجديد . فإذا استبعدنا هذين العنصرين فإن من الصعب أن نجد ، فيما يتعلق بأصناف الطعام أو مكوناتها أو طرق الإعداد ، سمة مشتركة أو مميِّزة تسمح لنا بإطلاق صفة «الطعام اليهودي» على الطعام الذي اعتاد أعضاء الجماعات اليهودية في مختلف أنحاء العالم تناوله سواء في وجباتهم اليومية أو في احتفالاتهم وأعيادهم الدينية . فالأطباق والأصناف التي تملأ موائد العائلات اليهودية لا تختلف كثيراً (بل إطلاقاً) عن تلك الأطباق والأصناف التي تملأ موائد غير اليهود في المجتمعات المختلفة التي يعيش بينها أعضاء الجماعات اليهودية ، والتي تعتمد بالدرجة الأولى على أنواع المحاصيل الزراعية والثروة الحيوانية المتوافرة في كل منطقة وعلى تقاليد وعادات الطهي المتوارثة لدى شعوب هذه المناطق .

وسوف يتضح لنا ذلك إذا أجرينا مقارنة بين أنواع وأصناف الطعام التي يتميَّز بها اليهود السفارد والشرقيون من جهة واليهود الإشكناز من جهة أخرى ، وذلك من خلال رصد أصناف الطعام التي اعتادت كل جماعة إعدادها للاحتفال بنفس الأعياد الدينية اليهودية . فبين اليهود السفارد واليهود الشرقيين ، يكثُر استخدام الأعشاب والتوابل مثل النعناع والكمون والزعفران والقرفة ، وأيضاً الأرز والحبوب والبقول مثل العدس والفول والبرغل ، وكذلك الزيتون ولحم الضأن والماعز والحلويات المقلية والمضاف إليها محلول السكر المُركَّز . وهذه الأصناف من الغذاء هي نفسها التي يكثر استخدامها وتناولها بين شعوب العالم الإسلامي وحوض البحر المتوسط . ويقوم اليهود السفارد واليهود الشرقيون بإعداد الأصناف والأطباق المميِّزة لهذه المناطق مثل مختلف المحشيات والكباب والكبة والأرز المخلوط بالخضراوات واللحوم والمسقَّعة والبامية ، والحلويات الشرقية المتنوعة كالقطايف والكعك بالسمسم . ومن الطريف أن كثيراً من المراجع اليهودية تضم هذه الأصناف الشرقية تحت بند «الطعام اليهودي» ، وتشير لأسمائها الشرقية أو العربية مكتوبةً بالحروف اللاتينية دون ذكر أصولها العربية أو الشرقية ، فيهود بخارى مثلاً يأكلون يوم السبت قطعاً صغيرة من لحم مشوي مع البصل يُسمَّى «kabab» أي «الكباب» ، أو قطعاً من لحم بارد يُسمَّى «yachni» أي «اليخني» . أما يهود اليمن ، فيفضلون يوم السبت أكل الـ «kur'i» أي «الكوارع» ، ويأكلون خبزاً اسمه الـ «Khubs» (أي الخبز) يُخبَز في الأفران الطينية (وهي الأفران التي تكثُر وتنتشر في قرى وأرياف الشرق الأوسط) . أما يهود العراق ، فإنهم يفطرون بعد صيام يوم الغفران بالـ «bamya» أي «البامية» ، كما

يأكلون حلوى تُسمَّى «ata-if» أي «القطايف» . والقارئ غير العربي الذي يقرأ مثل هذه الكلمات ، يظن لأول وهلة أنها أسماء عبرية لأطعمة يهودية موغلة في القدم ، وأن ترجمتها للغة غير عبرية أمر عسير ظناً أن لها ارتباطاً عضوياً بالثقافة اليهودية العريقة !

ولا يمكن إطلاق صفة «يهودية» على مثل هذه الأصناف الشرقية بدعوى أنها أصبحت من الأطباق المميَّزة في أعياد اليهود الشرقيين الدينية أو أنها تشكل جزءاً من وجباتهم اليومية ، كما لا يمكن الادعاء بأنها تهوَّدت بفعل قوانين الطعام اليهودية . فهي في النهاية تشكِّل جزءاً من التراث الغذائي للشعوب العربية وشعوب حوض البحر المتوسط والتي استمد منها اليهود السفارد والشرقيون تقاليدهم وعاداتهم الاجتماعية والغذائية .

أما بالنسبة لليهود الإشكناز ، خصوصاً يهود شرق أوربا ، فيكثُر بينهم استخدام اللحم البقري والخضراوات قليلة التتبيل ، مثل البطاطس والكرنب والبقول ومنتجات الألبان . ونظراً لأن اللحم المذبوح شرعاً لم يكن متوافراً بشكل دائم ، أصبح السمك يشكِّل جزءاً مهماً من غذاء الجماعات اليهودية في وسط وشرق أوربا ، خصوصاً بعد العصور الوسطى ، وكذلك الدواجن . ومن أصناف السمك الشائعة لدى يهود شرق أوربا سمك الجيفيلت gefilte وهو سمك محشو يبدو أنه من أصل ألماني، وسمك الليبكوخن lebkukhen وهو سمك بالزبيب والعسل وهو من أصل سويسري ، وسمك الرنجة المُملَّحة التي يُخرَّط عليها البصل والبيض والتفاح والخبز ويُضاف إليها الخل ، وهناك أيضاً الجيهاكت gehakte وهو صنف من أصل روسي بولندي ليتواني . كما يكثُر بين يهود شرق أوربا الأصناف النشوية مثل عجائن لوكشين lokshen والكريبلاخ kreplach ، ويبدو أنهما من أصل إيطالي نظراً لتشابُه اللوكشين مع الإسباجيتي أو المكرونة الإيطالية ، وتشابُه الكريبلاخ مع الرافيولي الإيطالي . كما تُستخدَم عجينة اللوكشين نفسها لإعداد حلوى البودنج أو لوكشين كوجيل lokshen kugel حيث يُضاف إلى العجين الزبيب والسكر . ويبدو أن هذا الصنف من أصل ألزاسي . ومن الأصناف التي تشتهر أيضاً بين يهود شرق أوربا حساء الكرنب أو البورشت borsht الروسي الأصل ، وفطائر اللحم البيروجين pirogen الروسية الأصل أيضاً . وهناك السجق أو الكيشكه kishke المحشوة بالبصل والدقيق، وطبق الماماليجا mamaliga الروماني الأصل والذي يتم إعداده من دقيق الذرة ويُقدَّم بقشدة اللبن الرايب أو الزبدة. وتُستخدَم قشدة اللبن الرايب بشكل واسع في شرق أوربا وتضاف لكثير من الأكلات، ويأكلها اليهود مع الخضراوات الطازجة والجبن .

وتشتهر بين يهود الإشكناز أيضاً كعكة عجينة الخمير . وهي رغم اعتقاد الكثيرين أن لها خصوصية يهودية ، إلا أنها من أصل روسي . كما أن فطائر البلنتسس blintses من أصل روسي بولندي ، أما فطيرة الشترودل strudel فهي من أصل ألماني ، كذلك الكعكة الإسفنجية التورته torta وكعك اللوز مانديلتروت mandeltrot . وقد أخذ يهود الإشكناز عن الألمان أيضاً المخللات والأطباق التي تجمع بين الطعم الحلو والحمضي مثل أصناف التزيم tzimmes وهي أطباق من اللحم تُضاف لها البطاطس والدقيق أو الخوخ أو الزبيب .

ويتبيَّن مما سبق أن كثيراً من الأصناف والأطباق التي أصبحت معروفة في الغرب ، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص ، بأنها يهودية وتضمها كتب الطهي اليهودي ، ما هي إلا أصناف وأطباق سلافية أو ألمانية تشتهر بها مناطق شرق ووسط أوربا وجاء بها يهود اليديشية إلى الولايات المتحدة وارتبطت بهم . ومع هجرة الجزء الأكبر من يهود شرق أوربا إلى الولايات المتحدة ، اكتسب هؤلاء اليهود العادات الأمريكية في الطعام ، وأصبح كثير من هذه الأصناف والأطباق تُقدَّم فقط في الأعياد والمناسبات الدينية لدرجة أنه أصبح هناك ما يُسمَّى «يهودية المطبخ» أو «يهودية الطعام» (بالإنجليزية : كيوليناري جوديازم culinary Judaism) حيث لا يربط اليهودي أي شيء بالعقيدة اليهودية أو طقوسها سوى الحرص على تناول الطعام اليهودي التقليدي في الأعياد اليهودية المختلفة . ففي ظل المجتمعات الغربية العلمانية الحديثة ، وفي ظل تزايُد علمنة واندماج أعضاء الجماعات اليهودية ، أصبح الطعام يمثل بالنسبة لكثير من اليهود شكلاً من أشكال الإثنية اليهودية أو الانتماء اليهودي الإثني ، ولعله الشكل الوحيد . ولكن المفارقة هنا هي أن هذا الطعام الذي يُقال له «طعام إثني» أي يعبِّر عن الهوية أو الإثنية اليهودية هو في الواقع طعام روسي أو بولندي أو ليتواني أو ألماني .

والواقع أن نمط ما يُسمَّى «الطعام اليهودي» لا يختلف عن معظم الأشكال الثقافية التي يُقال لها «يهودية» ، وهي في العادة منتَج ثقافي (طعام ـ لغة ـ شكل من الأشكال الفنية ـ زي) يتبناه أعضاء إحدى الجماعات اليهودية ثم تهاجر أعداد منهم إلى بلد آخر يحملون معهم هذا المنتَج الثقافي والذي يُطلَق عليه اصطلاح «يهودي» . ويتصوَّر البعض أن هذا المنتَج الثقافي يشارك فيه كل اليهود في كل زمان ومكان ، وهم أبعد ما يكونون عن الواقع ، إذ أن هذا المنتَج الثقافي يظل مقصوراً على أعضاء الجماعة اليهودية في مجتمع ما وعلى من هاجر منهم واستقر في بلد آخر .

طعام الجماعات اليهودية في الأعياد اليهودية

Food of the Jewish Communities in Their Festivals

رغم أن الشريعة اليهودية لا تضم أية شروط أو قوانين خاصة بالطعام في الأعياد اليهودية فيما عدا عيد الفصح ، إلا أن أغلب هذه الأعياد (سواء عند اليهود السفارد أو عند الإشكناز) ارتبطت بها بعض الأصناف الخاصة من الطعام . ورغم أن المناسبة الدينية اليهودية قد توجِّه اختيارات أعضاء الجماعات اليهودية وتحدِّدها على مستوى الشكل أو النوعية ، إلا أن البيئة الثقافية التي يعيش فيها أعضاء الجماعات اليهودية (أو كانوا يعيشون فيها قبل هجرتهم) ، وما توفره من أطعمة وطرق في الطهي ، تظل هي الإطار النهائي الذي يدورون فيه والذي يحكم اختياراتهم وذوقهم . ولنضرب مثلاً بالطعام الذي يتناوله أعضاء الجماعات اليهودية في ليلة السبت ، حيث يُلاحَظ أن يهود شرق أوربا يفضلون بعض الأكلات في يوم السبت (طبق سمك الجيفلت المحشو مثلاً) ، أما يهود بخارى فيأكلون السمك المقلي بالثوم . ونظراً لأنه محرَّم على اليهود القيام بأي نشاط في يوم السبت (مثلاً إيقاد النار بما في ذلك النار التي تُوقَد للطهو) ، فقد نتج عن ذلك أسلوب في إعداد الطعام يتمثَّل في الطهي على نار هادئة ابتداءً من مساء يوم الجمعة وحتى يوم السبت . وفي شرق أوربا ، كان يُطلَق على هذا الطبق اسم «تشولنت cholent» وهي كلمة مشتقة من كلمتين فرنسيتين هما «شو chaud» أي «دافئ» ، و«لنت lent» أي «بطيء» . وعادةً ما يضم هذا الطبق خليطاً من اللحم الدسم والسجق (كيشكه) والبطاطس والبقول . أما في تونس والمغرب والجزائر ، فيُسمَّى هذا الطبق «دفينة» وفي بعض دول الشرق الأوسط الأخرى ، يُسمَّى هذا الطبق «سخينة» أو «حامين» أي «الطبق الدافئ» أو «الطبق الحار» وبين يهود بخارى يُسمَّى هذا الطبق «بحش bahsh» ، وهو خليط من الأرز واللحم والكبدة والخضراوات والتوابل .

ومن الأكلات المفضلة أيضاً بين الإشكناز في يوم السبت حساء الدجاج والبيتشا pitcha أو الكوارع ، وسمك الرنجة المُملَّحة المُسمَّى «الجيكهات» وأطباق اللحم المسماه «التزيم» .

ومقارنةً باليهود السفارد واليهود الشرقيين ، يفضل يهود بخارى مثلاً الكباب واليختي وفطيرة اللحم أو الفاكهة وتُسمَّى «ماموس mamossa» . أما يهود إيران ، فإنهم يفضلون أطباق الأرز المتنوعة أو «البيلاو pilaw» ، وأيضاً طبق الجيبا gipa وهو الأمعاء المحشو بالأرز (المنبار) . ويأكل السفارد فطائر البستيلا أو البوريكاس وهي فطائر بالسمسم والبندق واللحم والبصل . وبالنسبة للحلويات ، يفضل يهود شرق أوربا كومبوت الفواكه ، أما يهود وسط أوربا فيفضلون الكعك الإسفنجي وكعك اللوز وفطيرة الشترودل ، ويفضل يهود اليمن صنف الغينينون ghininun وهو نوع من البودنج يُقدَّم أحياناً بالجبن . كما يأكل يهود اليمن الجعلة ga'le وهي الفول السوداني والزبيب واللوز والفاكهة والحلوى المُحمَّصة . وفي حين يتناول اليهود الإشكناز النبيذ أو البراندي مع وجبة يوم السبت ، يتناول اليهود الشرقيون شراب العرقي .

ويصاحب وجبة يوم السبت وأغلب الأعياد الأخرى ، خصوصاً عند اليهود الإشكناز ، خبز الحالا hallah الذي يُخبَز من الدقيق الأبيض . ونظراً لأن يهود شرق أوربا كانوا يأكلون الخبز الأسود طوال الأسبوع ، أصبح تناول الخبز الأبيض يوم السبت (وفي الأعياد الأخرى) رمزاً للاحتفال . ويُعجَن خبز الحالا عادةً على شكل ضفائر وتُرَش عليه حبات السمسم رمزاً للمانا manna المذكورة في العهد القديم . أما يهود إسبانيا ، فإنهم يتناولون الخبز الإسباني الذي يُخبَز بالبيض والسكر ، ويكثُر بين اليهود الشرقيين تناول الأنواع المختلفة من الفاكهة في يوم السبت حيث يُعتبَر ذلك في الشرق رمزاً للاحتفال . كل هذا يبين كيف يتنوَّع طعام السبت بتنوع البيئة التي يعيش في كنفها أعضاء الجماعات اليهودية .

ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة للأعياد الأخرى ، ففي عيد الفصح ، يأكل اليهود خبزاً لا يدخله خميرة أو ملح . وفي هذا اليوم ، تُعَدُّ أنواع متنوعة من خبز الفطير (ماتسوت) ، ويُستخدَم في ذلك دقيق خبز الفطيرة (ماتساه) . كما يُستخدَم دقيق البطاطس لإعداد أصناف مختلفة من الطعام . ومن الأطباق الإشكنازية الشهيرة لهذا اليوم ما يُسمَّى «كنيدلاخ kneidlaeh» أو «كور الماتساه» حيث يُعجَن دقيق الماتساه بالبيض والسمن والبصل في شكل كور ويُطهَى في الماء المغلي أو المرقة . أما أطباق عيد الفصح بين اليهود الشرقيين (في اليمن) فتضم ما يُسمَّى «فتوت fahthut» وهو نوع من الحساء يدخل في إعداد دقيق الماتساه والميناس minas ، والمحموراس في تركيا (وهي رقائق الماتساه محشوة بالجبن أو الخضراوات أو اللحوم) .

أما في عيد الأسابيع ، فيكثُر تناول الألبان والجبن ، ويُقال إن هذا التقليد يرجع إلى أن التوراة التي يُحتَفل بنزولها في هذا اليوم يُشار إليها أحياناً باسم «اللبن والعسل» ، وتتنوع أصناف الأطباق التي تُقدَّم في هذا اليوم من جماعة إلى أخرى ، وعادةً ما يتم إعداد الحلوى والكعك بالجبن على شكل جبل موسى (سيناء) .

ومن الأطباق التي يفضلها اليهود الإشكناز في هذا اليوم فطائر

البلنتسس وعجائن الكريبلاخ وفطائر الشتردول الألمانية وكعكة الجبن البولندية وفطيرة الجبن الأمريكية وعجينة الكنيش knishes وهي عجينة الخميرة التي تُحشَى باللحم أو البطاطس والجبن أو الفاكهة وأصلها ليتواني . ويُخبَز في هذا اليوم خبز الحالا الأبيض بالجبنة . أما السفارد ، فإنهم يُعدّون لهذا اليوم كعكة السماوات السبع رمزاً للسماوات السبع التي شقها الإله لكي تنزل التوراة على موسى . ويستخدم السفارد جبن الشاه لتحضير العديد من الأطباق مثل طبق السفونجوس sphongous والذي يُعدُّ بالجبن والسبانخ .

وفي عيد رأس السنة اليهودية ، يتم تقديم الأصناف الحلوة والفواكه كرمز لعام جديد مليء بالخير والطيبات . وعادةً ما يضاف العسل إلى كثير من الأطباق . وتقوم كل جماعة بإعداد الخضراوات واختيار الفواكه التي لها دلالة خيرة في المجتمعات التي يعيشون فيها ، فيهود شمال أفريقيا يأكلون السلق والسبانخ في هذا اليوم باعتبار أنهما « يحملان البركة » وفقاً للاعتقاد العربي المحلي . وعند تناول السلق تتلو العائلة اليهودية دعاء للتبريك يشمل كلمة «يستلقو» أي «تشتيت الأعداء وهروبهم» والتي تتشابه في النطق مع كلمة «سلق» . وفي اليمن ، يتناول اليهود الحلبة ويقابلها في العبرية «روبيا» ، وبالتالي فإن تناولها يرمز إلى التكاثر إذ أن منطوقها يشبه العبارة العبرية «شيه يربو» والتي تفيد التكاثر . أما بين الإشكناز ، فيتم إعداد أطباق التزيم بالجزر والشرائح المستديرة للجزر ذهبيّ اللون حيث يرمز ذلك إلى الخير والثراء (ولها معنى مماثل باللغة الألمانية) . كما يأكل الإشكناز أيضاً سمك الليبوخن الذي يُعَدُّ بالزبيب والعسل . وفي هذا العيد ، يقدِّم اليهود الشرقيون رأس سمكة أو رأس خروف إلى رب البيت رمزاً لبقائه دائماً على رأس العائلة . ويُخبَز خبز الحالا على شكل عجلة مستديرة رمزاً لدوام الخير طوال العام .

وفي يوم الغفران ، يخبز الإشكناز خبز الحالا ، حيث يُعجن جزء منه على شكل مدرج أو رأس طير رمزاً لصعود الصلوات والأدعية سريعاً إلى السماء . ويأكل اليهود الإشكناز قبل بدء الصيام حساء الدجاج مع عجين السكر . وتتنوع الأطباق التي يفطر عليها أعضاء الجماعات بانتهاء الصيام . ففي وسط أوربا ، يفطر هؤلاء على الـ «باركس barkes» أو الـ «شنيكين shneken» وهي كعكة بالقرفة والجوز أو الزبيب ، وهم يفضلون أطباق الرنجة والأصناف التي تجمع بين الطعم الحلو والحمضي مثل السمك المُخلَّل بالجيلي أو «زيس زويــر zise-zoyre» . أما السفارد ، فإنهم يفضلون الإفطار بفنجان قهوة محوجة بالقرفة (هولندا) أو بحب الهال (سوريا ومصر) أو بالزنجبيل (اليمن) . وفي بعض دول الشرق الأوسط ، مثل تركيا واليونان والعراق ، يفطر أعضاء الجماعات اليهودية على مشروب اللوز أو السوبيا أو غيرها من المشروبات التي يرمز لونها الأبيض إلى النقاء . أما في العراق ، فإن أعضاء الجماعات يفطرون على البامية وكعك الزنجبيل أو الشدجوباده ، كما تأكل كثير من الجماعات الشرقية الكعك بالسمسم . أما في إيطاليا ، فإنهم يأكلون كعكة لها نكهة البن أو الموكا اسمها «دولشي ربيكا dolce Rebeca» .

وفي عيد المظال ، تتنوع الأصناف التي تُقدَّم في الأكواخ الخاصة أو المظال الصغيرة التي تقام احتفالاً بهذه المناسبة . فبين الإشكناز ، يُقدَّم حساء البورشت الروسي والجولاش المجري وعجينة الفلودن fluden ، وهي حلوى تُعَدُّ بالفواكه ، إلى جانب فواكه الموسم . وفي الشرق الأدنى القديم ، كان تُقدَّم الكبة والمسقَّعة والمحشيات المختلفة . وفي اليوم السابع من عيد المظال ، يُخبَز خبز الحالا ، وأحياناً يُعجَن جزء منه على هيئة يد ممدودة رمزاً لتلقِّي البركة ، أو على هيئة مفتاح رمزاً لفتح باب السماء للأدعية .

وفي عيد التدشين ، يجرى إعداد الفطائر والحلوى المقلية في الزيت رمزاً لمعجزة استمرار الزيت في الاحتراق عند إعادة تدشين الهيكل في أورشليم في عهد يهودا المكابي . ويقوم الإشكناز بإعداد فطائر اللاتكيس latkes أو الفاسبوتشس fasputches أو البونتشكس pontshkes ويُقال إنه جرت العادة على إعداد هذه الفطائر بين يهود شرق أوربا لأن لعب الورق (الكوتشينة) كان من عادات الاحتفال بهذا العيد . وكانت هذه الفطائر تُعتبَر من الوجبات التي يَسهُل إعدادها وتناولها دون إحداث تعطيل أو انقطاع في جلسات اللعب التي كانت تستمر أحياناً طوال الليل وحتى فجر اليوم اللاحق . ويقوم يهود شرق أوربا أيضاً بإعداد سلطة من الفجل واللفت والزيتون والبصل المحمَّر في سمن الإوز ، كما تُقدَّم أطباق الإوزّ في هذا اليوم .

وفي اليمن ، يتم إعداد طبق من الجزر المطهو على نار هادئة اسمه «الحيس جزر lahis gizar» ، كما يأكلون الزلابيا ، وفي العراق يأكلون القطايف ، وفي بخارى الدوشبير dushpire ، وفي ليبيا السبانزس spanzes وكلها أصناف من الفطائر .

ومن أشهر الوجبات التي يتم إعدادها بين الإشكناز في عيد النصيب ، فطائر مُسلسَلة الشكل تُحشَى بحبوب الخشخاش وأيضاً بالزبيب أو البرقوق أو الخوخ . وتُسمَّى هذه الفطائر بين يهود شرق أوربا «هامان تاشن haman tashen» أو «جيوب هامان» فهي ترمز إلى جيوب هامان المليئة بالرشاوى التي تقاضاها . وفي وسط أوربا ،

تُسمَّى هذه الفطائر «قبعة هامان» . ويُقال إن شكل الفطيرة جاء من قبعات جنود نابليون حيث يبدو أن اليهود في عصر نابليون كانوا يعتبرونه محرِّراً . وقد كان يُطلَق عليها أيضاً اسم «آذان هامان» لأنه كان يتم قديماً قطع آذان المجرمين عقب إعدامهم . ويُقال أيضاً إن هذه الفطيرة ارتبطت بعيد النصيب لأن الكلمة الألمانية التي تعني حبوب الخشخاش وهي كلمة «مون mohn» مشابهة لاسم هامان .

وخبز عيد النصيب كبير الحجم ومضفَّر رمزاً للحبال التي استُخدمت لشنق هامان . ويُعدّ السفارد فطائر مشابهة تُحشَى باللحوم والخضراوات والفاكهة . ويُعدّ أعضاء الجماعات الشرقية أنواعاً مختلفة من الحلويات والكعكات المحشوة باللوز والجوز ، ويوزِّع يهود إيران بعد قراءة أجزاء من العهد القديم نوعاً من الحلوى تُسمَّى «حلافا كاشكا» .

أزيـــــاء وملابـــــس الجماعـــــات اليهوديـــــة

Dress and Costumes of the Jewish Communities

لا يمكن الحديث عن «أزياء يهودية» ، وإنما يمكن الحديث عن الأزياء والملابس والثياب التي يرتديها أعضاء الجماعات اليهودية المتعددة والتي تختلف باختلاف المجتمعات التي يعيشون في كنفها ، ومن ثم يكون اصطلاح «أزياء الجماعات اليهودية» أكثر دقة وأعلى قدرة على التفسير والتصنيف ، فالذي يحدِّد السمات الأساسية لهذه الأزياء المجتمعات التي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية في كنفها . ولا يمكن فهم تحولات وتطوُّر أزياء أعضاء هذه الجماعات إلا في هذا الإطار وهو أمر طبيعي تماماً فالأزياء ، شأنها شأن اللغة ، رموز اجتماعية لا يبتدعها المرء وإنما يتلقاها من المجتمع ، وقد يحاول التغيير في بعض التفاصيل (وحينئذ قد يوصف بالأصالة أو بالشذوذ)، لكن الأزياء في نهاية الأمر لغة اجتماعية . وقد كان العبرانيون في مصر يرتدون (على ما يبدو) أزياء قدماء المصريين ، كما ارتدوا أزياء البابليين ثم الفرس وهم في بابل وفارس ، وأزياء اليونان والرومان إبان حكم الإمبراطوريات الهيلينية والرومانية . ولم يختلف زي اليهود المستعربة عن أزياء العرب . ولا نرى يهود الدولة العثمانية يرتدون سوى الزي السائد في زمانهم ومكانهم . وحينما بدأ العثمانيون يرتدون الطربوش ارتدوه ، وعندما تخلوا عنه واستعملوا الأزياء الغربية تحولوا بتحوُّلهم . ويرتدي يهود الهند ، من الذكور والإناث ، الأزياء الهندية المعروفة ، كما ارتدى يهود الصين أزياء أهل بلدهم .

ومع هذا ، لابد من الإشارة إلى أن أعضاء الجماعات اليهودية ، شأنهم شأن الأقليات والجماعات الدينية والإثنية الأخرى قبل العصر الحديث ، لهم بعض الثياب المميَّزة المرتبطة بشعائر دينهم وأعيادهم ومناسباتهم التي لا يشاركون فيها أعضاء الأغلبية . فعلى سبيل المثال ، يرتدي أعضاء الجماعة اليهودية من المتدينين (أي غالبية اليهود الساحقة حتى أواخر القرن الثامن عشر ، وأقلية صغيرة للغاية في العصر الحديث) شال الصلاة (طاليت) وهم في طريقهم إلى المعبد يوم السبت ، ويرتدي بعضهم شال صلاة صغيراً تحت ملابسه طيلة الوقت ، وإن كانت أغلبية يهود العالم هجرت هذه الممارسات الدينية . وحيث إن قوانين المجتمعات التقليدية كانت مبنية على الفصل الحاد بين الطبقات والجماعات ، فإن الأزياء كانت تُستخدَم وسيلةً لتدعيم هذا الفصل ، فلا يرتدي الفرسان زي الفلاحين ، ولا يرتدي هؤلاء زي التجار ، وهكذا . ولأن أعضاء الجماعة اليهودية كانوا يتركزون عادةً في مهنة واحدة مثل التجارة ، فإنهم كانوا يرتدون زي أهل هذه المهنة حينما يتطلب الأمر اشتغالهم بها . كما أن انتماء الفرد في تلك المجتمعات إلى إحدى الأقليات ، خصوصاً إذا كانت الأقلية من الجماعات الوظيفية الوسيطة ، كانت تصحبه مجموعة من المزايا والأعباء كما كان الحال في العصور الوسطى في الغرب ، إذ كان لابد له من ارتداء شارة تميِّزه عن الآخرين . ومن هنا، وُجدت شارة اليهود المميِّزة التي كانت تُعَدُّ ميزة يحصلون عليها ويسعون من أجلها ، فهي تكفُل لهم الحماية وتضمن لهم الإعفاء من جمارك المرور على سبيل المثال . ولكن أحياناً كان يُفرَض على اليهود في العالم الغربي ، وعلى غيرهم من أعضاء الأقليات ، زي محدَّد لضمان الأمن الداخلي أو كمحاولة للحد من نشاطهم وتضييق الخناق عليهم ، خصوصاً حينما يصبح المجتمع بلا حاجة إليهم . ولكنه ، في جميع الحالات ، لم يكن هناك زي واحد يُفرَض على اليهود في كل زمان ومكان ، بل كانت هناك أزياء مختلفة ومتعددة باختلاف وتعدُّد الأماكن والمراحل التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية .

وإذا كنا قد شبَّهنا الأزياء باللغة ، فبوسعنا الآن أن نشبه أزياء أعضاء الجماعات اليهودية باللهجات التي يتحدثون بها . فلهجات أعضاء الجماعة اليهودية تنبثق من لغة ما يتبنونها ثم يضيفون إليها بعض العبارات العبرية ، ويستمرون في استخدامها حتى بعد أن تتطور اللغة الأصلية ، كما حدث مع اليديشية التي هي عبارة عن ألمانية العصور الوسطى نقلها اليهود إلى بولندا واستمروا في استخدامها كما هي (مع أنها تطورت في وطنها الأصلي) وأضافوا إليها كلمات سلافية وعبرية .

وعلى سبيل المثال ، فإن الزي الذي يُسمَّى «الكسوة الكبرى» ، وهو رداء العروس اليهودية في المغرب ، يضم عناصر من أزياء إسبانيا كان أعضاء الجماعة اليهودية قد تبنوها قبل طردهم منها وأضافوا إليها عناصر من أزياء المغرب . وحدث تطوُّر مماثل في أزياء يهود شرق أوربا ، فهم يرتدون رداءً طويلاً مصنوعاً من الحرير ذا أكمام طويلة ومفتوحاً من الأمام حيث يُثبَّت بحزام في الوسط ويُسمَّى «كفتان» (من الكلمة العربية «قفطان») . وكان النبلاء البولنديون يرتدونه ، ويبدو أن هؤلاء بدورهم كانوا قد نقلوه من زي المغول الرسمي في القبيلة الذهبية والتي كانت تمثل القوة العظمى في أوربا السلافية . وتطوَّر الكفتان بعد ذلك وأصبح ما يُسمَّى «كابوت» . وقد تبنَّى يهود شرق أوربا إلى جانب ذلك بعض العناصر الأخرى من رداء النبلاء البولنديين ، حيث كان اليهود يشكلون جماعة وظيفية وسيطة تمثل مصالح هؤلاء النبلاء في أوكرانيا وغيرها من الأماكن . ومن أهم هذه العناصر قبعة اليرمولك ، وهو غطاء الرأس الصغير الذي أصبح السمة المميِّزة لأعضاء الجماعة اليهودية من المتدينين ، بل ويرتديه غير المتدينين كذلك باعتباره طقساً من طقوس حفاظهم على هويتهم . ومن الملامح المميِّزة أيضاً لرداء يهود شرق أوربا قبعة خارجية تُسمَّى «الشترايميل» . ومن الواضح أنها من أصول سلافية ، فهي قبعة ثُبِّت في طرفها ذيول ثعالب ، وكانت كثرة عدد الذيول من علامات الثروة . ويذهب آرثر كوستلر إلى أن هذه القبعة كان يرتديها يهود الخزر وأنهم نقلوها عن قبائل الكازاك .

أما النساء ، فقد كن حتى منتصف القرن التاسع عشر يرتدين عمامة عالية بيضاء كانت نسخة طبق الأصل من «الجولوك» التي كانت تلبسها نساء الكازاك والتركمان . ومازالت الفتيات اليهوديات الأرثوذكسيات ملزمات، حتى اليوم، بأن يضعن عوضاً عن العمامة البيضاء العالية شعراً مستعاراً من شعورهن ذاتها، ثم ينزعنه عندما يتزوجن .

واحتفظ يهود شرق أوربا بهذا الزي بتنويعاته المختلفة . وبقيت لهذا الزي المميِّز وظيفته في مجال عَزْل أعضاء الجماعة اليهودية الوظيفية الوسيطة عن محيطهم (إلى جانب الرموز والأشكال الأخرى مثل اللهجة المميِّزة والعقيدة المختلفة) . ولكن ، مع التحولات العميقة في وسط أوربا وشرقها ، ورغبة الدولة القومية المركزية في إنهاء عزلة اليهود وغيرهم من الجماعات والأقليات ، طُلب إلى أعضاء الجماعة اليهودية التخلي عن هذا الزي وارتداء الأزياء الغربية ، وصدرت قوانين تُحرِّم ارتداء أزياء خاصة بالجماعات اليهودية . لكن أعضاء الجماعة اليهودية رفضوا هذا التغيير القسري في بادئ الأمر ، قبل أن يندمجوا في نهاية المطاف . ولا يحافظ على زي يهود شرق أوربا سوى الجماعات الحسيدية ، وهم قلة صغيرة .

ومنذ عام ١٨٨١ وحتى عام ١٩٣٥ ، اشتغل كثير من اليهود في تجارة الرقيق الأبيض المشينة ، وكان القوادون يرتدون الكفتان حتى أصبح الكفتان والبغاء مرتبطين تمام الارتباط في الذهن الشعبي في الغرب .

وفي الوقت الحاضر ، ترتدي الغالبية الساحقة من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم الأزياء السائدة في مجتمعاتهم ويتبعون آخر الموضات ، إن سمح لهم دخلهم بذلك ، وهم في هذا لا يختلفون عن معظم البشر في القرن العشرين .

أما في الدولة الصهيونية ، فلم يُلاحَظ ظهور زي إسرائيلي أو يهودي خاص ، وإن كان يُلاحَظ أنهم يرتدون الصندل (حتى أصبح إحدى العلامات المميِّزة لجيل الصابرا) . ولكن ارتداء الصندل ليس تعبيراً عن هوية يهودية كامنة أو عن أي شيء من هذا القبيل ، وإنما هو تعبير عن حرارة الجو في الشرق الأوسط ، ومن ثم نجد أن الصندل منتشر في كل دول المنطقة ! كما يُلاحَظ أن المضيفات في خطوط العال الإسرائيلية يرتدين زياً قريباً جداً من زي الفلاحات الفلسطينيات !

ولا يُوجَد زي خاص وموحَّد للحاخامات . فحاخامات يهود فرنسا يرتدون زي الوعاظ الهيجونوت ، أما في إنجلترا فبعضهم يرتدي زي قساوسة الكنيسة الإنجليكانية ، وفي الولايات المتحدة يرتدون الزي الغربي العادي ، شأنهم في هذا شأن الوعاظ في كنائس البروتستانت ، وفي الدولة العثمانية كان الحاخامات يرتدون زي الشيوخ أي جُبّة وقفطاناً وعنترية وعمامة .

٣
الفنون التشكيلية والجماعات اليهودية

الفن اليهودي ـ فنون الجماعات اليهودية ـ الكنيسة والمعبد ـ نجمة داود ـ المدرسة اليهودية ـ أوبنهايم ـ بيسارو ـ إبشتاين ـ موديلياني ـ شاجال ـ ليبشيتس ـ جوتلر ـ سوتين ـ شان ـ إيرامز ـ كيتاج ـ فن العمارة عند أعضاء الجماعات اليهودية

الفن اليهودي

Jewish Art

من الصعب الحديث عن «الفن اليهودي» بشكل عام ، ولذلك فإننا نجد أن الحديث عن «فنون الجماعات اليهودية» أكثر دقة وتفسيرية . فعبارة «الفن اليهودي» ، شأنها شأن عبارات أخرى ، مثل «الثقافة اليهودية» و«الأدب اليهودي» ، تفترض وجود هوية يهودية محدَّدة مستقلة وثابتة ومنفصلة عن التشكيلات الحضارية التي تُوجَد فيها ، وتفترض وجود شخصية يهودية لها خصوصيتها المتميِّزة .

فنون الجماعات اليهودية

Arts of the Jewish Communities

نحن نذهب إلى أنه لا توجد هوية يهودية واحدة ، وإنما هناك هويات عديدة تختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف التشكيلات الحضارية التي يعيش أعضاء الجماعات اليهودية في كنفها . ومن ثم ، لا يوجد فن يهودي ولا حتى فنون يهودية بشكل عام ، وإنما يوجد فنانون عبرانيون وفنانون يهود تختلف طرقهم في الإبداع باختلاف التشكيلات الحضارية التي ينتمون إليها . ويظهر هذا في فن العمارة على سبيل المثال ، فهيكل سليمان يتبع النماذج المصرية والفينيقية والآشورية . أما هيكل هيرود ، فيتبع النمط الروماني السائد في ذلك العصر . وكانت مباني العبرانيين تتبع النمط السائد ، ولذا كانت كنعانية في البداية ثم هيلينية ورومانية . وفي العالم الإسلامي ، شُيِّدت المعابد اليهودية حسب الطراز المعماري الإسلامي ، كما تُشيَّد الآن في العالم الغربي حسب الطرز المعمارية السائدة فيه .

وقد أثار اكتشاف معبد ديورا أوروبوس ، الذي بُني في العصر الهيليني ، قضية تحريم التصوير والتماثيل في اليهودية (كما وردت في الوصية الثانية من الوصايا العشر) . ويبدو أن هذا التحريم لم يُنفَّذ إبان حكم الممالك العبرانية . فتماثيل الكروب (الملائكة) فيه تدل لا على تقبُّل التصوير وحسب ، وإنما تدل على بناء التماثيل أيضاً . كما أن تماثيل العجول التي كانت في هيكل المملكة الشمالية تدل على أن الكروب لم تكن استثناء فريداً ، وإنما كانت نمطاً متكرراً . ولكن ، بعد العودة من بابل ، حدثت محاولة لتنفيذ هذا الحظر ، وإن تم الاحتفاظ بتماثيل الكروب . وبمرور الوقت ، ازداد تشبُّع اليهود بالحضارة الهيلينية ، وبالتالي بدأ الاهتمام بالتماثيل إلى أن نُسي الحظر الديني تماماً ، فنجد أن معبد ديورا أوروبوس تظهر فيه لوحات فسيفساء تمثل أنبياء العهد القديم وبعض الشخصيات الأخرى . وهناك لوحة تمثل ميلاد موسى وقد حملته أفرودَيت (فينوس) إلهة الجمال ، في حين ظهر هارون في لوحة أخرى ، وقد تبعه أحد الكهنة اللاويين ، ويسير وراءهما عبد .

ولكن ، ومن خلال التأثر بالحضارة الإسلامية ، اكتسب الحظر شرعية جديدة ، وتزايد ابتعاد يهود الحضارة الإسلامية عن التصوير . أما في إيطاليا ، مثلاً ، حيث ازدهر فن النحت ، فإننا نجد أن جيتو روما كان يزينه تمثال نصفي لموسى . وكل هذا يبين أن عبارة «فن يهودي» بغير مضمون ، والصحيح أن هناك فناً يبدعه فنانون يهود ، أو فناً ذا مضمون يهودي ، أو فناً موجهاً إلى جمهور يهودي يتبع التقاليد الحضارية السائدة في المجتمع المضيف .

ويمكن القول بأن مساهمة اليهود في الفن الغربي ظلت ضئيلة حتى القرن التاسع عشر ، باعتبار أنهم كانوا جماعة وظيفية وسيطة منعزلة عن أعضاء المجتمع ، لها لغتها الخاصة على الصعيدين اللغوي والحضاري . كما أن الدين كان مرتبطاً بالفن في المجتمعات التقليدية ، ارتباطه بمعظم نشاطات الإنسان الأخرى ، وهو ما كان يعني استبعاد اليهود كمنتجين لهذه الفنون ، وضمور إبداعهم في مثل هذه المجالات .

وتغيَّر هذا الوضع تماماً ، مع القرن التاسع عشر ، بعد الإعتاق والانعتاق ، وبعد علمنة المجتمع الغربي . ويُلاحَظ منذ ذلك التاريخ ظهور عدد من الفنانين الغربيين من أصل يهودي ، ولكن إبداعهم كان يتم من خلال المصطلح واللغة الفنية السائدة في مجتمعهم وزمانهم ومكانهم . ومن أهم الفنانين من أعضاء الجماعات اليهودية

الفنان الانطباعي كاميل بيسارو (الفرنسي) والفنان مارك شاجال (الروسي) وبن شان (الأمريكي) وأماديو موديلياني (الفرنسي) ، وكلهم من الرسامين . وأهم النحاتين من أعضاء الجماعات اليهودية جاك ليبشيتس (الأمريكي) . ويُوجَد عدد كبير من تجار الأعمال الفنية ونقاد الفنون من أصل يهودي . ولكن تظل نشاطات أعضاء الجماعات اليهودية ، كفنانين مبدعين أو ناقدين للفن أو متاجرين فيه ، نابعة من محيطها الحضاري ، فهي تعبير عن المجتمعات التي ينتمي إليها أعضاء الجماعات اليهودية وعن تفاعلهم معها ، وهذه المجتمعات هي التي تحدِّد موضوعات هذه الفنون ولغتها الفنية .

ولننظر الآن إلى بعض الأعمال الفنية التي تُوصَف بأنها «يهودية» ، وهي أعمال محفوظة في المتحف اليهودي في نيويورك باعتبارها نماذج من «الفن اليهودي» . من هذه الأعمال ستار يُستخدَم في أكثر الأماكن قداسة في المعبد اليهودي ، أي تابوت العهد الذي تُحفَظ فيه مخطوطات التوراة . والستار من تركيا وهو على الطراز العثماني في القرن الثامن عشر ، تتوسطه صورة للمسجد الأزرق بمآذنه المُدبَبة ، ويحيط بها عمودان ملفوفان على تاج كل منهما آنية للزهور ، وهي طريقة للزخرفة شائعة في الفن العثماني آنذاك . ويظهر فيها تأثُّر الفن العثماني بالفن الأوربي . والواقع أنه لا يوجد شيء يهودي في هذا الستار سوى الكتابة العبرية في وسطه ، وإن كانت هناك يد وسط الكتابة العبرية ، هي كف عائشة (خمسة وخميسة عند المصريين) ، وهذا يُشكِّل جزءاً من فلكلور المنطقة . ولننظر إلى هذا الوعاء النحاسي من العصر المملوكي ، وهو مُطعَّم بالفضة والذهب . والوعاء مُقسَّم إلى مساحات طولية عليها كتابة بالعربية تقطعها أشكال دائرية تحوي زخارف . وداخل هذه الزخارف يُلاحَظ وجود نجمة داود وكتابات بالعبرية . ويبدو أن هذه الآنية صمَّمها حرفي عربي يهودي من سوريا (ومن هنا معرفته بالحروف العبرية) . ولكن طريقة الصناعة والطراز والبنية الجمالية كلها إسلامية ، أي أن صانع هذا الوعاء قد يكون حرَفياً يهودياً ولكن ذوقه إسلامي مملوكي .

ومن بين مقتنيات المتحف اليهودي في نيويورك ميدالية من طراز إيطالي تعود إلى منتصف القرن السادس عشر ، ونُحت عليها رأس دونا جراسيا ناسي . ولكن صانع الميدالية نفسه هو باستور ينو دي جيوفان ميشيل دي باستوريني (١٥٠٨ ـ ١٥٩٢) ، وهو فنان إيطالي مشهور قام بصك عدة ميداليات ، من أشهرها ميدالية لفرانسيسكو ميديتشي . وفن الميداليات هو فن انتشر في إيطاليا في عصر النهضة ، وهو محاولة لتقليد العملات القديمة (الرومانية وغيرها) بحيث يظهر الشخص المُحتفَى به ، والذي تظهر صورته على الميدالية على هيئة أحد أبطال الرومان . وكانت الصورة تهدف إلى إبراز السمة الأساسية في الشخصية (باللاتينية : «فيرتو vertu») وتمجِّدها . ولكن الميدالية ، مثل كل أنواع الفن الكلاسيكي ، لم تكن تهدف إلى إبراز الشخصية كما هي ، وإنما كما ينبغي أن تكون في أكثر لحظاتها سمواً ونبلاً . وتوجد حول رأس المُحتفَى به نقوش . وربما كان العنصر اليهودي الوحيد هنا أن هذه النقوش كُتبت بالعبرية . وفن الميداليات ، والمفهوم الكامن وراءه ، هو فن يحاكي الفن الروماني ، وله أبعاد وثنية عميقة كما هو الحال مع فن عصر النهضة وبدايات علمنة العقل الأوربي وكذلك علمنة رغبات وقيم الإنسان الغربي . فإذا كان الفن أوربياً (عصر النهضة) والفنان إيطالياً ، والقيم الجمالية والخلقية وثنيةً ، فبأي معنى يمكن تسمية هذا الفن «يهودياً» ؟

ومن المقتنيات الأخرى ، لوحة رمبرانت «اليهود في المعبد اليهودي» . وهذه اللوحة الرائعة (وهي حفر على الورق) تبيِّن رؤية رمبرانت للجماعة اليهودية في عصره . فرغم أن اليهود كانوا أقلية صغيرة ، فإنه هو نفسه كان يعيش في حارة اليهود . ويقول النقاد الفنيون إن رمبرانت في هذه اللوحة يدرس موضوع الغربة ، وهو موضوع إنساني عام ، فمركز اللوحة هو اليهودي الجالس على قطعة من الحجر ، وقد أعطى المشاهد ظهره . ويُلاحَظ أن كل الأشخاص الآخرين في الصورة يتحدث الواحد منهم مع الآخر وجميعهم غير مكترث بوجوده ، بل نجد أنهم ينظرون بعيداً عنه . ورغم أنه يُوجَد في بقعة التوتر (في الوسط تماماً) ، فإن وجهه متجه نحو الظلمة . ويبدو أن أزياء اليهود قد اجتذبت انتباه رمبرانت (وهي أزياء لم تكن هولندية ، فقد جاء الإشكناز من بولندا ، أما السفارد فمن إسبانيا) ، وأحضرت كل جماعة منهما أزياءها المحلية .

ومن الأعمال الفنية الأخرى ، شمعدان المينوراه ، وهو الشمعدان الذي يُشعَل في منازل اليهود وفي معابدهم . وهو على الطراز الألماني (من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر) . ومن الحقائق التي ينبغي ذكرها أن شمعدان المينوراه كان يُوجَد في بعض الكنائس في العصور الوسطى أيضاً (لأن الكنيسة كانت ترى نفسها إسرائيل الحقيقية التي حلَّت محل إسرائيل غير الحقيقية ، أي الشعب اليهودي) . ويُلاحَظ في المينوراه الألمانية وجود موضوعات ونقوش ألمانية مثل القاعدة التي اتخذت شكل أُسود ، والتي تظهر في كثير من المينورات في الكنائس ، وكذلك الفروع التي زُيِّنت بأوراق .

ويُوجَد في المتحف اليهودي قسم خاص بما يُسمَّى «كتوباه» ،

أي عقود الزواج . والكتوباه ، شأنها شأن الأعمال الفنية اليهودية الأخرى ، نابعة من التشكيل الحضاري الذي تُوجَد فيه . ومن أشهر عقود الزواج التي يحتفظ بها المتحف ، عقد زواج من ليفورنو (إيطاليا) في القرن الثامن عشر ، وكانت المدينة قد اختارت النحات إيزيدور باراتا (من كرارا) ليزيِّن المعبد اليهودي بالزخارف ، ويبدو أن صانع هذه الكتوباه تأثر بسفينة العهد التي صنعها الفنان الإيطالي ، فاستخدمها إطاراً للكتوباه ، وأضاف إليها ملاكين ، أخذهما من إحدى اللوحات التي نقشها باراتا على الرخام ، وهي لوحة «صلب بطرس الرسول» . وزيَّن الكتوباه بعد ذلك بورود رائعة . وفي وسط الخرطوشة (شكل بيضاوي أو مستدير في وسطه اسم شخص مشهور) ، يوجد منظر ذو مضمون ديني : يظهر إبراهيم وهو يُضحِّي بإسحق (بحسب رؤية اليهود) ، ثم يصل الملاك بالرسالة من الخالق في اللحظة المناسبة .

ولكن أبطال العهد القديم يصبحون ، في هذا العمل الفني ، مثل الأبطال الوثنيين . ولذا ، نجد أن التركيز يتجه نحو ملامحهم الجسدية . فصورة إبراهيم وإسحق تشبه صور أو تماثيل زيوس وأوروبا مثلاً ، ولا تعطي أي إحساس بالرهبة الدينية . والكتوباه خليط من فن الباروك والروكوكو . ويجب أن نذكِّر القارئ هنا بأن اليهودية تُحرِّم التصوير أساساً ، فما بالك بتصوير أبي الأنبياء والأمم بهذه الطريقة (لفظة إبراهيم تعني في العبرية «أبو الأمم») ؟ ولعل أهمية هذه اللوحة بالنسبة لنا أنها تعطينا صورة عن كيفية إنتاج الفن الذي يُقال له «يهودي» من خلال اللغة الفنية والحضارية السائدة . فقد قام فنان مسيحي إيطالي في عصر النهضة الذي سادته الاتجاهات الوثنية بتزيين معبد يهودي ، ثم تأثر حرفي يهودي بزخارفه فنقلها إلى الكتوباه . ويُلاحَظ أيضاً أن الحرفي أضاف زخارف أخرى قام الفنان الإيطالي نفسه بإبداعها لعمل فن مسيحي . وهكذا ، لا يبقى سوى الكتابة العبرية في هذه الكتوباه . ولا ندري ، هل كانت كتابة الخط شكلاً فنياً قائماً بين يهود إيطاليا ، كما كان الحال ومازال عند العرب المسلمين ، وعند كل المسلمين الذين يستخدمون الحرف العربي ؟ في غالب الأمر سنجد أن الخط لم يكن مما يُعَدُّ من الفنون الجميلة في أوربا آنذاك .

وإذا تركنا عصر النهضة والباروك والركوكو ووصلنا إلى عصر العقل والفن الذي يُشار إليه باسم «نيو كلاسيكي» ، فإننا سنجد لوحة لفنان أمريكي يهودي يُسمَّى توماس سللي (١٧٨٣ ـ ١٨٧٢) ، واللوحة عبارة عن بورتريه لسالي إتينج ، أي صورة شخصية لها . والفن النيو كلاسيكي يحاكي الفنون الرومانية واليونانية بشكل واعٍ ، وهو بهذا يُعَدُّ امتداداً لفن عصر النهضة الغربي . وهنا ، فإن بطلة الصورة قد رُسمت على هيئة إحدى بطلات الرومان ، فهي ترتدي زياً رومانياً ، بل نجد أن تسريحة شعرها على الطريقة الرومانية . ومن الواضح أن انعكاس الضوء على وجهها وجسدها يهدف إلى تأكيد جمالها الجسدي ومثاليتها الخلقية ، وستظل هذه هي أهم معالم الفن العلماني ، حيث يحاول أن يصل إلى قيم مطلقة من خلال الجسد الإنساني والظاهرة الإنسانية . وقد كانت مثل هذه المحاولات مشُوبة دائماً بالتوتر ، فهي تعبير عن نزعة مثالية ولكنها تظل حبيسة الجسد والمادة . ولا ندري هل نجح الفنان هنا في حفظ التوازن بين الحسي والمثالي ؟ ولكن ، وأياً ما كانت نتيجة المحاولة ، إيجاباً أو سلباً ، فالفن الذي نشاهده فن غربي نيو كلاسيكي ، كما أن المشكلة التي يواجهها الفنان هي على وجه الحصر مشكلة لا يمكن أن تُوصَف بأنها يهودية . وإلى جانب ذلك ، فإن المعالجة الجمالية الأخلاقية تنتمي إلى قواعد ذلك العصر . بل إننا ، ابتداءً من الميدالية والكتوباه ، نلاحظ بداية القيم العلمانية والموضوعات الوثنية في الفنون الغربية . ومن هنا ، يمكننا القول بأنه ، مع شيوع الفن النيو كلاسيكي ، انتصر العنصر الوثني ، وهو ما أفضى إلى اختفاء القيم المسيحية والدينية . وقد حدث الشيء نفسه بالنسبة للفنان اليهودي ، إذ اختفت الحروف العبرية . كما توقفت أية محاولات ، مهما كانت واهية واهنة ، تتعلق بإقحام عنصر يهودي على العمل الفني . فنحن هنا في حضرة عمل فني غربي خالص ، لا يُوجَد فيه حتى ادّعاء اليهودية .

ومن أشهر اللوحات التي وُصفت بأنها «يهودية» ، اللوحة المسماة «عودة المتطوع اليهودي من حروب التحرير إلى أسرته التي لا تزال تعيش حسب التقاليد القديمة» للفنان موريتز دانيال أوبنهايم (١٨٠٠ ـ ١٨٨٢) ، وهي تنتمي إلى الأسلوبين الرومانتيكي والواقعي في القرن التاسع عشر . فأسلوب اللوحة رومانتيكي من حيث تأكيده العواطف والبُعد المثالي للمنظر ، ولكنه واقعي من حيث اهتمامه المفرط بالتفاصيل . واللوحة تُعبِّر عن هذه النقطة التي بدأت فيها اليهودية التقليدية (الأرثوذكسية) تتفكَّك ، وتحل محلها الصيغ اليهودية الجديدة المُخفَّفة ، والتي لا يعترف بها الأرثوذكس ، وهو ما أدَّى إلى طرح مشكلة من هو اليهودي ؟ فالأسرة لا تزال أرثوذكسية ، تقيم شعائر السبت كما هو واضح من الكأس والخبز على المائدة ، والأب يقرأ من كتاب هو في الغالب كتاب أدعية وصلوات . ولكن الأسرة ، مع هذا ، بدأت تفقد شيئاً من أرثوذكسيتها ، ويدل على ذلك وجود صورة في المنزل . ووصول الابن في ذلك اليوم يعني أنه سمح لنفسه بالسفر في يوم السبت ،

وهو الأمر الذي تُحرِّمه الشريعة اليهودية . ومن الواضح أن هؤلاء اليهود بدأوا يفقدون هويتهم الإثنية الدينية ويتحولون إلى مواطنين ألمان ، ومن هنا فخرهم بقوميتهم . وربما كان وجه الأب الذي ينظر بشغف وزهو وحيرة إلى صدر ابنه هو رمز هذه اللحظة ، فالأب ينظر إلى الصليب الحديدي ، وهو رمز مسيحي قومي . وموضوع «رحيل المتطوعين» موضوع أساسي في الفن الرومانتيكي في القرن التاسع عشر ، وإن كان أوبنهايمر جعله «عودة» المتطوع ، ربما متأثراً بلوحة «عودة الأبناء» للفنان الألماني فيليب أوتو رانج .

وقد كان النقاد الفنيون اليهود يتحدثون ، حتى عهد قريب ، عن يهودية حاييم سوتين ، ولكن الاتجاه الآن نحو دراسة صوره يتم داخل إطار تاريخ الفن في القرن العشرين ومشاكل الحداثة . وقد كوَّن مع موديلياني وأوتريللو وباسين جماعة تُسمَّى «الملاعين» أو «سيِّئو الحظ» (بالفرنسية : «مودي maudit») وكلهم يهود ماعدا باسين . ولكن ، هل لعبت يهوديتهم دوراً في تحديد رؤيتهم وأسلوبهم ؟ أم أن تجربتهم تجربة أفراد يشعرون بالضياع والغربة في عالم القرن العشرين العلماني ؟ (ولعل يهوديتهم تزيد حدة هذا الإحساس بالاغتراب ، فمعدلات العلمنة بين اليهود ، خصوصاً المثقفين ، كانت أعلى منها بين بقية المجتمع) . وقد رسم سوتين لوحته «وعاء زهور» عام ١٩٣٠ ، واشتهر باللون الأحمر الذي استخدمه في هذه اللوحة وفي لوحاته الأخرى التي رسم فيها لحم حيوانات مخضباً بالدماء ، (ويُقال إن هذه اللوحات احتجاج على قوانين الطعام اليهودية) . ويتضح توتُّر سوتين وجرأته في هذه اللوحة التي تُعَدُّ إرهاصاً للتعبيرية التجريدية .

ومن أهم الأعمال الفنية التي يُقال لها «يهودية» ، النصب التذكاري الذي نفذه جورج سيجال المولود عام ١٩٢٤ لضحايا الهولوكوست أو الإبادة النازية ، بناء على طلب بلدية سان فرانسيسكو . وتماثيل النصب مصنوعة من قالب جصي بالحجم الطبيعي لعدة جثث مرتبة على هيئة نجمة داود . وتمسك إحدى الجثث بتفاحة رمزاً لحواء ، كما أن جثة أخرى تمد ذراعيها رمزاً للمسيح المصلوب . وهناك رجل عجوز وبجواره صبي ، وهو يرمز إلى إبراهيم وإسحق . أما الرجل الواقف ، فهو رمز البقاء (بقاء الشعب اليهودي) ، ولكنه في حالة ذهول . ولذا ، فهو يمسك بالسلك الشائك دون أن يشعر بالوخز ، وربما كان ذلك رمزاً آخر للمسيح . والموضوع هنا يهودي بالمعنى الإثني لا الديني ، لكن التناول صهيوني ، وهو يؤكد بلا شك مركزية واقعة الإبادة النازية ، ويتحدث عن تاريخ يهودي ، عن معاناة يهودية . ولكن العمل مع هذا يظل عملاً أمريكياً غربياً حديثاً ، لا يمكن فهم قيمه الجمالية إلا بالعودة إلى اللغة الفنية السائدة في الولايات المتحدة ، وهي لغة تدخلها الرموز المسيحية . وهذا أمر طبيعي ، فقد صاغه فنان أمريكي ليعرضه على جمهور أمريكي . وإذا كان الموضوع يهودياً والفنان الذي تناوله يهودياً ، فإن هذا لا يقلِّل من أمريكية العمل ، إذ تظل اللغة الفنية لغة أمريكية غربية حديثة .

وفي عرضنا حتى الآن لما يُسمَّى «الفن اليهودي» ، وجدنا أنفسنا نتنقل من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية . ولو انتقلنا إلى الحضارة الصينية لندرس معمار المعبد اليهودي هناك ، لوجدنا أنه لا يختلف كثيراً عن معمار المعابد الكونفوشيوسية . وفي دراستنا للأعمال الفنية اليهودية المختلفة ، وجدنا أنفسنا نشير إلى فن عصر النهضة ، وفن عصر العقل ، وفن عصر الرومانسية ، وفن العصر الحديث . وفي محاولة فهم هذه الأعمال ، كان علينا أن نعود دائماً إلى تطوُّر الفكر والفن الغربيين ، ونحن لم نجد عناصر يهودية إلا في الموضوع ، وهو عنصر فرعي لا يحدِّد القيم الجمالية أو طريقة التناول . ومن هنا ، نجد أن من الصعب التحدث عن «فن يهودي» ، بينما يمكننا أن نتحدث عن فن غربي في محاولة لتصنيف الأعمال التي نشاهدها .

وإذا نظرنا إلى الفن الإسرائيلي ، فإننا نجد أن الأمر لا يختلف كثيراً عما يُسمَّى «الفن اليهودي» ، فهو فن ليست له شخصيته المستقلة ، ولا معجمه الخاص . وقد يتبلور فن إسرائيلي له شخصية فنية مستقلة ، ولكننا ، حتى الآن ، لا يمكن أن نزعم وجود مثل هذا الفن . وللدلالة على هذا القول ، يمكننا أن ننظر إلى لوحة الفنان الإسرائيلي ريوفين روبين (١٨٩٣ ـ ١٩٧٤) المولود في رومانيا والذي هاجر إلى فلسطين واستوطن فيها . واللوحة من مقتنيات المتحف اليهودي في نيويورك ، ولها عنوانان : «بائع السمك الملون» ، و«الصياد العربي» . والواقع أن إعطاء اسمين للوحة أمر ذو دلالة عميقة في السياق الصهيوني ، فعنوان «الصياد العربي» محاولة أولية لتجريد العربي بحيث يصبح جزءاً من الطبيعة . ويظهر هذا في تشكيل اللوحة ذاته . فالصياد تحوَّل إلى شكل هندسي يقف متوازناً بين السمكة التي في يده والسمك الذي في الوعاء الذي يحمله ، وعيونه ذاتها تشبه عيون السمك وتجعله هو نفسه يشبه السمك . ويداه : إحداهما تمسك بسمكة ملتوية بحيث تصبح متوازية مع جسده ، والأخرى ممسكة بالوعاء ، أما أصابعه فتكاد تسبح في الماء كالسمك . وذراعاه يشبهان الإطار ، بحيث يأخذ الصياد شكل المربع ، ولكنه مربع مليء بتموجات تذوب وتندمج في الخلفية

المتموجة بحيث يندمج الفرد في الطبيعة تماماً . وثمة غنائية عميقة في اللوحة رغم ألوانها ، ولكنها على أية حال ألوان أرض فلسطين التي يسميها الصهاينة «إرتس يسرائيل» .

والعربي موضوع أساسي في الفن الصهيوني ، وقد طرح الصهاينة فكرة «أرض بلا شعب» ، أي فكرة أن العرب لا وجود لهم . ولتفسير هذا التناقض ، لابد أن نشير إلى عنصرين :

١ ـ المستوطنون الصهاينة الذين عاشوا في هذه الأرض وجدوا العربي في كل مكان ، يسير حولهم ويعمل في الأرض قبل وبعد استيلائهم عليها ، آثاره في كل مكان حتى بعد أن طُرد منها . ولذا ، لم يكن هناك مفر من أن يظهر العربي على شاشة الوجدان الصهيوني ، مهما حاولت الأيديولوجيا المجردة أن تغيِّبه .

٢ ـ يرفض الفكر الصهيوني يهود المنفى (أي كل يهود العالم ما عدا المستوطنين الصهاينة) على أساس أنهم شخصيات هامشية هزيلة تعمل بالربا والتجارة ولا يمكنها أن تقوم بالأعمال اليدوية المنتجة . وكانوا يضعون العربي مقابل يهودي المنفى باعتباره شخصية حيوية منتجة تعيش في وئام مع الطبيعة ، فالعربي هنا هو نقيض يهودي المنفى ، وعلى المستوطن الصهيوني أن يعيد صياغة شخصيته بحيث يكون مثل هذا العربي . ومن هنا ، كُتبت مسرحيات وقصص كثيرة تدافع عن هذه الرؤية حتى اشتكى أحد النقاد الصهاينة في أوائل القرن من أنه لا يوجد عمل أدبي واحد يكتب في فلسطين إلا وفيه تمجيد للعرب . وقد كان الصهاينة يرتدون زي العرب ويحاولون أن يتصرفوا مثلهم .

ولوحة «الصياد العربي» هي نتاج هذا الموقف الذي استمر حتى أواخر العشرينيات ، ثم اختفى بعد ذلك مع بداية انتفاضات العرب، الأمر الذي حوَّلهم من شخصيات رومانسية مندمجة في الطبيعة ملتحمة معها ، ومن موضوع للتأمل ، إلى شخصيات حقيقية تدافع عن أرضها . ولم يَعُد العربي مجرد مربع يشبه السمكة ، ينظر في السمك ، ويحمل الأسماك ويذوب في الأمواج ، إذ أصبح من الصعب تجريده . ولعل هذا هو ما أدَّى إلى اختيار العنوان الثاني «بائع السمك الملون» ، فهنا تتحوَّل عملية التجريد إلى تغييب كامل ، فيصبح العربي مجرد بائع سمك مُلوَّن ، وتصبح فلسطين أرضاً بلا شعب . واللوحة متأثرة بفن موديلياني والفن الساذج أو البدائي . وتحليلنا لمضمونها العقائدي العنصري لا ينفي عنها أنها عمل فني جميل ، لكن الجمال على كلٍّ ليس له علاقة كبيرة بالأخلاق ، فالأعمال العنصرية والإباحية يمكن أن تكون على مستوى عال من الجمال والإبداع الفني .

أما العمل الثاني الذي سنختاره للتحليل ، فهو للفنان الإسرائيلي جوشوا نيوشتاين ، المولود في دانزيج بألمانيا ، وهو بعنوان «سلسلة فايمار رقم ٢» ، وهو جزء من مجموعة لوحات عن جمهورية فايمار (١٩١٩ ـ ١٩٣٣) في ألمانيا ، والتي كان يحكمها نظام ليبرالي ، وحقَّق فيها الألمان من اليهود بروزاً كبيراً ، واتسم حكمها بالاضطرابات الاجتماعية والتضخم وعدم الاستقرار السياسي والبطالة والتنازلات المستمرة للحلفاء (إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة) الذين حققوا الانتصارات وأذلوا ألمانيا بمعاهدة فرساي . وقد أدَّى كل هذا إلى تحلُّل وسقوط هذا النظام ، ثم ظهر هتلر والحكم الشمولي . وموضوع اللوحات هو التحلل والتآكل .

وينتمي نيوشتاين إلى حركة فنية تُسمَّى «التجريد المعرفي» ظهرت في الولايات المتحدة ، وكانت لها أصداؤها في إسرائيل في أواخر الستينيات . ويشير اسم الحركة إلى نوع من الفن يتعامل مع طبيعة المعرفة والإدراك وكيفية فَهْم وإدراك الحقائق الفيزيقية الأساسية . ويتعين على مشاهد هذه الصورة أن يحاول رؤية عملية ثني الورق وتَشقُّقه ومحاولة إصلاحه ، بل وأن يحاول أن يخمن ما تحت الورقة ، هذا على الأقل هو رأي الناقد الفني روبرت بنكوس ويتن . كانت كل لوحات نيوشتاين ، في البداية ، رمادية خالية من اللون . ولكن ، مع سلسلة فايمار هذه ، لجأ نيوشتاين إلى الألوان الصاخبة وإلى ضربات الفرشاة ليعبر عن إحساسه بالإحباط ، فهي محاولة لرسم صورة اللوحات ، وهي على هيئة الحطام ذاتها . وكثيراً ما تُستخدَم ألفاظ ، مثل : «هش» ، و«مُمزَّق» ، و«غير ثابت»، لوصف أعمال نيوشتاين . ويلجأ أعضاء هذه المدرسة في إسرائيل إلى عمليات تجريبية مادية ، مثل تمزيق الورق ومسح الألوان والخربشة . والاختلاف العميق بين عدمية الفنانين الإسرائيليين واتجاه زملائهم الأمريكيين تبيِّن الفرق بين الاهتمامات القومية لكل من الفريقين ، فهدم الإسرائيليين للمادة التي يستخدمونها هو تعبير عن وضع الدولة الصهيونية التي تخرج من حرب لتدخل أخرى .

وهذه الحركات الفنية داخل المُستوطَن الصهيوني تبدو كما لو كانت تتبع من حركة فنية أمريكية وجدت أصداء لها بين الفنانين الإسرائيليين . وقد يمكن القول بأنهم أضافوا نغمة إسرائيلية خاصة إلى أعمالهم ، وأنهم جزء من حركة فنية عالمية هي حركة الحداثة (والتجريد والتجريب) ، وأنهم في هذا لا يختلفون عن معظم فناني العالم في العصر الحديث .

الكنيسة والمعبد

Ecclesia et Synagoga

موضوع أساسي في الفنون الكنسيَّة في العصور الوسطى في الغرب ، وشكل متكرِّر متواتر أصبح جزءاً من اللغة الأيقونية . وكان هذا الشكل يمثل الكنيسة المسيحية المنتصرة على هيئة امرأة تنظر منتصرة إلى ما حولها وتحمل صليباً ، أما اليهودية أو المعبد اليهودي فكان يُمثَّل على هيئة امرأة تشبه الأولى تماماً إلا أنها معصوبة العينين (رمز عدم إدراك اليهود المغزى الحقيقي للعهد القديم) تحمل عصا مكسورة (رمز الهزيمة) أو أحياناً لوحين كُتبت عليهما الوصايا العشر (رمز العهد القديم) . وكان هذا الشكل الأيقوني يظهر إما بالحفر البارز أو على هيئة تماثيل ، ومن أشهر هذه التماثيل ذلك التمثال الموجود في كاتدرائيات ستراسبورج وبامبرج . كما تُوجَد مثل هذه التماثيل في باريس وبوردو . أما في إنجلترا ، فتُوجَد تماثيل الكنيسة والمعبد في روتشستر ولنكولن . ومن الطريف أن الفنانين من أعضاء الجماعات اليهودية قد تأثروا بهذه اللغة الأيقونية المسيحية لدرجة أنهم هم أنفسهم كانوا يستخدمون الرموز المسيحية في المخطوطات اليهودية .

نجمة داود

Magen David; Star of David

«نجمة داود» ترجمة لعبارة «ماجن ديفيد» ، وهي عبارة عبرية معناها الحرفي «درع داود» . ونجمة داود عبارة عن شكل مكوَّن من مثلثين كل منهما متساوي أضلاع ، ولهما مركز واحد ، وهذان المثلثان رأس أحدهما إلى أعلى ورأس الآخر إلى أسفل . ويشكِّل المثلثان المتداخلان نجمة سداسية ذات ستة رؤوس تلمسها جميعاً محيط دائرة افتراضية . ويمكن دراسة تاريخ هذا الشكل على مستويات ثلاثة ، أي باعتباره :

١ ـ شكلاً هندسياً زخرفياً .

٢ ـ علامة أو شارة دنيوية دالة على اليهود .

٣ ـ رمزاً دينياً لليهودية .

أولاً : النجمة السداسية بوصفها شكلاً هندسياً زخرفياً :

وُجدت النجمة السداسية في النقوش المصرية القديمة والهندوكية والصينية وفي نقوش حضارات أمريكا الجنوبية . وكانت أيضاً رمز خصب كنعانياً . كما وُجدت هذه النجمة على ختم عبراني يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد ، وعلى قبر عبراني في القرن الثالث ، وعلى معبد يهودي في الجليل في القرن نفسه ، وفي مقابر اليهود بالقرب من روما ، وعلى حوائط القدس ، وفي أحجبة عربية من القرن التاسع ، وفي نصوص سحرية بيزنطية ، وفي كتب سحر من العصور الوسطى الغربية ، وفي الفلكلور الألماني ، وفي آثار فرسان المعبد المسيحيين . ونجمة داود هي أيضاً إحدى شارات الماسونيين الأحرار ، وقد وُجدت على مبنى المدينة القديمة في فيينا ، وعلى كثير من الكنائس في ألمانيا . كما كانت تُوضَع على الحانات في جنوبي ألمانيا ، إذ يُقال إن أتباع فيثاغورث كانوا يستخدمون هذه النجمة السداسية حين يتسولون لينبهوا رفاقهم إلى أنهم وجدوا في هذا المكان أهل سخاء وكرم . ولا يزال الشكل يظهر في زخرفة بعض المباني ، وإن كان هذا نادراً الآن ، لأن الشكل الهندسي المجرد فَقَد براءته الزخرفية واكتسب مضموناً دنيوياً أو دينياً محدداً .

وغني عن القول أن استخدام النجمة السداسية بوصفها شكلاً هندسياً ، ليس ذا مضمون يهودي أو غير يهودي .

ثانياً : النجمة السداسية بوصفها علامة دنيوية :

مما تقدَّم ، يمكن القول بأن النجمة السداسية لم تكن رمزاً يهودياً بل كانت شكلاً هندسياً وحسب . وهي حين ظهرت على بعض المباني اليهودية ، لم تكن لها دلالة رمزية ، وإنما كان الغرض منها أداء وظيفة زخرفية . وفي القرن الرابع عشر ، سمح تشارلز الرابع للجماعة اليهودية في براغ بأن يكون لها علمها الخاص ، فصُوِّرت عليه النجمة السداسية . ومن ثم أصبحت النجمة رمزاً رسمياً دنيوياً لليهود . واتخذها بعض طابعي الكتب اليهود في براغ علامة لهم وانتشرت منها إلى إيطاليا وهولندا . ويُلاحَظ أن النجمة السداسية كانت ، حتى ذلك الوقت ، مجرد علامة ، لا رمزاً دينياً أو قومياً . وانتشر استخدام هذه العلامة من براغ إلى الجماعات اليهودية الأخرى . واستخدمها أعضاء الجماعة اليهودية في فيينا سنة ١٦٥٥ ، وحينما طُردوا منها حملوها إلى مورافيا ووصلت منها إلى أمستردام . ويُلاحَظ أنها لم تنتشر في شرقي أوربا إلا مع بدايات القرن الثامن عشر ، ففي هذا التاريخ بدأت النجمة السداسية تتحول إلى شارة لليهود . وفي أوائل القرن التاسع عشر ، بدأت تظهر هذه النجمة في أدبيات معاداة اليهود رمزاً دالاً عليهم . وفي عام ١٨٢٢ ، تبنت عائلة روتشيلد في النمسا هذه النجمة رمزاً لها ، بعد أن رُفع بعض أعضائها إلى مرتبة النبلاء . كما استخدمها هايني ، الشاعر الألماني المتنصِّر ، للتوقيع على خطاباته .

ولم تحمل النجمة بالنسبة إلى كل هؤلاء أية دلالة دينية أو قومية أو إثنية ، فليس لها امتدادات في تواريخ الجماعات اليهودية . ومن ثم ، يمكن اعتبارها علامة ازدادت ارتباطاً ببعض الجماعات اليهودية

في الغرب ، وكان اختيار عائلة روتشيلد لها هو الذي منحها مكانة وشرعية .

ثالثاً : النجمة السداسية باعتبارها رمزاً دينياً :

يبدو أن عبارة «درع داود» لا تُستخدَم للإشارة إلى النجمة السداسية إلا في المصادر اليهودية ، إذ تستخدم المصادر غير اليهودية عبارة «خاتم سليمان» . ويبدو أن التسمية الأخيرة من أصل عربي إسلامي حيث كان يُشار إلى النجمة الخماسية (وهي المنافس الأكبر للنجمة السداسية) باعتبارها أيضاً «خاتم سليمان» . ولكن كيف ارتبطت عبارة «درع داود» بالنجمة السداسية ؟ يبدو أن النجمة كانت تُذكَر في الكتابات السحرية اليهودية (في الأحجبة والتعاويذ) جنباً إلى جنب مع أسماء الملائكة . وبالتدريج ، أُسقطت الأسماء وبقيت النجمة درعاً ضد الشرور . واكتسبت النجمة السداسية هذه الصفة الرمزية كدرع ابتداءً من القرن الثالث عشر . ومع هذا ، استمر استخدام عبارتي «درع داود» و«خاتم سليمان» للإشارة إليها في الفترة ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر ، كما كانت تُستخدَم عبارة «درع داود» للإشارة إلى شمعدان المينوراه . ولكن ، بمرور الوقت ، اقتصر استخدام هذه العبارة على الإشارة إلى النجمة السداسية وحدها . وكانت النجمة تُستخدَم في تميمة الباب (ميزوزاه) ، فكانت تُكتَب عليها أسماء سبعة ملائكة ، ويصحب اسم كل ملاك النجمة السداسية . وتتحدث القبَّالاه عن العالم العلوي والسفلي المتقابلين . وبهذا يصبح المثلثان (ورأس أحدهما إلى أعلى ورأس الآخر إلى أسفل) رمزاً لهذا التقابل ولحركة الصعود والهبوط ، ومعادلاً رمزياً لعلاقة عالم الظاهر بعالم الباطن . وأصبحت النجمة كذلك رمزاً للتجليات النورانية العشرة (سفيروت) حينما تأخذ هيئة شجرة الحياة . وهي ترمز أيضاً إلى ظهور العالم الأصغر الميكروكوزم (أي الإنسان) من العالم الأكبر الماكروكوزم (أي الكون) وزائير أنبين من أبا وأما أي الأب والأم في القبَّالاه . وكانت النجمة ترمز أيضاً إلى ظهور الماشيَّح من صدر إبراهيم . ولذا ، كان يشار أحياناً إلى النجمة السداسية باعتبارها درع داود وإبراهيم . وكانت أطرافها الستة ، ترمز إلى أيام الأسبوع الستة . أما المركز فهو السبت . وكانت النجمة أيضاً رمزاً مشيحانياً يمثل برج الحوت (٢١ فبراير ـ ٢٠ مارس) ، وهو الوقت الذي كان يُفترَض أن يظهر فيه الماشيَّح . وأصبح درع داود رمز درع ابن داود ، أي الماشيَّح . واستخدمه أتباع شبتاي تسفي وأصبح رمزاً سرياً للخلاص . وكانت النجمة السداسية مرسومة على الحجاب الشهير الذي كتبه يوناثان ايبيشويتس (الذي أثار ضجة بين يهود شرقي أوربا فيما يُسمَّى «المناظرة الشبتانية الكبرى») وكُتِبَت عليه الأحرف الأولى لعبارة «درع ابن داود» .

ولعل اكتساب الرمز لبعض الإيحاءات الدينية كان سبب انتشاره في زخارف المعابد اليهودية ، مع بداية القرن السادس عشر ، في الوقت نفسه الذي بدأ فيه انتشار القبَّالاه اللوريانية .

ولكن النجمة السداسية لم تتحوَّل إلى رمز ديني يهودي إلا بتأثير المسيحية وتقليداً لها . وهذه ظاهرة عامة عند كل من اليهود ومعظم الأقليات : أنهم يكتسبون هويتهم من خلال الحضارة التي يوجدون فيها . وتبنِّي نجمة داود مثل جيد على ذلك . فاليهودية باعتبارها نسقاً دينياً ، على الأقل في إحدى طبقاتها الجيولوجية المهمة والرئيسية ، معادية للأيقونات وللرموز ، تماماً مثل الإسلام . ولكن يهود عصر الإعتاق أخذوا يبحثون عن رمز لليهودية يكون مقابلاً لرمز المسيحية (الصليب) الذي كانوا يجدونه في كل مكان . وحينما بدأت حركة بناء المعابد اليهودية على أسس معمارية حديثة ، اتبع المهندسون ، الذين كانوا في أغلب الأحيان مسيحيين ، ذات الطرز المعمارية المتبعة في بناء الكنائس . ولذا ، كان لابد من العثور على رمز ما ، ومن هنا كان تبنِّي النجمة السداسية . ثم بدأت تظهر النجمة على الأواني التي تُستخدَم في الاحتفالات الدينية مثل كؤوس عيد الفصح . ولأن النجمة السداسية كانت شائعة في الأحجبة والتعاويذ السحرية ، لم يعارض الأرثوذكس استخدام الرمز . ومن ثم ، يمكن أن نقول إن انتشار الرمز في القرن التاسع عشر كان دليلاً على أن اليهودية الحاخامية بدأت تَضعُف وتفقد تماسكها الداخلي . ولذا ، فإنها كانت تبحث عن رمز حتى يمكنها أن تعيد صياغة نفسها على أسس مسيحية .

وهنا ظهرت الصهيونية بوصفها أهم تعبير عن أزمة اليهودية الحاخامية . وحاولت هذه العقيدة السياسية أن تطرح نفسها بديلاً للعقيدة الدينية ، فتبنَّت النجمة السداسية رمزاً لها ، ذلك الرمز الذي ظهر على العدد الأول من مجلة **دي فيلت** التي أصدرها هرتزل في ٤ يونيه ١٨٩٧ ، ثم اختير رمزاً للمؤتمر الصهيوني الأول ولعَلَم المنظمة الصهيونية . والواقع أن اختيار الصهاينة للنجمة السداسية كان اختياراً ذكياً يُعبِّر عن غموض موقف الصهيونية من اليهودية . فالصهيونية ترفض العقيدة اليهودية ولكنها تريد في الوقت نفسه أن تحل محلها وتستولي على جماهيرها . ولإنجاز هذا الهدف ، احتفظت الصهيونية بالخطاب الديني والرموز الدينية بعد أن أعطتها مضموناً دنيوياً قومياً . وقد احتفظت الصهيونية بفكرة القداسة الدينية ، ولكنها خلعتها على الدولة والشعب وعلى تاريخ الأمة ، أي

أن ثمة تداخُلاً كاملاً بين الدنيوي والمقدَّس . والنجمة السداسية تتسم أيضاً بهذا التداخل ، فهي رمز شائع بين اليهود وعلامة عليهم ، أي أنها رمز قومي . ولكن هذا الرمز اكتسب إيحاءات دينية لا ترقى إلى مستوى المضمون الديني المُحدَّد ، فهو يحمل قداسة ما ولكنها قداسة مرتبطة بالرمز الدنيوي . وقد يكون غموض مصدر القداسة عيباً من المنظور الديني ، ولكنه من منظور صهيوني يشكِّل مصدر قوة ، إذ كان الصهاينة يبحثون عن رمز يجسد فكرة قداسة اليهود لا قداسة اليهودية ، وهذا ما أنجزته لهم نجمة داود .

وتبنَّى النازيون أيضاً نجمة داود رمزاً لليهود . وكان على اليهود ارتداؤها رمزاً للفولك أو الشعب اليهودي العضوي ، ولتمييزهم عن الفولك الألماني العضوي . ولهذا ، أصبحت النجمة مرتبطة في الوجدان اليهودي بالإبادة . ويرى بعض اليهود أن العلامة التي ارتبطت في الأذهان بذُلّ اليهود وإبادتهم لم تَعُد تصلح لأن تكون رمزاً لهم ، في حين يرى البعض الآخر أنها (لذلك) أصبحت رمزاً لتاريخ الشعب . ومهما كان الأمر ، فإن الدولة الصهيونية اتخذت شمعدان المينوراه شعاراً لها ، ولم تَعُد النجمة تظهر إلا على العَلَم .

ويستخدم الإسرائيليون نجمة داود حمراء مقابلاً للصليب الأحمر ، أو الهلال الأحمر ، وتُسمَّى هذه النجمة بالعبرية «ماجن ديفيد أدوم» . وترفض منظمة الصليب الأحمر الدولي الاعتراف بالنجمة السداسية الحمراء رمزاً ، ولذا فإنها لم تقبل إسرائيل عضواً في المنظمة الدولية ، إذ أن إسرائيل تجعل انضمامها مشروطاً بذلك .

المدرسة اليهودية

Ecole Juive

مصطلح «المدرسة اليهودية» (بالفرنسية : إيكول جويف Ecole Juive) يُستخدَم للإشارة إلى مجموعة من الفنانين اليهود المهاجرين إلى باريس في أوائل القرن من أهمهم مارك شاجال ، وجاك ليبشيتس ، وأماديو موديلياني ، وحاييم سوتين ، ولحق بهم جيل آخر في العشرينيات والثلاثينيات . ومعظم هؤلاء الفنانين جاءوا من روسيا وشرق أوربا ، وتجمَّعوا في مساكن رخيصة (استوديوهات) في باريس في حي لاروش واتبعوا أسلوب الحياة نفسه ، وكان نفس النقاد يتابعون أعمالهم ، وكانت لغة الحوار بينهم هي اليديشية والروسية .

ورغم استخدام مصطلح «المدرسة اليهودية» ، إلا أن أعمال هؤلاء الرسامين ليست ذات مضمون يهودي واضح . ومع هذا ، حاول عدد منهم أن يؤسسوا فناً يهودياً فكوَّنوا عام ١٩١٢ مدرسة باسم «ماكماديم» . وقد عبَّر شاجال عن احتقاره لهذه المحاولة التي فشلت بطبيعة الحال .

موريتز أوبنهايم (١٨٠٠ - ١٨٨٢)

Moritz Oppenheim

رسَّام ألماني يهودي ، يُعَدُّ أول فنان يهودي في العصر الحديث . يُسمَّى «روتشيلد الفنانين وفنان آل روتشيلد» لأنه حقَّق ثراءً كبيراً في حياته ، ورسم صوراً لآل روتشيلد . وُلد بالقرب من مدينة فرانكفورت . تلقَّى تعليماً دينياً وعلمانياً ، ثم التحق بأكاديمية الفنون في ميونخ حيث تدرَّب على فن الطباعة على الحجر (ليثوجرافي) وكان لا يزال فناً وليداً ، ثم ذهب بعد ذلك إلى باريس وتدرب على يد أحد الفنانين الفرنسيين ثم قضى أربعة أعوام في روما . ورغم أنه ظل يهودياً أرثوذكسياً إلا أنه ارتبط بجماعة من الفنانين تُسمَّى «الناصريين» نسبة إلى مدينة الناصرة التي وُلد فيها المسيح . وتخصَّص أعضاء هذه المدرسة في رسم صور من العهد الجديد تتسم بالبساطة والسذاجة المتعمدة والمثالية المفرطة . حصل أوبنهايم عام ١٨٢٣ على جائزة عن لوحة رسمها بعنوان « المسيح والمرأة السامرية عند البئر » .

رسم أوبنهايم صوراً للأباطرة الألمان (بتكليف من مدينة فرانكفورت) وللشخصيات التاريخية والأدبية الألمانية وبعض مشاهير أعضاء الجماعة اليهودية في ألمانيا مثل هايني وجابرييل رايسر . ومن أشهر لوحات أوبنهايم سلسلة اللوحات المعنونة « صور من الحياة اليهودية التقليدية » وهي تصوير لمشاهد الحياة اليومية لأعضاء الجماعة اليهودية ، وحققت نجاحاً كبيراً واقتناها كثير من أعضاء الجماعات اليهودية في ألمانيا (وهو ما يبيِّن تصاعُد معدلات التحديث والعلمنة بينهم ، والذي أدَّى إلى تحول الحياة التقليدية إلى مجرد صورة جميلة يحيطها إطار وتُعلَّق على الحائط لإشباع الحنين إلى الماضي وللزينة) . وتبيِّن الصور بدقة بالغة دورة الحياة اليهودية وأعياد اليهود وشعائرهم بطريقة رومانسية حزينة باعتبار أنها نمط من أنماط الحياة آخذ في الاختفاء .

وأشهر لوحات أوبنهايم لوحة « عودة المتطوع اليهودي من حروب التحرير إلى أسرته التي لا تزال تعيش حسب التقاليد القديمة» . ورسم أوبنهايم مجموعة من اللوحات الخيالية عن اللقاء بين بعض الشخصيات اليهودية والمسيحية (مندلسون ولافاتر ومندلسون وفريدريك الأعظم) .

ولا يمكن الحديث عن أوبنهايم كفنان يهودي ، فمصطلحه الفني

ألماني وموضوعات فنه ألمانية . بل إنه ، حينما نظر إلى الموضوع اليهودي ، نظر إليه من الخارج من خلال عيون ألمانية .

كاميل بيسارو (١٨٣٠ - ١٩٠٣)

Camille Pissaro

فنان فرنسي وأحد مؤسسي المدرسة الانطباعية أو التأثيرية ، وهو أول فنان حديث عظيم من أصل يهودي . وُلد لأسرة سفاردية (من أصل ماراني) هاجرت من بوردو إلى جزيرة سانت توماس (التي كانت تابعة آنذاك للدنمارك) . تلقَّى تعليمه في إحدى الكنائس في الجزيرة . ثم انتقل إلى فرنسا لإكمال تعليمه ثم عاد عام ١٨٤٧ إلى سانت توماس ليدير أعمال الأسرة التجارية ، ولكنه قرَّر العودة إلى باريس عام ١٨٥٥ ليكرس حياته للفن ، وهناك تعرَّف إلى مونيه وسيزان ، وقابل بازيل ورينوار وسيسلي . تزوج من جولي فيلاي ، وهي فتاة صغيرة كاثوليكية كانت تعمل في المطبخ عند أسرته وظلت زوجته الوفية عبر حياتهما معاً وأنجب منها أطفاله الثمانية . كان بيسارو ملحداً ويؤمن بالفكر الفوضوي ، وكان كوزمبولتانياً ، يرى أنه مواطن عالمي ليست له أية جذور دينية أو عرْقية أو قومية . وهو لم يَختنْ أطفاله أو يعمِّدهم ، ولم يرسم لوحة واحدة ذات مضمون يهودي .

انتقل بيسارو عام ١٨٦٩ إلى مدينة لوفيسين وكان مونيه ورينوار يعيشان بالقرب منه ، وكان جميعهم قد بدأوا تجاربهم في الرسم في الخلاء وبلورة أفكارهم التي أصبحت الأساس النظري للمدرسة الانطباعية . ومع اندلاع الحرب الفرنسية البروسية ، اضطر بيسارو إلى أن يرحل هو وأسرته إلى إنجلترا ، وعند عودته عام ١٨٧١ وجد أن كل أعماله الفنية التي رسمها عبر الخمسة عشر عاماً السابقة دُمِّرت أو سُرقت ، ولكن هذا لم يَفُت في عضده .

انتقل عام ١٨٧٢ إلى بونتواز واستقر هناك حيث رسم كثيراً من لوحاته والتي بلور من خلالها لغته الخاصة والتي تُعبِّر في الوقت نفسه عن الأفكار الأساسية للمدرسة الانطباعية ولغتها الفنية . ويمكن القول بأن الانطباعية هي الحقيقة الأساسية في حياة بيسارو الفنية والشخصية ، ولذا يكون التعريف بها هو التعريف بفكره ولغته الفنية . والمدرسة الانطباعية تُعبِّر عن استجابة عدد من الفنانين الفرنسيين للحقائق السياسية والاقتصادية والاتجاهات الفلسفية والعلمية في عصرهم . ثار مؤسسو هذه المدرسة على التقاليد الأكاديمية والاتجاهات الواقعية والرومانسية ، وحاولوا أن يُدخلوا على الفن دقة العلوم الطبيعية ومناهجها (تمركز حول الموضوع) ، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يؤمنون بأن الواقع متغيِّر وأنه لا يبقى منه إلا ما ينطبع على مخيلة المدرك (تمركز حول الذات) . وفنهم هو مزيج من هذين القطبين المتنافرين . حاول أتباع هذه المدرسة أن ينقلوا إلى لوحاتهم الجوانب المتغيِّرة للواقع المرئي بسرعة خاطفة كما تنعكس على وجدان الرسام في لحظة محدَّدة من خلال مواجهة مباشرة مع الطبيعة وتفاعُل إيجابي معها دون أية حواجز أو وسائط . ولذا ، هجروا المراسم ليسجلوا انطباعاتهم المرئية المتغيِّرة في الخلاء لإبراز أثر الضوء على الألوان وتسجيله مباشرة وبسرعة حتى لا يتأثر الانطباع المباشر بتحركات الضوء المستمرة . ورسموا لوحاتهم بضربات الريشة اللونية السريعة وقاموا بتجارب مع الظلال الملونة وانعكاسات الضوء . وكان موضوع لوحاتهم هو الطبيعة ومناظر الحياة اليومية التي صوروها بطريقة غير رومانسية وغير عاطفية . ولكن الموضوع الأثير لديهم كان ما يمكن تسميته بالنقطة الحدودية ، حيث تلتقي القرية بالمدينة واليابس بالماء والسماء بالأرض ، وحيث ينعكس الضوء على الماء وتذوب أعمدة الكنائس في الأشجار والبشر في المناظر الطبيعية المحيطة بهم (ويُقال إن الرسوم اليابانية التي اكتشفها الأوربيون في ذلك الوقت كان لها تأثير عميق فيهم) .

ومن رواد هذه المدرسة مانيه ومونيه وسيزلي ، وشارك فيها رينوار وديجا . وكان بيسارو أحد مؤسسيها ، وكتب الميثاق القانوني للجماعة ، كما كان العضو المؤسس الوحيد الذي قدَّم أعمالاً للمعارض الثمانية التي أقامها الانطباعيون بين ١٨٧٤ و١٨٨٦ .

وفن بيسارو ينتمي إلى هذا التيار الانطباعي ، فكان يستوعب الطبيعة داخله ، ثم يعيد إنتاجها حسب إحساسه ومعرفته الخاصة بها وملاحظته « الموضوعية » لها . فكان يحاول أن يرصد تقلبات الجو وتحولات الضوء بكل دقة ، فيرسم المنظر الواحد في لحظات مختلفة ومن زوايا رؤية مختلفة . لكل هذا ، كان بيسارو يفضل رسم الطرق الملتوية منظورياً ، وتلك التي تنحو جانباً ، وكانت لوحاته تركِّز على العناصر البنائية والمعمارية للفضاء وتؤلِّف الظلال والأضواء المتعرجة وتجعل العين تُركِّز على وسط المسافة . وقد ركَّز على انسياب الضوء وانكسار أشعته على الماء المترقرق . وتبيِّن لوحاته رغبة حقيقية وعميقة في البحث عن النظام في الكون ، وإحساساً أكثر عمقاً بحركيته وتنوع سطحه ، ولذا نجده في معظم الأحيان يحاول أن يوجد توازناً بين المعمار والطبيعة ، وأحياناً أخرى كان يمزج العناصر الحضرية والصناعية الحديثة بالعناصر الطبيعية ، وكثيراً ما تظهر في خلفية المنظر الطبيعي مدينة صناعية . يظهر هذا في أعماله في فترة بونتوييز حيث يُبيِّن مدى تغلغل العنصر الصناعي في العصر

الطبيعي، فدخان المصانع المتماوج يمتزج بالسحب، ومداخن المصنع تتوارى مع الأشجار العالية.

في عام ١٨٨٥، قابل بيسارو بول سينياك الذي قدَّمه إلى جورج سيورا الذي كانت لوحته الشهيرة "عصر يوم الأحد في جزيرة جراند جات"، التي وضح فيها طريقته الجديدة في الرسم من خلال النقط الملونة، تُعَدُّ أساساً لما كان يُعرَف بالمدرسة التنقيطية (وهي أساساً تنويع على المدرسة الانطباعية). والتنقيطية هي أسلوب فني في استخدام نقط لونية صافية نقية بجوار بعضها البعض تكوِّن نسيج الصورة، فيكون ثمة امتزاج وهمي بين الألوان داخل عين الرائي، فكأن اللوحة في ذاتها ليست موجودة في الواقع ولا في عين الرائي وإنما يتم توليدها من خلال علاقة الرائي بالمرئي. والمدرسة التنقيطية هي امتداد للمدرسة الانطباعية، ولكنها أكثر حدةً وتطرُّفاً، ولذا نجد أن أعضاء المدرسة التنقيطية يبتعدون عن التلوين العابر والتكوين الفني الذي يسم المدرسة الانطباعية ويلجأون إلى المكونات الشكلية الصارخة، ولذا تُسمَّى هذه المدرسة أيضاً بالانطباعية الجديدة. وتبنَّى بيسارو هذا المنهج بعض الوقت بحماس بالغ باعتباره أكثر «علمية»، بل توقفت علاقته بعض الوقت مع أصدقائه الانطباعيين بين ١٨٨٦ و١٨٨٩ وتعمقت علاقته مع الانطباعيين الجدد. ولكنه سَئم هذه الجماعة بعد فترة. ومع موت سيورا، انتهت المرحلة التنقيطية وعاد مرة أخرى إلى الرسم في الخلاء. ولكن أسلوبه، مع هذا، تأثَّر بشكل دائم بمنهجهم في الرسم، بما في ذلك استخدام مجموعات من الألوان الصارخة، كما أن إحساسه بأهمية واستقلالية كل نقطة لون كان عالياً.

رسم بيسارو في الثمانينيات لوحات بها أشخاص، ولكنه فعل ذلك بطريقة جديدة. فالفلاحون في هذه اللوحات مُستوعَبون تماماً في أنفسهم ولا يحاولون أن يقصوا قصته. كما رسم بيسارو صوراً شخصية (بورتريهات) لأعضاء أسرته (زوجته وأمه). وفي عام ١٨٩٤، أُصيب بيسارو بمرض في عينيه منعه من الرسم في الخلاء، ولكنه استفاد من مرضه هذا فكان يجلس في غرفة وينظر من النافذة إلى مناظر المدينة الحية وشوارعها فرسم الميناء والكباري والكاتدرائيات ومعمار المدينة، وكان يرسم المنظر الواحد عدة مرات في أوقات مختلفة (تماماً مثل مونيه في سلسلة لوحات «أكوام القش» التي رسمها في الفترة نفسها). وكان بيسارو يغيِّر محل إقامته حينما يشعر أنه استنفد المنظر الذي أمامه، وفي هذه الفترة (التي امتدت حتى نهاية حياته) رسم ما يزيد على ٣٥٥ لوحة. ويعتبر بيسارو من مؤسسي فن الليثوجراف.

ويرى بعض النقاد أن أعمال بيسارو تتسم بعدم الاتساق في المستوى، فقد كان مضطراً لإنتاج الكثير من الأعمال حتى ينفق على أسرته الكبيرة المُكوَّنة من ثمانية أشخاص. وقال زولا عن بيسارو: «هذا الفنان يهتم بالحقيقة فقط، وحين يقف في إحدى زوايا الطبيعة، ينقل الآفاق بأوسع ما فيها من جهامة دون محاولة إضفاء أي شيء من تحويراته. لم يكن شاعراً أو فيلسوفاً، بل فناناً طبيعياً وحسب ينقل المشاهد الطبيعية.. تمتَّع أنت بحلمك إن شئت، أما هو فإنه يُريك ما يراه مباشرةً.. هذه الواقعية أرفع شأناً من الحلم». وعبارة زولا هذه تُبيِّن هذا التأرجح الحاد بين الذات والموضوع الذي يسم الفلسفة الغربية والنظرية الجمالية الغربية في القرن التاسع عشر.

ومن الواضح أن بيسارو ثمرة خلفيته الفكرية والفنية التي استقى منها أفكاره ولغته الفنية وقد ساهم في تطوير هذه الأفكار واللغة، فلم يكن متلقياً، وإنما كان فناناً ومفكراً عميقاً يستقي عظمته وعُمقه من المنظومة الفكرية واللغة الفنية السائدة في عصره. فتأثَّر بالفكر الفوضوي وبالأفكار العلمية عن السببية ونظريات الضوء واختراع الصور الفوتوغرافية، واستوعب الثورة الصناعية وآثارها العميقة في الإنسان والبيئة، وتأثَّر بالرسامين الإنجليز كونستابل وترنر، وبالفرنسيين كورو وكوربيه ومانيه ومونيه وسيرا. وأثَّر بدوره في سيزان (الذي كان يُعتبَر في منزلة أب له) وجوجان وفان جوخ. وهذا يفضي بنا إلى أن نطرح سؤالاً بشأن يهودية بيسارو. فاسمه يظهر في جميع الموسوعات اليهودية باعتباره فناناً يهودياً. وقد أشرنا من قبل إلى إلحاده وعدم تناوله موضوعاً يهودياً واحداً في لوحاته. ورغم كل هذا يبحث **دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** وغيرها من الموسوعات عن عناصر تبرِّر تصنيفه باعتباره يهودياً.

١ ـــ **فدليل بلاكويل** ـ على سبيل المثال ـ يرى أن هناك خصوصية يهودية لبيسارو، ولكنها تظهر «بطريقة أكثر اتساعاً وأقل طائفية». ثم يستمر الدليل ليشير إلى بعض مظاهر هذه اليهودية المتسعة غير الطائفية، فيرى أن تبنِّي بيسارو المُثُل العليا اليسارية ومواقفه الإنسانية العميقة والتي تُعبِّر عن نفسها بشكل فني في الصور التي رسمها للريف، هي من بين هذه المظاهر.

٢ ـ ثم يشير الدليل بعد ذلك إلى ما يسميه «الجدية الأخلاقية التي نظر بها بيسارو للمشروع الانطباعي في محاولته أن يجعل حياة الناس العاديين موضوعاً مناسباً للفن». ويؤكِّد الدليل أن العنصرين السابقين إن هما إلا تعبير عن يهودية بيسارو. وغني عن القول أن هذا أمر متهافت تماماً، إذ يصعب على المرء أن يرى أي ترادف

موضوعي بين «اليهودية» و«الإنسانية العميقة» و«المُثُل العليا اليسارية»، أو بين «اليهودية» وبعض أهداف المدرسة الانطباعية .

٣ - ثم يأتي الدليل بعنصر آخر يؤكد يهودية بيسارو . وهذا العنصر أكثر تهافتاً وكوميدية من سابقيه ، إذ يشير الدليل إلى أن ملامح بيسارو كانت يهودية ، ولذا كان معاصروه يقولون حينما يرونه : «ها هو موسى قد جاء يحمل لوحي الشريعة » ، ولا ندري ما هذه الملامح اليهودية ؟ وحتى لو كانت مثل هذه الملامح موجودة بالفعل ، وحتى لو كان بيسارو ذا ملامح يهودية تجعله شبيهاً بموسى !! فهل هذا يجعل منه فناناً يهودياً؟ !

٤ ـ أما العنصر الرابع الذي يشير إلى يهودية بيسارو فهو أن الهجوم على أعماله الفنية ، لم يكن ينطلق في واقع الأمر من الاعتبارات الفنية وإنما من العداء لليهود . ولم يُبيِّن لنا الدليل كيف أن عداء النقاد التقليديين لأعمال مانيه أو مونيه (التي استُقبلت استقبالاً عاصفاً غير حافل) عداءٌ فنيٌّ في حين أن عداءهم لأعمال بيسارو عداء عنصري !

٥ ـ تذكر إحدى الموسوعات أن بيسارو كان مؤمناً ببراءة دريفوس ، وأنه كتب لإميل زولا يؤيده في موقفه . وقد سبَّب هذا جفاءً بينه وبين ديجا ورينوار ، فكأن هناك فنانين يهوداً مؤيدين لدريفوس وفنانين أغياراً معادين لليهود . وهذا تقسيم غير حقيقي بالمرة ، فزولا لم يكن يهودياً ، ولكنه كان مع ذلك أكثر رجالات الفن والأدب تأييداً لدريفوس ، وقد كتب مقالاته الشهيرة **إني أتهم** دفاعاً عنه . كما أن معظم أبطال قصة دريفوس المدافعين عنه كانوا من غير اليهود .

٦ ـ ذكرت دراسة صدرت عن المتحف اليهودي في نيويورك أن يهودية بيسارو تتضح في إستراتيجيته في فصل الدين عن الخلفيات الدينية والثقافية ، وهي إستراتيجية تبنَّاها كثير من الفنانين اليهود تُعبِّر عن رغبتهم في الوصول إلى الأممية الحقة . ولكن هل هذه النزعة الأممية الكوزموبوليتانية كانت أمراً مقصوراً على اليهود أم أنه كان أمراً كامناً في مفهوم الإنسان الطبيعي وفي فكر حركة الاستنارة على وجه العموم ؟ ولعل أعضاء الجماعات اليهودية أكثر تطرفاً في أمميتهم، ولكنهم لا يختلفون في هذا كثيراً عن أعضاء الأقليات الأخرى . ومع ذلك ، فإن أممية بيسارو لم تكن متطرفة بأية حال .

٧ ـ يمكن الإشارة إلى أن المدرسة الانطباعية ، بتركيزها على النقط الحدودية المتوترة ، وحيث ينفرج التوتر (التقاء الماء باليابس والسماء بالأرض والمدينة بالريف والمداخن بالأشجار والدخان بالسحاب) ، تشبه إلى حدٍّ ما وضع اليهودي في المجتمع الغربي باعتباره عضو الجماعة الوظيفية . ولكن تهميش الإنسان وتوظيفه أصبح سمة أساسية في المجتمع الحديث ولم تعد مقصورة على اليهود (بعد تهويد المجتمع) . ومهما يكن الأمر ، فإن التركيز على النقط الحدودية جزء من لغة المدرسة الانطباعية ككل وليس مقصوراً على بيسارو اليهودي . ولكل هذا ، فإن الحديث عن بيسارو باعتباره فناناً يهودياً ليس ذا قيمة تفسيرية تُذكَر .

جيكوب إبشتاين (١٨٨٠-١٩٥٩)

Jacob Epestien

نحَّات بريطاني يهودي من أهم النحاتين في القرن العشرين . وُلد في نيويورك في الحي الشرقي (إيست سايد) . بدأ حياته الفنية حين طلب منه المؤلف (غير اليهودي) هتشينس هابجود أن يرسم صوراً لكتاب كان يُعدُّه عن الحي الشرقي يُسمَّى **روح الجيتو** ، وكانت اللوحات التي أعدها إبشتاين على مستوى رفيع . ونجح في الاستمرار في دراسته (في باريس) من عائد هذا الكتاب ، ومنها ذهب إلى لندن عام ١٩٠٥ حيث استقر فيها بقية حياته ، وأصبح من طلائع الحداثيين في عالم الوسم ، كما أصبح عضواً في جماعة الدوامة (بالإنجليزية : فورتيسيتس Vorticists) بحماسها النيتشوي الفائق لحركيات عالم الآلة .

تأثر إبشتاين أيضاً بالنحت القديم وفنون ما قبل التاريخ والنحت الإفريقي والبولونيزي وفنون الأمريكتين قبل وصول كولومبوس . وكما أن جذوره الفنية متنوعة ، نجد أن مصطلحه الفني أيضاً متميِّز ومرَّ بعدة مراحل ، ففي بداية حياته الفنية أعد إبشتاين نحتاً بارزاً بعنوان « مولد الطاقة » لتزيين واجهة رابطة الطب في بريطانيا ، واستخدم فيه أسلوباً طبيعياً كلاسيكياً مباشراً . وكان النحت يتضمن شخصيات عارية تم إبراز أعضائها الجنسية بشكل واضح الأمر الذي سبَّب احتجاج الكثيرين .

وفي عام ١٩١٣ ، أعد إبشتاين تمثالاً تجريدياً يُسمَّى « الحفر في الصخر» وهو تمثال يمجِّد قوة الآلة . وبعد تجربتين أخريين (فينوس وفينوس II) ترك إبشتاين التجريد لأنه (على حد قوله) لا فائدة منه في حد ذاته ، ولكنه مع هذا يساعد الفنان على أن يعمِّق إحساسه بالشكل ويطوِّره . أما مقبرة أوسكار وايلد في باريس فكانت مختلفة تماماً ، فهي شكل مركب له وجه إنسان وأجنحة تجعله يشبه الثيران المجنحة في النحت الآشوري ، وقد تُوِّج وجهه بتاج يحمل الخطايا السبع المميتة .

وبعد الحرب العالمية الأولى ، تبنَّى إبشتاين الأسلوب التعبيري

الأمر الذي أثار مرة أخرى ضيق الناس بسبب تشويهه لكثير من الأشكال وتناوله لكثير من الموضوعات الدينية والمقدسة بطريقة كانوا يرون أنها فظّة وبدائية . وكان هو يرى أن هذه هي الطريقة المُثلى للتعبير عن القوى الكونية ، فتمثال « التكوين » (١٩٣١) هو صورة امرأة عارية بدائية حامل ، فهي ليست فينوس اليونانية ولا ملكة من ملكات الفراعنة ، فبطنها ممتلئة وشفتاها غليظتان ووجهها مستطيل يشبه الأقنعة الإفريقية وعيونها متجهة نحو اللاشيء ، وأعضاء التأنيث ، رغم محاولة تجريدها ، واضحة ، وفخذاها كتلتان سميكتان .

أما تمثال « آدم » فهو كتلة متماسكة رأسها غير واضح محني إلى الخلف واليدان مرفوعتان إلى أعلى ويشكلان جزءاً من الصدر والقدمان غليظتان والأعضاء التناسلية مرة أخرى واضحة . هذا هو الإنسان الكوني ، الآدم قدمون .

أما « جيكوب والملاك » (١٩٤٠ ـ ١٩٤١) فتُذكّرنا بموضوع صراع هرقل مع أنتايوس أو صراع بروميثوس مع النسر . وهكذا تتحوّل الرموز الدينية اليهودية في يدي إبشتاين إلى رموز وثنية من خلال لغة التأيقن الحلولي (ولم يكن تناول إبشتاين للموضوعات المسيحية يختلف كثيراً عن تناوله لموضوعات العهد القديم) .

وقد كرّس إبشتاين طاقته الفنية بعض الوقت لرسم صُوَر لشخصيات على هيئة نحت بارز لتماثيل نصفية تُصَب في البرونز (وهو يُعَدّ من أهم الفنانين في هذا المضمار) . ومن أهم خصائص هذه الصور/ التماثيل البرونزية أن سطحها خشن ليوحي بالقالب الفخاري الذي صُبّ فيه البرونز . ورغم أن هذه الصور الشخصية البرونزية لم تكن تتسم بالحيوية نفسها التي تتسم بها تماثيله الأولى ، إلا أنها تبيِّن مقدرة إبشتاين على الغوص في ثنايا النفس البشرية والإحساس بها والتعبير عنها ، من خلال قَدْر من المبالغة المقبولة مع تجاهل نسبي للملامح الجسمانية المباشرة . وهو بذلك يتبع تقاليد الصورة الشخصية في عصر النهضة في الغرب ، حيث يقوم الفنان بتصوير الشخصية لا الوجه . وقد رسم صوراً من هذا النوع ليرناردشو وجوزيف كونراد وأينشتاين .

وفي نهاية حياته ، تلقَّى إبشتاين عدداً من التكليفات المهمة من الكنائس المسيحية ، ومن أهم أعماله تمثال « أليعازر » ويوجد في كنيسة نيوكوليدج في أكسفورد (١٩٤٧) و« العذراء والطفل » (١٩٥٣) في ميدان كافندش في لندن ، و« المسيح في جلاله » (١٩٥٧) في كاتدرائية لانداف ، و« القديس ميخائيل والشيطان » (١٩٥٩) في كاتدرائية كوفنتري .

ويُعلِّق دليل بلاكويل للثقافة اليهودية على هذا بقوله : « لا شك أنه لو قُدِّر للمعابد اليهودية أن تستفيد من موهبته ، لكان هذا من أكبر مصادر غبطته » وهي جملة تهدف إلى اختلاق بُعد يهودي حيث لا يوجد مثل هذا البُعد . ولكن هذا البُعد ليس سوى تعبير عن أمل أو رغبة ، لا علاقة له بمصادر إبشتاين الفنية ولا إمكانياته ولا الطريقة التي تحققت بها هذه الإمكانيات ، ولا حتى تأثيره في غيره من الفنانين (ترك إبشتاين أثراً عميقاً في إريك جيل وهنري مور) ، فإبشتاين لم يكن يهودياً متديناً أو إثنياً مع أن تجربته في الحي الشرقي تركت أثراً عميقاً فيه . وفي نهاية الحرب العالمية الثانية ، تقبَّل المجتمع البريطاني إبشتاين ومُنح لقب «سير» .

اماديـو موديليـاني (١٨٨٤-١٩٢٠)

Amadeo Modigliani

رسَّام ونحَّات إيطالي يهودي ، وشقيق فيتوريو موديلياني الزعيم الاشتراكي الإيطالي . وُلد لأسرة يهودية سفاردية ، وكان عليلاً منذ طفولته . درس الفن في فلورنسة والبندقية قبل أن يستقر في باريس عام ١٩٠٦ حيث انضم لرواد الحداثة .

قام جاك لبشيتس بتقديم حاييم سوتن له وأصبحا صديقين حميمين . وكانت حياته الشخصية عاصفة ، إذ أدمن الكحوليات والمخدرات وكان وضعه المالي غير مستقر بشكل دائم ، وأصيب في نهاية الأمر بالسل ومات في إحدى المستشفيات الخيرية (وانتحرت عشيقته التي كان يعيش معها في اليوم التالي) .

يقف فن موديلياني على الطرف النقيض من حياته ، فقد كان فناً خصباً (٢٠ تمثالاً ـ ٥٠٠ لوحة ـ آلاف اللوحات بالألوان المائية) ، يتسم بالحسيَّة يسري فيها حزن هادئ وقَدْر من الصفاء . ويتضح هذا أكثر ما يتضح في صور الأشخاص (البورتريهات) التي رسمها . وفي البورتريه النماذجي عند موديلياني ، يظهر رأس الشخص أمام خلفية غير محدَّدة ، مائلاً قليلاً وفي حالة إعياء كامل وعزلة عما حوله وإحساس بالغربة ، وأيدي الشخصيات ، إن ظهرت ، تكون متدلية منهكة . أما العيون ، فهي عيون شاخصة لا ترى شيئاً وتُعبِّر عن فتور الهمة . وتتسم صور النساء عنده بأنها تشبه النبات الطويل الرأسي ، والرقبة طويلة أسطوانية تربط الرأس بالجسد الذي يتسم بأكتاف عريضة .

ورغم تحرُّك موديلياني في أوساط رواد الحداثة الفنية ، إلا أنه لم يتأثر بها كثيراً ، وإن كان قد تأثَّر بمدرسة ما بعد الانطباعية (سيزان ـ جوجان ـ تولوز لوتراك) . كما تأثَّر بفن عصر النهضة في الغرب ،

بخاصة البساطة الكلاسيكية للشكل . ومن المصادر الأخرى لفن موديلياني الفنون غير الغربية مثل النحت الإفريقي . ويظهر هذا في الوجوه المستطيلة لدى بعض نسائه التي تشبه الأقنعة البولينيزية أو الإفريقية . ولكن بعض النقاد يرون أن مثل هذه التشوهات مشتقة من التماثيل القوطية في العصور الوسطى المسيحية .

ولا يوجد أي أثر ليهودية موديلياني في فنه مع أنه كان دائماً معتزاً بإثنيته . وقد حاول بعض النقاد تفسير إحساسه العميق والمأساوي بالغربة على أساس يهوديته . ولكن هذا الإحساس بالغربة هو سمة عامة في الفن الحداثي ولا يوجد فارق في ذلك بين الفنانين اليهود والفنانين غير اليهود . ومصادر لغته الفنية إما مسيحية أو إفريقية أو بولينيزية .

مارك شاجال (١٨٨٧-١٩٨٥)

Marc Chagall

رسَّام روسي فرنسي ، وُلد لأسرة حسيدية تقية (عائلة سيجال ، ولكن شاجال غيَّر اسمه أو غيَّر طريقة نُطقه) في قرية فايتبسك في روسيا داخل منطقة الاستيطان ، وهي القرية التي خلَّدها في أعماله والتي تشكِّل خلفية معظم هذه الأعمال . درس في عدة مدارس فنية في روسيا القيصرية ، من بينها المدرسة الإمبراطورية لحماية الفنون ومدرسة سفانسيفا . ويُلاحَظ أن قراره بتعلُّم الرسم كان يُعَدُّ تحدياً صارماً للتقاليد الدينية اليهودية آنذاك .

انتقل إلى باريس عام ١٩١٠ حيث درس في عدة مدارس للفنون بشكل متقطِّع ، ثم انتقل إلى لاروش . وبدأت تتحدَّد ، في هذه المرحلة ، ملامح فنه ، إذ بدأت تظهر الألوان الفاقعة (متأثراً بالمدرسة الوحشية وجوجان) والمساحات الهندسية (متأثراً بالمدرسة التكعيبية) ، لكن تكعيبيته لم تكن من النوع الهندسي الصارم ، إذ أن المضمون يظل واضحاً والألوان تحتفظ بحيويتها على عكس التكعيبيين الذين ترجموا كل شيء إلى مكعبات وأشكال هندسية ، بما في ذلك الأشكال منحنية الأضلاع ، مع الابتعاد عن الألوان الطبيعية . كما بدأت تظهر موضوعات الطفولة ، وعالم الأحلام المبهم والأشخاص الذين يطيرون في الهواء والرموز والوجوه والأجساد المقلوبة ، وعالم الأساطير الذي يتحدَّى المنطق العملي المادي . كما تحدَّدت النغمة الأساسية لأعماله ، وهي نغمة طفولية فلاحية تحاول أن تَنقُل عالم الباطن والأحلام وكأنه العالم الحقيقي الوحيد . وفي عام ١٩١٤ ، سافر شاجال إلى برلين لأول معرض منفرد له ، ومن هناك سافر إلى قريته فايتبسك حيث اضطر إلى البقاء فيها بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى . وفي عام ١٩١٥ ، تزوج من بيلا روزنولد التي ظلت مصدر وحي له في فنه . وعُيِّن شاجال قوميساراً للفنون في فايتبسك عام ١٩١٨ . ولكن سرعان ما نشبت الخلافات بينه وبين الثورة ، فانتقل هو وزوجته وابنته إلى موسكو عام ١٩٢٠ حيث رسم عدة جداريات لمسارح الدولة التي تقدِّم مسرحيات يديشية ، كما رسم جدارياته المشهورة لمسرحيات جوجول وتشيكوف .

ترك شاجال الاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٢ ، واستقر في باريس حيث انضم إلى جماعة الفنانين الروس اليهود المهاجرين فيما يُسمَّى «مدرسة باريس» أو «المدرسة اليهودية» ، وكانت أعماله ، في الفترة التي قضاها في روسيا ، ذات طابع غنائي رقيق ، وحسِّية إلى حدٍّ ما ، ولكن أعماله بدأت في الثلاثينيات تأخذ شكلاً أكثر ظلمة بسبب الأحداث في أوربا ، وقد استقر في الولايات المتحدة في الفترة من عام ١٩٤١ حتى عام ١٩٤٨ ، ثم عاد واستقر في فرنسا ، وعادت أعماله للغنائية القديمة . وبعد هذا التاريخ اتسع نطاق الموضوعات التي يتناولها والمواد والخامات التي يستخدمها ، فرسم بألوان الماء والجواش والزيت والطباعة وأقام بعض التماثيل واستخدم السيراميك . ونفَّذ العديد من الأعمال بمعاونة الحرفيين ، غير أن طفولته ظلت المصدر الأساسي لأعماله .

وعلاقة شاجال باليهودية مُركَّبة إلى أقصى حد ، فهو لم ينكر قط أهمية خلفيته اليديشية ، ولكنه صرَّح أكثر من مرة بأنه ليس فناناً يهودياً ، وإنما فنان يرسم لكل البشر . ولذا ، فقد عارض شاجال محاولة بعض الفنانين اليهود المهاجرين (من روسيا إلى باريس) تأسيس مدرسة فنية يهودية . وعادةً ما كانت تصريحاته هذه تُقابَل باستهجان شديد من النقاد الفنيين اليهود . ولحسم القضية ، يمكن العودة لأعمال شاجال ذاتها . فالمؤثرات الفنية في رسمه غربية ، ولا يمكن فهمها إلا في إطار التطورات الفنية في العالم الغربي . بل نجد أنه ، حتى على مستوى الموضوعات ، يستخدم موضوعات وصوراً مسيحية ، خصوصاً واقعة الصلب . ولعله ، في هذا ، تأثَّر بعمق بالمسيحية الأرثوذكسية التي تؤكد واقعة الصلب على حساب واقعة القيام ، كما أنه يستخدم الصور المسيحية للتعبير عن الموضوعات اليهودية . فالمسيح المصلوب يصبح هو اليهودي المعذَّب . ولعل هذا يلقي ضوءاً على طريقة تناوله ليهوديته أو للموضوع اليهودي ، فهو تناول لا يستبعد الأغيار ، ولا يَسقُط في ثنائيات التفكير الحلولي الحادة ، بل هو تناول يحوِّل اليهودي إلى نموذج إنساني يستطيع أي فرد أن يتعاطف معه لا أن يقف ضده . ولوحاته عن الزواج والحب

تعبِّر عن احتفائه الشديد بهذه المواضيع الإنسانية . وقد أشار أحد النقاد إلى أن رسومات شاجال تشبه من بعض الوجوه الرسومات التركية أو الفارسية ، وهو ما قد يشي بالأصول التركية (الخزرية) لفنه .

قام شاجال بتنفيذ الشبابيك الملونة (بالزجاج المعشق) لمعبد يهودي واحد (معبد مستشفى الهاداساه في القدس) ، ولعدد كبير من الكنائس المسيحية (من بينها الكاتدرائية الكاثوليكية في متز ، والكنيسة الكاثوليكية في آس في الألب الفرنسية ، ونافذة ملونة ضخمة في الفاتيكان) . ومن بين أعماله الأخرى ، سقف أوبرا باريس ، وجداريات دار الأوبرا التابعة للنكولن ستر في نيويورك ، وجدارية ولوحات قماشية وأرضية فسيفسائية للكنيست ، ونافذة ملونة ضخمة في مبنى سكرتارية هيئة الأمم . وقد عاد شاجال إلى موسكو عام ١٩٧٣ حيث قُدِّم له أول معرض منفرد . كما أُسِّس متحف لأعماله في جنوب فرنسا .

جاك ليبشيتس (١٨٩١-١٩٧٣)

Jacques Lipchitz

نحَّات أمريكي/ فرنسي يهودي ، اسمه الأصلي حاييم يعقوب . وُلد في ليتوانيا لأسرة من المصرفيين الأثرياء . درس في باريس حيث غيَّر اسمه إلى جاك وأصبح مواطناً فرنسياً عام ١٩٢٥ . وفي عام ١٩٣٠ ، أقام معرضاً يضم كل أعماله وأحرز شهرة واسعة . تعرَّف إلى النحت المسيحي القديم والوسيط وعلى الفنون غير الغربية ، وبخاصة الإفريقية ، كما تعرف إلى حاييم سوتين وأماديو موديلياني ودييجو ريفيرا وأعضاء المدرسة التكعيبية ، خصوصاً براك وبيكاسو ، وتأثر بأعمالهم حتى أصبح من أهم النحاتين التكعيبيين حتى منتصف العشرينيات . تركَّز فنه حول الموضوعات التي تناولها الفنانون التكعيبيون ، كالمهرجين والموسيقيين والمستحمين والطبيعة الصامتة . وكانت معظم التماثيل حجرية تتسم بحوافها الحادة وسطحها المسطح وتقترب من التجريد الكامل . وبعد ذلك التاريخ ، اكتسبت لغته الفنية أبعاداً تذكِّر المشاهد بفن الباروك ، فأصبحت خطوطه أكثر انسيابية وأشكاله دائرية ، واتسع نطاق موضوعات فنه ليشمل موضوعات أسطورية وإنجيلية وموضوعات ذات دلالة رمزية عامة .

ومنذ منتصف الثلاثينيات ، شعر ليبشيتس بجو الشمولية السائدة في أوربا آنذاك ، فأصبح الموضوع الأساسي لفنه هو الكفاح الضاري ضد الوحوش الأسطورية : صراع بروميثيوس مع النسر واغتصاب أريادني على يد زيوس . وفي عام ١٩٤١ ، هاجر ليبشيتس إلى نيويورك . وأصبح أسلوبه يميل إلى التفاصيل الثرية ، كما بدأت تظهر نبرات دينية عميقة وإن كانت كامنة غير صريحة . وفي عام ١٩٤٨ ، قبل تكليفاً ليقيم تمثالاً للعذراء فوافق شريطة أن يُكتَب على قاعدة التمثال العبارة التالية : « جيكوب ليبشيتس ، اليهودي ، المؤمن بعقيدة أسلافه ، صنع تمثال العذراء لينمي التفاهم بين البشر على الأرض ، حتى تسود حياة الروح » . ولا شك في أن العبارة تُبيِّن مدى احترام ليبشيتس لجذوره اليهودية ، إلا أنها في الوقت نفسه تُبيِّن أنه يميل نحو اليهودية الإثنية (الموروثة) وليس الإيمان بالعقيدة اليهودية . كما أن العبارة لا تغيِّر على الإطلاق حقيقة أن التمثال الذي نحته هو جزء من التراث المسيحي ، ولا ينتمي إلى عالم الفن اليهودي!

وحينما أقام ليبشيتس تمثالاً لجيكوب يصارع الملاك ، فقد أعاد تفسير الواقعة في إطار بروميثي وثني وقال : إن التمثال هو عن صراع الإنسان مع الملاك . وأقام ليبشيتس تمثالاً بعنوان «الصلاة» ، وهو عبارة عن يهودي يقوم بشعائر الكاباروت ولكنها هنا رمز ذبح اليهود . وعند تأسيس دولة إسرائيل ، أقام تمثالاً بعنوان «المعجزة» ، وهو عبارة عن شكل له أذرع مرتفعة يقف أمام لوحيّ الشريعة وينمو منها أفرع شمعدان المينوراه السبعة ، وفي نهايتها يُوجَد شكل عبارة عن لهب صغير أو أوراق شجر صغيرة . وقد زار ليبشيتس إسرائيل عدة مرات وترك كل قوالب تماثيله لمتحف إسرائيل في مدينة القدس التي دُفن فيها .

مارك جرتلر (١٨٩١-١٩٣٩)

Mark Gertler

رسَّام بريطاني يهودي ، وُلد في لندن لأسرة يهودية مهاجرة من جاليشيا تتحدث اليديشية في المنزل . حاول دراسة الفن ولكنه لم يتمكن من الاستمرار بسبب فقره المدقع ، وبدلاً من ذلك ، اشتغل صبياً تحت التمرين في ورشة لصنع الزجاج المعشق . وتعرَّف الرسام الإنجليزي اليهودي روثنشتاين على موهبته وأقنع إحدى المؤسسات اليهودية التعليمية بأن تساعده على الاستمرار في تعليمه . وأتاح له هذا أن يختلط بالأوساط الثقافية فتعرَّف إلى الدوس هكسلي و د. هـ. لورانس وأعضاء جماعة بلومزبري .

وتتسم الأعمال الأولى عند جرتلر بأنها تقليدية إلى حدٍّ كبير ، تتبع التقاليد الفنية المتعارف عليها في الغرب آنذاك . ولكنه ، ابتداءً من عام ١٩١٢ ، بدأ يتجه نحو الفن البدائي ، واستخدم لغته الفنية

بشكل واع . كما تأثَّر بالمدرسة الانطباعية ، بخاصة سيزان ورينوار . اتجه نحو الفن التجريدي بعض الوقت ولكنه تركه بعد فترة قصيرة . تتسم أعماله بحرية التعبير في الشكل وبالاستخدام الأصيل للألوان.

وإذا كانت الجذور الفنية للغة جرتلر غير يهودية ، فكذلك موضوعات لوحاته . فبعد مرحلة أولى في حياته ، ركَّز على الموضوعات اليهودية (أسرته والجماعة اليهودية بشكل عام) ورسم لوحات مثل « الحاخام والحفيد »(١٩١٣) ، ثم ترك هذه الموضوعات تماماً بعد عام ١٩١٤ ، وبدأ يركِّز على تصوير جسد الأنثى بطريقة حسية زادت رواج أعماله . ولم تكن حياة جرتلر الخاصة سعيدة على الإطلاق . وقد انتحر عام ١٩٣٩ .

حاييم سوتين (١٨٩٣-١٩٤٣)

Chaim Soutine

فنان فرنسي يهودي وُلد في ليتوانيا لأسرة أرثوذكسية فقيرة للغاية (كان أبوه يعمل رافياً للملابس) . ويُقال إن سوتين طلب من حاخام قريته أن يجلس أمامه ليرسم صورته ، فضربه ابن الحاخام ضرباً مبرحاً لدرجة أن الحاخام اضطر إلى أن يدفع للأم تعويضاً ، وأن سوتين استخدم هذا التعويض في تمويل دراسته للفن في فلنا . ويُقال إن كل لوحاته في هذه الفترة كانت تتسم بالحزن المرضي (الدفن ـ الهجران ـ المعاناة) . استقر سوتين بعد ذلك في باريس وعاش في فقر شديد حيث تعرَّف إلى موديلياني . وحينما مات هذا الأخير ، رسم سوتين مجموعة من اللوحات تحتوي على الإشارات الدينية الوحيدة في أعماله الفنية الناضجة . وكانت حياته بائسة لدرجة أنه حاول الانتحار . وحقَّق بعض الاستقرار المالي بعد أن اكتشفه أحد جامعي اللوحات . وقد قضى سوتين الأعوام الثلاثة الأخيرة من حياته مختبئاً من النازيين ، ولكنه مات في باريس لأسباب طبيعية .

تتكوَّن لوحات سوتين أساساً من لوحات للأصدقاء والشحاذين والشخصيات الهامشية في باريس ، ومن طبيعة صامتة ونسخ من لوحات كبار فناني عصر النهضة في متحف اللوفر . وكان فنه يتسم بالتوتر الشديد ، فكل ما في لوحاته مُشوَّه وينزف دماً ويشع عدمية (يُقال إن الدم هو احتجاج سوتين على قوانين الطعام اليهودية) .

وحتى مناظره الطبيعية لا تتسم بالهدوء ، فهي قلقة عاصفة . وقد دفع هذا البعض إلى الحديث عن الخصوصية اليهودية لدى سوتين ، وهو أمر مناف للحقيقة ، فالفن الحداثي الغربي تتواتر فيه مثل هذه الصور والموضوعات بغض النظر عن الجذور الإثنية أو الدينية للفنان .

بن شان (١٨٩٨-١٩٦٩)

Ben Shahn

رسَّام أمريكي تخصَّص في فن الرسوم المطبوعة (بالإنجليزية : جرافيك آرتس graphic arts) . وُلد في ليتوانيا لأسرة كان يعمل أعضاؤها في الحفر على الخشب والفخار ، وكان معظمهم ينتمون للتيار الاشتراكي . فرّ أبو شان إلى أمريكا الجنوبية هرباً من الاضطهاد القيصري ومنها إلى الولايات المتحدة . وتعلَّم شان على يد فنان تخصَّص في فن الطباعة بواسطة الحجر ، وتلقى أول تدريب له على عملية مزج الصورة والنص . تلقَّى تعليماً فنياً في جامعة نيويورك ، ثم سافر إلى أوربا والمغرب العربي وفي جزيرة جربا (في تونس) سجل انطباعاته عن يهود هذه الجزيرة . رسم شان مجموعة من الصور عام ١٩٢٠ عن حادثة دريفوس ، وكانت أول مجموعة صُور يهاجم فيها الظلم . وفي عام ١٩٣١ ، أصدر مجموعة ثانية عن حادثة ساكو وفانزيتي (بالجواش) ، ثم مجموعة ثالثة بين عامي ١٩٣١ و١٩٣٢ عن أحد القيادات العمالية اتُّهم ظلماً في حادث إلقاء متفجرات ثم بُرِّئ . وقد استأجره الفنان المكسيكي دييجو ريفيرا مساعداً في رسم جدارية " الإنسان في منعطف القرن " لمبنى RCA في مركز روكفلر . وكانت الجدارية ثورية المنحى فأثارت غضباً شديداً وتم نقلها لمدينة مكسيكو سيتي .

وأثناء فترة الكساد ، رسم شان ما يقرب من ٦٠٠٠ صورة فوتوغرافية للمتعطلين والفقراء وحياة المدن الصغيرة في الولايات المتحدة . وكان مشروعه هذا مُموَّلاً من قبل الحكومة الأمريكية . كما رسم مجموعة من الجداريات (بتمويل من الحكومة أيضاً) لبعض المؤسسات الحكومية .

وفي عام ١٩٤٤ ، رسم شان لوحة تُسمَّى « معسكرات الاعتقال » يُعبِّر فيها عن بؤس ضحايا المحرقة النازية ، كما صمَّم طابعاً بريدياً بعنوان « هذه هي الوحشية النازية » (١٩٤٢) إحياءً لذكرى قرية ليديس البولندية التي محاها النازيون من على وجه الأرض .

وظل أسلوب شان واقعياً حتى عام ١٩٥٠ . ولكنه ، بعد ذلك التاريخ ، بدأ يغوص في ذاته وينتج أعمالاً فنية ذات طابع رمزي تستجيب لاحتياجاته الشخصية وتطلعاته « الدينية » . وتجمع أعماله

في هذه المرحلة بين الألوان الذهبيـة والفضية والكتابة التي تشبـه الأرابيسك (وقد ساعده في ذلك تدريبه في مطلع حياته على الكتابة العبرية) . وكان شان قد رسم صوراً لطبعة من الهاجاداه عام ١٩٣١، ولطبعة من سفر الأمثال . ثم عاودت هذه الموضوعات الدينية الظهور في أعماله مرة أخرى في الخمسينيات ، فرسم لوحة بعنوان « الوصايا العشر » (١٩٦٠) و« المزمور ١٣٣ وال ١٥٠ » و«نضيء هذه الشموع » (١٩٦١) . كما رسم مجموعة من الصور تُسمَّى « القبائية الخلق » استخدم فيها بعض المفاهيم القبَّالية (من الزوهار) المتصلة بعلاقة الألفبائية العبرية بالألوهية .

اشترك شان في عملية زخرفة وتزيين بعض المعابد اليهودية ، فرسم جدارية بعنوان « دعوة الشوفار» وجدارية فسيفسائية في ممر معبد أوهيم شالوم في ناشفيل (في ولاية تنسي) ، وهي تستند إلى فقرة في العهد القديم (سفر ملاخي ١١/١٥) تدعو للمساواة . وفي عام ١٩٦٠ ، صمَّم باب تابوت العهد لمعبد مشكن إسرائيل في مدينة هامدن في ولاية كونتيكت . وفي عام ١٩٦٥ صمَّم بعض النوافذ من الزجاج المعشق (تصوِّر بعض المشاهد من سفر أيوب) في معبد بيت زيون في بافالو (نيويورك) .

وألَّف شان كتاب **شكل المضمون** (١٩٥٧) ، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد . ورغم أن المضمون اليهودي للوحات شان أمر واضح ، ورغم أن معرفته بالكتابة العبرية قد أثَّرت في شكل ومضمون بعض أعماله الفنية ، إلا أن الغالبية الساحقة من لوحاته تظل ذات مضمون إنساني أو أمريكي عام . كما أن لغته الفنية لا يمكن فهمها بالعودة إلى تراث فني يهودي أو لغة فنية يهودية خاصة ، وإنما بالعودة إلى فَهْم اللغة الفنية السائدة في المجتمع وسياقه الحضاري الذي كان يعيش فيه .

ليونيل إبرامز (١٩٣١-)

Lionel Abrams

رسَّام من أعضاء الجماعة اليهودية في جنوب أفريقيا . وُلد في جوهانسبرج وتلقَّى تعليمه فيها وفي إنجلترا . أقام أول معرض له عام ١٩٥٧ ، وتتسم أعماله بالتجريد . وهو يفضل رسم المناظر الطبيعية والحياة الصامتة . طوَّر طريقة في الرسم تُسمَّى فوتو باستيل ، حيث يتم استخدام العناصر الكيميائية في حفر الصورة الفوتوغرافية ويُعاد رسمها بالباستيل . وقد أقام أول معرض لصور الفوتو باستيل عام ١٩٧٥ .

ويرسم أبرامز لوحات موضوعها الأساسي أعمال الفنانين الآخرين أو مواقف من حياتهم (حقيقية أو مُتخيَّلة) ، مثل « بيسارو يقابل سيزان » و« دريفوس يزور مونيه » . ورسم مجموعة من اللوحات هي تنويعات على لوحة مانيه « الإفطار فوق العشب » وسلسلة أخرى من مونيه وهو في الاستوديو محاطاً بلوحاته المشهورة « زنبق الماء Water Lilies » .

اهتم إبرامز بعض الوقت برسم بعض المناظر من حياة جماعة لوبافيتش في جنوب أفريقيا ، واستمر لمدة أربعة أعوام في تناول الموضوعات اليهودية ، منها سلسلة من الصور بالباستيل لخمسة أجيال لحاخامات اللوبافيتش . ويُعتبَر أبرامز من أهم فناني جنوب أفريقيا ومثَّلها في العديد من المعارض الدولية .

ر. ب. كيتاج (١٩٣٢-١٩٩٥)

R.B. Kitaj

فنان أمريكي تربطه علاقة ما باليهودية يصعب تعريفها ، وُلد في كليفلاند أوهايو ، ودرس في معاهد الفنون في الولايات المتحدة والنمسا وإنجلترا . وعاش في إنجلترا معظم حياته . ويُعتبَر كيتاج من رواد فن البوب (بالإنجليزية : بوب آرت pop art) وإن كان لم يقبل قط مثل هذا التصنيف ، لأن مصادره الفنية متنوعة ومتعدِّدة من ضمنها التيارات الفنية المختلفة في العصر الحديث والفن الإيطالي في عصر النهضة وأعمال أدبية مثل شعر ت. س. إليوت أو عزرا باوند. لم ينشأ كيتاج كيهودي ، ولا تذكر الموسوعات اليهودية شيئاً عن الانتماء الديني لأمه وأبيه أو عن خلفيتهما الإثنية ، ولكنها تذكر أن زوج أمه كان يهودياً ! كما تذكر بعض هذه الموسوعات أن كيتاج اكتشف ما يُسمَّى «الهوية اليهودية» بعد أن تجاوز الخمسين من عمره ، فرسم مجموعة من اللوحات ذات المضمون اليهودي مثل « اليهودي . . . إلخ » (١٩٧٦) وهي صورة لرجل في قطار يتجه إلى المنفى . وفي لوحته « إن لم يكن ، If not, not » (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦) ، صوَّر بوابات أوشفيتس من خلال قصيدة **الأرض الخراب** لإليوت .

وفي لوحة «سيسيل كورت ، لندن (المهاجرون) » (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤) ، يصوِّر الفنان نفسه في شارع ضيق مليء بمحلات بيع الكتب التي كان يديرها في وقت من الأوقات بعض المهاجرين من يهود اليديشية ، ومنهم زوج أمه ، جو سنجر ، الذي تحوَّل في رسومات كيتاج إلى رمز اليهودي . ويظهر في خلفية اللوحة ضحايا لا أسماء لهم يسبحون في يأس نحو شواطئ أكثر أمناً .

تزايد انشغال كيتاج بشخصية اليهودي في الثمانينيات ، بخاصة في مجموعة من اللوحات الخاصة بآلام اليهود (بالإنجليزية :

باشـون Passion) وكلمة «باشون» في الإنجليزية عادةً ما تُستخدَم للإشارة لآلام المسيح . فكأن اليهود ضحايا المحرقة في منزلة المسيح المصلوب ، وتحل مداخن أفران الغاز محل الصليب .

رسم كيتاج لوحة بعنوان « المدرسة اليهودية (رسم الجوليم) » (١٩٨٠) معارضاً بها لوحة أخرى بهذا العنوان رسمها فنان ألماني يُدعَى ج. إي. أوبيتس . وكان أوبيتس قد رسم لوحته ليُبيِّن الفوضى الضاربة أطنابها في المدرسة اليهودية وفشل الحاخام في أن يفرض أي نوع من أنواع النظام على طلبته . والصورة كانت تحاول أن تثبت للعنصر الآري الراقي مدى تخلُّف العنصر اليهودي السامي (يهود اليديشية) الذي يعيش وسط المجتمع الألماني . يأخذ كيتاج موضوع هذه اللوحة ويعطيه مضموناً مختلفاً تماماً . فمركز اللوحة هو زجاجة حبر تَقطُر دماً رمز تهمة الدم ، ولذا ، فالحاخام يشعر أنه يصطدم بحائط من الطوب ، وفي وسط اللوحة يُوجَد طفل آخر يرمز لما يسميه كيتاج «التقاليد الثقافية اليهودية» التي ستستمر وتبقى رغم كل المصاعب . أما الطفل الثالث ، فيود أن ينعتق كفنان ، فيرسم الجوليم على السبورة ، وتبدأ الحياة تدب في الجوليم بالفعل ، ولكن الصورة تتوقف عند هذه النقطة . ورغم أن الموضوع يهودي بالمعنى الأمريكي الإثني ، إلا أن لغته الفنية أمريكية حداثية تماماً . فاللوحة تتكوَّن من ألوان مُسطَّحة . كما أنها تضطر الرائي إلى أن يصبح جزءاً منها لا أن ينظر إليها . ورغم أن هناك خطة عامة وراء التفاصيل ، إلا أن الإحساس العام الذي تنقله هو إحساس بالفوضى يُعبِّر عن إحساس الإنسان الغربي بفوضى العالم الغربي الحديث . فالصورة تستخدم لغة فنية غير يهودية ، وهذا ما أدركه كيتاج تماماً في تعليقه على هذه الصورة ، إذ يقول : « في سنوات تكشفي [للفن] وقبل أن أرسم هذه الصورة ، لم يطرأ على بالي أن أحاول أن أُبرهن على وجود شيء يُسمَّى «الفن اليهودي» . . . لم يكن هناك قط تقاليد للفن اليهودي بشكل واضح محدَّد كما هو الحال مع الفن الإسلامي أو الياباني أو المصري ، ومن ثم فإن يهودية لوحة مثل هذه لابد أن تعتمد على اهتمامات دياسبورية يهودية حاولت أن أضفيها عليها بغير حساب » (يستخدم كيتاج فعل «لافيش أبون lavish upon» والذي يعني «ينفق بغير حساب» أو «يبذر» . ومهما كانت الترجمة ، فالفعل يعني أن ثمة إضافة لأبعاد لم تكن موجودة في الشيء أصلاً وليست جزءاً من بنيته . فكأن الاهتمامات الدياسبورية هي شيء يضاف إلى الموضوع حتى يصبح يهودياً . فاستخدام الكلمة يعني أن ثمة إضافة يهودية برانية لعمل فني له لغته الخاصة . وكلمة «دياسبورا» عند كيتاج ذات معنى خاص للغاية . فقد نشر عام ١٩٨٧ ما سماه «المانفيستو الدياسبوري الأول» حيث عبَّر عن رغبته في أن نربط بين تجاربنا الخاصة بالدياسبورا في الماضي وفهمنا المعاصر لها من خلال صور ذات مغزى عالمي يمكنها أن تتحدث لكثير من الناس . وكلمة «دياسبورا» هنا كلمة عامة للغاية تعني «اغتراب» أو «غربة» ، أي أنها تعبير عن الرؤية الحداثية للكون) .

ثم يُبيِّن كيتاج أن تَوجُّهه البروميثي النيتشوي لا علاقة له بأي دين حينما يقول : « وقد فكرت في أن أرسم لوحة تُعبِّر عن مفهوم مارتن بوبر عن خسوف الإله . . . لم أحاول من قبل أن أرسم الإله ، ولذا بدأت أنظر إلى وليام بليك والفنانين الإيطاليين الأوائل » . وغني عن القول أن حكاية رسم الإله هذه تقف على الطرف النقيض من المعايير الدينية اليهودية ، حيث تُحذِّر الوصية الأولى من الوصايا العشر من تصوير الإله !

فن العمارة عند أعضاء الجماعات اليهودية

Architecture of Members of Jewish Communities

لا يمكن الحديث عن «فن العمارة اليهودي» ، تماماً مثلما لا يمكن الحديث عن «الفن اليهودي» أو «التاريخ اليهودي» . فالعبرانيون القدامى كانوا ، في بداية الأمر ، قوماً رحلاً ، لا يعرفون فن العمارة أساساً . وبعد استقرارهم في كنعان تبنوا الخطاب الفني السائد في محيطهم الحضاري . ولذا نجد أن هيكل سليمان لا يختلف كثيراً عن الهياكل الكنعانية الأخرى (وكلمة «هيكل» نفسها من أصل كنعاني) .

ومع انتشار أعضاء الجماعات اليهودية في العالم زاد عدم التجانس بينهم ، ومن ثم تعددت الطرز المعمارية التي تبنوها من محيطاتهم الحضارية المختلفة . فمنازل الفلاشاه لا تختلف عن الأكواخ الأفريقية المماثلة في المنطقة التي يعيشون فيها . وقصور أثرياء اليهود من أصحاب مزارع العبيد في الجنوب الأمريكي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا تختلف عن قصور أقرانهم من غير اليهود ، بكل ما تحتويه من أبهة ومظاهر الترف . وقد صُممت هذه القصور بطريقة تسمح لصاحب المزرعة بالإشراف عليها وعلى عبيده . ونفس الشيء ينطبق على أثرياء وفقراء أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر .

ولا تختلف معابد أعضاء الجماعات اليهودية عن منازلهم . ولعل من أهم الطرز المعمارية طراز المعبد/ القلعة في أوكرانيا الذي كان يتفق تماماً مع وضع الجماعة اليهودية كجماعة تجارية استيطانية شبه قتالية . (انظر : «المعبد اليهودي» – «المعبد/ القلعة») .

٤
إشكالية المتحف اليهودي

المتحف اليهودي أم متاحف الجماعات اليهودية؟ : إشكالية وتاريخ ـ متاحف أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية ـ متاحف الإبادة في الولايات المتحدة ـ متاحف أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا ـ المتاحف في الدولة الصهيونية

المتحف اليهودي أم متاحف الجماعات اليهودية؟ :إشكالية وتاريخ

The Jewish Museum or Museums of the Jewish Communities : Problematic and History

مصطلح «المتحف اليهودي» ، مثل كثير من المصطلحات الأخرى التي تُستخدَم لدراسة الجماعات اليهودية ، وهو يُخبِّئ مجموعة من المفاهيم العقائدية المتميِّزة ذات طابع صهيوني . فمفهوم المتحف اليهودي يفترض وجود فن يهودي وفلكلور يهودي وأسلوب حياة يهودي ، ويفترض كذلك أن هذا الفلكلور وأسلوب الحياة لا يتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان أو يتغيَّر بالمعدل نفسه والطريقة نفسها بين أعضاء الجماعات اليهودية بمعزل عن المجتمعات التي يوجدون فيها ، لأن كل هذه الظواهر إنما هي تعبير عن هوية يهودية مستقلة ثابتة ، وشخصية يهودية لها سماتها المحددة وخصوصيتها الواضحة ، فهي مفاهيم تفترض وجود وحدة قومية يهودية وتستند إليها . وفكرة القومية اليهودية فكرة لا نرفضها لأنها تتناقض مع مصالحنا ، وإنما لأنها تتناقض مع واقع أعضاء الجماعات اليهودية ذاتها ، إذ أن هوياتهم لا تتحدَّد بالعودة إلى مطلقات يهودية ثابتة أو هوية يهودية مركزية ، وإنما تتحدَّد من خلال الحضارات الكثيرة والمتنوعة التي يعيشون بين ظهرانيها . فيهود أثيوبيا ، اكتسبوا هويتهم من خلال التشكيل الحضاري الأفريقي ، تماماً مثلما اكتسب يهود الولايات المتحدة من محيطهم الحضاري .

ومتاحف أعضاء الجماعات اليهودية ليست ذات أهمية خاصة في ذاتها ، غير أنها ذات أهمية منهجية خاصة ، إذ تُبيِّن بشكل مثير زيف مقولة الهوية اليهودية والتراث اليهودي وضعف مقدرتها التفسيرية .

ولنتخيل أحد العلماء يود أن يشيِّد متحفاً إثنو جرافياً يهودياً ، فماذا سيواجه ؟ سيجد أمامه مواد عديدة : أزياء وتماثيل وشمعدانات مينوراه بعضها من بخارى والبعض الآخر من اليمن ، ومن الصين القديمة والحديثة ، وروسيا في القرن التاسع عشر ، وبولندا في القرن السادس عشر ، ومن مصر في العصر الهيليني والروماني ، ثم في بداية الفتح الاسلامي ، ثم بعد ذلك في عصورها المختلفة (الطولوني والفاطمي والأيوبي والمملوكي والعثماني) ، ثم في العصر الحديث. كما سيجد أمامه مواد من عشرات البلاد والعصور الأخرى . فإن أصر على أن يهودية هذه الأشياء الإثنوجرافية هي العنصر الأساسي فيها ، فلن يمكنه التعامل معها ولا تصنيفها ، ولذا سيجد نفسه مضطراً لتصنيفها على أساس عشرات المجتمعات التي وُجد داخلها اليهود ، وكان لكل منها عاداتها وتقاليدها التي استوعبها اليهود بحيث أصبحوا جزءاً منها وأصبحت جزءاً منهم . ولنتخيل عالماً يحاول أن يؤسس متحفاً للفنون اليهودية ، فإنه سيجد لوحات وتماثيل من عشرات الأزمنة والأمكنة لا تتبع نمطاً فنياً يهودياً ، وإنما أنماطاً فنية مختلفة . ولا شك في أن الأعمال لها علاقة بأعضاء الجماعات اليهودية كأن يكون العمل الفني يتناول موضوعاً يهودياً أو صاغته يد فنان يهودي ، ومع هذا لا يمكن فهم هذا العمل إلا بالعودة للحضارة التي أبدع فيها .

بل إن معمار المتحف نفسه سيكون مشكلة ، إذ لا يُوجَد «معمار يهودي» . ويتبدَّى هذا في معمار المعابد اليهودية التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة . ولذا ، نجد أن متحفاً يهودياً في الولايات المتحدة يأخذ شكلاً حداثياً تفكيكياً وآخر يُشيَّد على الطراز القوطي وثالث يأخذ شكلاً يُقال له سفاردي وهو في واقع الأمر إسباني أو برتغالي . وفي إسرائيل شُيِّد أحد المتاحف على هيئة قرية عربية على تل ، وأخذ كل جناح شكل منزل عربي ، وقد أورد مدير المتحف هذه العبارة في الكتيب الذي يوزع في المتحف فشطبتها الرقابة الإسرائيلية ، وكتبت بدلاً من ذلك أن المتحف شُيِّد على طراز قرية من قرى البحر الأبيض المتوسط ، وذلك لاستبعاد كلمة «عربية» . ولكن ما يهمنا في هذا السياق أنه لم يتحدث عن «قرية يهودية» أو «معمار يهودي» .

وقد أُسِّس أول متحف لأعضاء الجماعات اليهودية في ألمانيا في

برونزويك في منتصف القرن الثامن عشر ، وكان متحفاً دينياً ، أي أن اليهودية فيه عُرِّفت على أساس ديني وحسب . فكان المتحف يضم بعض الأدوات التي تُستخدَم في الشعائر ، وقد عرضت بسبب وظيفتها الدينية لا لأنها تعبِّر عن هوية قومية أو إثنية . ثم بدأت بعض المتاحف القومية تضم أقساماً يهودية (مثل الصالة العبرية في متحف اللوفر) ، ويظل الهدف هنا دينياً أو تاريخياً بالمعنى الديني ، بمعنى أنه تعبير عن اهتمام العالم المسيحي بالعهد القديم ، أحد كُتب المسيحية المقدَّسة . وفي عام ١٨٧٨ ، تم تنظيم معرض للأدوات الشعائرية اليهودية والفنون المرتبطة بالشعائر في باريس (في المعرض العالمي في تروكاديرو) .

وكان التوجه ، في كل المعارض السابقة دينياً . ولكن ، مع تزايُد معدلات العلمنة في المجتمعات الغربية ، ومع ظهور الحركات القومية والعرْقية ، أصبحت كلمة «شعب» مقصورة على جماعة ذات تراث مشترك وتنتمي لعرْق واحد . ولذا ، بعد أن كان الشعب اليهودي يُعرَّف تعريفاً دينياً ، أُعيد تعريفه تعريفاً عرْقياً علمانياً حتى يصبح « شعب مثل كل الشعوب » كما يقول الشعار الصهيوني . ولكن إشكالية المتحف اليهودي (العامة) تكمن في أن كل جماعة يهودية أخذت تؤسِّس متحفاً خاصاً بها ، وبالتالي أصبح هذا المتحف تعبيراً عن هويتها المحدَّدة (كالألمان اليهود أو البولنديين اليهود ، وهكذا) لا تعبيراً عن هوية قومية يهودية عامة ومجردة . فتم تأسيس متحف في وارسو لأعضاء الجماعة اليهودية في بولندا ، ومتحف في برلين لأعضاء الجماعة اليهودية هناك ، وعدة متاحف أخرى أُسِّست جميعاً في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والثلاثة عقود الأولى من القرن العشرين ، وقد سقطت معظم هذه المتاحف في يد النازي . والنازيون لا يعارضون البتة فكرة الهوية اليهودية القومية العالمية ، وفكرة الشعب اليهودي ذي التراث المستقل والشخصية والهوية المستقلة والتراث الحضاري المستقل ، ولذا أسَّس النازيون متحفاً يهودياً في براغ (تشيكوسلوفاكيا) ، وهذا ينهض دليلاً حياً على مدى تلاقي الرؤيتين الصهيونية والنازية .

ولكن أهم المتاحف اليهودية هو المتحف اليهودي في نيويورك الموجود في الفيفث آفنيو Fifth Avenue (الطريق الخامس) والذي كان في أصله بيت فيلكس وفريدا ووربورج . ومن المفارقات أن المتحف مبني على الطراز القوطي ، وهو طراز معماري وفني انتشر في أوربا في الفترة من القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر حين حل محل الفن الرومانسكي ، ويتميَّز الفن القوطي بأنه انسيابي تصوُّفي روحاني . أما المعمار القوطي فكان يتميَّز بالأبراج المرتفعة والأسقف المرتفعة المعقودة (المقنطرة) وتوجد بين النوافذ الملونة المرتفعة ما يُسمَّى بالإنجليزية «تريسري tracery» أي «الزخرفة التشجيرية» ، وهي زخرفة قوامها خطوط مشجرة ، خصوصاً في أعلى النافذة . كما يتَّسم المعمار القوطي بالأكتاف الطائرة . وهو ، على كل حال ، طراز مسيحي مرتبط تماماً بالحضارة المسيحية ويعبِّر عن روحها . وحينما تقترب من المتحف لا تجد ما يُميِّزه من الخارج ، فالزخارف كلها قوطية . وحتى بعد أن تدخله يظل الطراز القوطي محيطاً بك . ومعروضات هذا المتحف أعمال فنية مختلفة تتبع في أسلوبها وبنيتها ولغتها أسلوب وبنية ولغة الحضارات التي يعيش فيها أعضاء الجماعات اليهودية ، وقد تعرَّضنا لبعض مقتنيات المتحف اليهودي في مدخل «الفن اليهودي» .

ولكل ما تقدَّم ، نجد أن مصطلح «المتحف اليهودي» لا يتسم بالدقة ، ونجد أن مقدرته التفسيرية والتصنيفية منخفضة للغاية ، بل تكاد تكون منعدمة ، ولذا نقترح بدلاً من ذلك مصطلح «متاحف أعضاء الجماعات اليهودية» .

متاحف أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية

Museums of the Jewish Community in the U. S. A.

الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة أهم الجماعات اليهودية في العالم وأكثرها ثراءً وثقافةً واندماجاً في المجتمع الذي تعيش فيه . ولكنهم ، رغم اندماجهم الفعلي ، محتفظون بالخطاب الصهيوني العالي النبرة بشكل ملحوظ . وعلو النبرة يُخبِّئ تزايُد معدلات الدمج والعلمنة . والعقد الاجتماعي الأمريكي مبني على السماح للمواطنين بأن يمارسوا هويتهم الدينية أو الإثنية خارج رقعة الحياة العامة ، وبشكل لا يتناقض مع ولائهم للدولة الأمريكية ، أي مع العقد الاجتماعي الأمريكي الأكبر . ولذا لا يمانع المجتمع الأمريكي في أن يشيِّد المواطنون متاحف تحتفي بوطنهم الأصلي وبأصولهم الإثنية ، وبإسهام أعضاء هذه الأقليات في مجتمعهم الجديد ، أي أن الوطن الأصلي يصبح الماضي الجميل ويصبح موضع الحنين الذي لا فاعلية له ، أما أمريكا فهي الوطن الحالي ، مسرح العمل والإنتاج ومصدر القيم . ومتاحف أعضاء الجماعات اليهودية تُعبِّر عن هذا الازدواج ، حنين رومانسي دون مضمون أو انتماء حقيقي .

وفيما يلي عرض لأهم متاحف أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة .

١ ـ المتحف اليهودي في نيويورك :

من أكبر وأهم متاحف الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ،

ومن أقدمها حيث تأسَّس عام ١٩٠٤ ، ويضم واحدة من أكبر مجموعات المقتنيات الخاصة بالجماعات اليهودية المختلفة ، وأكثرها تنوُّعاً في العالم ، وتغطي فترة زمنية تمتد من العصور القديمة وحتى الوقت الحاضر .

وتشمل المقتنيات التي يبلغ عددها ١٦,٠٠٠ قطعة ، قطعاً تخص الشعائر والطقوس الدينية اليهودية ، ومنسوجات وأعمالاً خشبية ومعدنية ، ومخطوطات ، وعملات وميداليات وصوراً زيتية ، ومطبوعات وأعمال نحت وصوراً فوتوغرافية . وتضم هذه القطع أعمالاً لفنانين قدامى ومعاصرين تتناول أعمالهم موضوعات تخص الجماعات اليهودية ، كما تضم أعمالاً لفنانين إسرائيليين .

ورغم أن هذا المتحف ، مثله مثل غيره من المتاحف اليهودية الأمريكية ، يحاول طرح تصوُّر لهوية يهودية عالمية ، إلا أنه في الواقع يبرز عدم التجانس بين الجماعات اليهودية المختلفة وغياب ما يمكن أن يُسمَّى «الفن اليهودي» ، حيث نجد أن مقتنياته من قطع إثنوجرافية وفنية تتنوَّع ، من حيث البنية الجمالية وطريقة التناول والصناعة والطراز ، بتنوُّع التشكيل الحضاري الذي يُوجَد فيه أعضاء الجماعات اليهودية وباختلاف المرحلة التاريخية التي ترجع إليها كل قطعة .

ومخزون المتحف من المعروضات ضخم والمساحة ضيقة ، ولذا يتم تغيير المعروضات دائماً . وإن كان هناك بعض اللوحات والأعمال الفنية المهمة (والتي أشرنا لبعضها في مدخل «فنون الجماعات اليهودية») تُعرَض بشكل دائم .

كما يضم المتحف قسماً لأرشفة البرامج الإذاعية والمرئية والتي تتناول مواضيع تخص الجماعات اليهودية أو أعمالاً يشارك فيها الأمريكيون اليهود . ويقوم المتحف بنشاطات كثيرة ، كما هو الحال مع متاحف الولايات المتحدة التي تحوَّلت إلى مؤسسات تعليمية مجانية . وهناك عروض سينمائية ومحاضرات وجولات في المتحف (أسبوعياً) ، بل وينظِّم المتحف رحلات خارج الولايات المتحدة لأعضائه . ويُوجَد فيه محل لبيع الكتب والتحف ذات المضمون اليهودي الأمريكي وغير الأمريكي .

٢ ـ متحف سكيربال لكلية الاتحاد العبري بلوس أنجلوس :

يُقارب هذا المتحف ، المتحف اليهودي في نيويورك من حيث أهمية مقتنياته . افتُتح عام ١٩٧٢ . وتضم مقتنياته قطعاً أثرية من الشرق الأدنى القديم ، وقطعاً فنية تخص الشعائر والطقوس الدينية ، من أهمها : أغلفة مُطرَّزة للتوراة من بافاريا ، وعقود زواج (كتوبوت) إيطالية مزخرفة ، ومجموعة من المشغولات الفضية الأوربية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

٣ ـ متحف بناي بريت كلوتزنيك في واشنطن :

تأسَّس عام ١٩٥٧ ، وتضم مقتنياته قطعاً فنية تخص الشعائر والطقوس الدينية ، وقطعاً من الرسم والصور الزيتية والنحت والمطبوعات . ومن أهم المقتنيات ، غلاف حريري ايطالي للتوراة من القرن السادس عشر ، وأزياء السيدات البولنديات اليهوديات تعود للقرن الثامن عشر .

٤ ـ متحف يهودا ماجنيس التذكاري في بركلي (كاليفورنيا) :

افتُتح عام ١٩٦٢ ، وهو من أكبر متاحف الجماعات اليهودية . وتتميَّز مقتنياته بتنوُّع مصادرها ، فيضم قطعاً قيمة تخص الشعائر الدينية ومنسوجات وأزياء وميداليات وأحجبة تخص الجماعات اليهودية في أوربا وفي المغرب وتونس ومصر والهند ، والتي تعكس اللغة الفنية والتقاليد الحضارية السائدة في هذه المجتمعات . كما يضم مجموعة من المقتنيات الخاصة بالإبادة . كما يضم المتحف مكتبة وثائقية تعرض إسهامات الأمريكيين اليهود في تطوُّر الفن الأمريكي ، ومكتبة من الكتب النادرة والمخطوطات تضم كتباً ودوريات بالإنجليزية والعبرية واليديشية واللادينو . ومن بين المخطوطات : خطابات تحمل توقيعات من شخصيات يهودية شهيرة مثل ألبرت أينشتاين وهنريش هايني .

٥ ـ متحف إسبيرتوس للمقتنيات اليهودية في شيكاغو :

تأسَّس عام ١٩٦٧ ، ويتشكل الجزء الأكبر من مقتنياته من قطع تخص الشعائر والطقوس الدينية ، خصوصاً المنسوجات والأزياء ، وقطع ذات صلة بالإبادة النازية . ومن بين مقتنياته ، مخطوطات يمنية من القرن التاسع عشر وقطع فنية دينية من شمال أفريقيا .

ونظراً لأن الجزء الأكبر من المقتنيات تنتمي إلى فترة ما بعد القرن الثامن عشر ، فإن كثيراً منها يعكس القيم الجمالية وتأثيرات الحركات الفنية السائدة في بدايات القرن العشرين . فهناك مثلاً كثير من القطع المتصلة بالشعائر الدينية تعكس الطراز الفني الألماني المعروف باسم آرت نوفو . ويقدِّم المتحف ، مثله مثل غيره من المتاحف الأمريكية ، خدمات تثقيفية وتعليمية .

٦ ـ متحف جامعة يشيفاه في مدينة نيويورك :

تأسَّس عام ١٩٧٣ ، وتضم مقتنياته قطعاً ذات صلة بالشعائر الدينية ، ومنسوجات وأزياء تنتمي إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وصوراً زيتية وقطعاً من النحت ، ومخطوطات ، وكتباً نادرة وصوراً فوتوغرافية . كما يضم قطعاً تخص الأمريكيين اليهود . ومن

بين المقتنيات ، قطعة من منسوجات الجوبلان من القرن الثامن عشر لفنان فرنسي ، ومتعلقات تخص بعل شيم طوف مؤسِّس الحسيدية في شرق أوربا ، وقطع فنية لفنانين من اليهود في فترة بداية الحركة الصهيونية . ويقدِّم المتحف أيضاً برامج تثقيفية وتعليمية .

٧ ـ المتحف القومي للتاريخ اليهودي الأمريكي في فيلادلفيا :

تأسَّس عام ١٩٧٦ ، وهو مخصَّص لتوثيق تاريخ الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، ولعرض إسهام أعضائها ودورهم في الحياة والحضارة الأمريكية ، ولكنه لا يطرح تصوُّر هوية يهودية عالمية .

متاحف الإبادة في الولايات المتحدة

Holocaust Museums in the U. S. A.

موضوع الإبادة من الموضوعات الأساسية التي تختص بها متاحف أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة . وقد بدأت تظهر متاحف مكرَّسة لهذا الموضوع أهمها :

أولاً : متحف إحياء ذكرى الإبادة النازية ليهود أوربا :

اسمه الرسمي بالإنجليزية هو : هولوكوست ميموريال ميوزيام Holocaust Memorial Museum ، وقد افتتحه الرئيس كلنتون في الأسبوع الأخير من أبريل ١٩٩٣ . وبُني المتحف في ميدان (أو أرض) المعارض الشهير في واشنطن (يُشار إليه بالإنجليزية على أنه «ذي مول The Mall») . ويمكن رؤية تمثال واشنطن الشهير من البقعة التي أُقيم فيها المتحف . وقد تكلَّف نحو ٩٠ مليون دولار ، وصمَّمه المهندس الأمريكي اليهودي جيمس فريد Freed الذي يبلغ من العمر ٥٦ عاماً والذي هرب مع أسرته من ألمانيا عام ١٩٣٩ . وينطلق المتحف من فكر فلسفي واضح يترجم نفسه إلى معمار ، إذ يذهب فريد إلى أن ثمة شيئاً لا يمكن تصديقه ، شيئاً مستحيلاً في هذا المشروع ، أي مشروع إنشاء المتحف ، وهو بهذا يؤكد الرؤية الصهيونية للإبادة ، إذ تم تحويلها من مجرد جريمة شنعاء ارتكبها أحد المجتمعات الغربية (ألمانيا النازية) ، ضد مجموعات بشرية مختلفة في أوربا من بينها اليهود ، إلى شيء ميتافيزيقي لا يمكن فهمه ، يقف خارج التاريخ والزمان وهو موجَّه ضد اليهود وحدهم . ولذا ، قرر فريد أن يبني متحفاً لا يتسم بالتناسق أو التحضر على حد قوله ، ثم أضاف : « لا أعتقد أن هذا المبنى سيكون حسن السير والسلوك ، فأنا لا أُطيق التجميل ، فهذا هو ما فعله النازيون في معسكرات الاعتقال ، فالواجهات كانت على الطراز التيرولي Tyrolean وكانت النوافذ تزينها «أصص الورد» . ولذا ، لابد أن يبعث هذا المبنى الإحساس بالسر والخوف وعدم التصديق » . والمشكلة التي واجهها المهندس المصمم فريد ـ على حد قول أحد النقاد ـ هي : هل يمكن أن يعبِّر المعمار المتحضر عن شيء غير متحضر ؟

والحل كل هذه المشاكل ، قرر المهندس ألا يكون المتحف جميلاً أكثر من اللازم ، وإلا تصوَّر المشاهد أن الإبادة هي مجرد حدث كبير آخر في مسار التاريخ . ولو أخذ المتحف شكلاً عكسياً وتحاشى المصمم معمار الضخامة النيو كلاسيكي السائد في واشنطن وتبنَّى طرازاً صناعياً (حتى يوحي بجو آلية المصنع الذي كان سائداً في معسكرات الاعتقال) فإنها قد تؤدي إلى تتفيه الحدث . وإن تبنَّى المتحف أسلوباً حرفياً في تقديم الإبادة ، فإنه قد يبعث الاشمئزاز في نفس الزوار فينصرفون عنه ، ولذا ، فإن هذا المبنى يجب ألا يكون جميلاً أكثر من اللازم ، ولا قبيحاً أكثر من اللازم ، وهو ما يعني أن أي مبنى تقليدي لن يَصلُح له .

وكان من الممكن (هكذا كان يفكر المصمم على حد قول أحد النقاد) أن يكون المبنى محايداً تماماً ، مجرد حائط يضم المعروضات باعتبارها قيمة مطلقة لا يستطيع أي معماري مهما بلغ ذكاؤه أن يبرزها ، فهي تقف بذاتها وكأنها السر الإلهي . ولكن هذا الحل يعني فشل المعمار الحديث في أن يواجه التحدي . وأخيراً كان من الممكن أن يتخلى المصمم تماماً عن الفكرة ويعلن أنها لا يمكن التعبير عنها . ولكن هذا الحل حل يتسم بالجبن ، فهو يعني أن الفنان ليست له رسالة اجتماعية .

بقيت مشكلة أخيرة ، وهي أن هذا المبنى رغم تفرُّده لابد أن يكون جزءاً من مباني المتاحف في واشنطن . وقد تقدَّم المهندس المصمم برسومات المعرض للجنة الفنون الجميلة التي تراقب المعمار في واشنطن ، ولكنها رفضته ؛ إذ وجدته يؤكد رسالته بشكل جازم أكثر من اللائق . بل إن بعض أعضاء اللجنة ألمحوا إلى أن مثل هذا المتحف لا ينتمي إلى عاصمة الولايات المتحدة لأن الإبادة النازية ليست جزءاً من تاريخ أمريكا ، وذلك إلى جانب أنها تجربة مؤلمة . ولكن ، تم التغلب على هذا الاعتراض الأخير بالإشارة إلى الحائط التجريدي الذي صممه مايا يانج لين لضحايا حرب فيتنام ، فهو نصب تذكاري سيُذكِّر المشاهدين بلحظة تاريخية محزنة . وتمت في نهاية الأمر ، الموافقة على تصميم المبنى بعد تعديله ، وهو يمتد من شارع ١٤ إلى شارع ١٥ شرقي طريق الاستقلال ليكون بين مبنيين ، أحدهما على الطراز الكلاسيكي والآخر على الطراز الفكتوري .

وهنا أثيرت قضية واجهة المعرض ، ودار الحوار لا في إطار جمالي محض ، وإنما في إطار معرفي عميق . فواجهة المعارض

الموجـــــودة في المول Mall تتبع في معظم الأحيان الطراز النيوكلاسيكي، وهو طراز يحاكي بشكل واع المعمار اليوناني الروماني الوثني ، أي أنه يشكِّل عودة إلى الحضارة الوثنية التي سبقت عصور الظلام المسيحية ، وهي حضارة سادت فيها قيم العقل والتوازن دون غيب أو أساطير ، ولذا فإن المعمار يتسم بالبساطة والجلال. وقد كان مؤسسو الجمهورية الأمريكية مغرمين بهذا الطراز ، ولذا نجد أن جيفرسون أسس منزله في مونتشيلو على نفس الطراز ، وكانت معظم مباني واشنطن حتى عهد قريب تتبع هذا النمط .

قرر المهندس فريد أن واجهة متحف الإبادة لا يمكن أن تعبِّر عن عصر التنوير والعقل (بالإنجليزية : إنلايتينمنت Enlightenment) ، بل لابد أن تعبِّر عن الإظلام واللاعقل (بالإنجليزية : إندارْكنمنت Endarkenment) . ولذا ، تقرر أن تكون واجهة المتحف ومدخله على الطراز التيرولي (مثل معسكرات الاعتقال والإبادة) . وهو يتشابه تشابهاً لا يستهان به مع اتجاه الحداثة الفيينِّي (نسبة إلى فيينا) الذي ظهر مع نهاية القرن ، وذلك من حيث دقة القوس والتفاصيل الكلاسيكية البارزة . وتم تصميم هذا المدخل بناءً على طلب لجنة الفنون الجميلة (ففي التصميم الأصلي كان هناك إفريز بارز يتصف بأنه مصطنع وينذر بالشؤم ويوحي بالخوف) . ويؤدي المدخل إلى صالة الشهادة وهي مصنوعة من الطوب الخشن ولها سقف زجاجي مُعلَّق على عروق حديدية مكشوفة ، تسمح بدخول الضوء (الأمر الطبيعي الوحيد الذي لم ينجح النازيون في القضاء عليه) . وهي بذلك تذكِّر المشاهد بمعسكرات الاعتقال وأفران الغاز . ويخيِّم على هذا المعمار الصناعي فراغ معتم ثقيل يوحي بجو من القلق المتعمد ، فخطوطه غير مستقيمة . ويوجد في المتحف سلم متسع عند قاعدته يضيق بالتدريج حتى يُشْعِر الزوار بالزحام وكأنهم في أحد معسكرات الاعتقال . ويبدو السلم في نهايته منحرفاً داخل منظور زائف .

ويحاول المهندس أن يعبِّر عن إحساسه بعدم الراحة بطرق مختلفة . فعلى سبيل المثال ، يوجد في الحائط الحجري في آخر هذه الصالة شقوق . وبوابات الأجنحة معدنية ثقيلة . وتوجد مكاتب موظفي المتحف داخل أربعة أبراج ، لتذكِّر الزائر بأبراج المراقبة في معسكر الإبادة ، بل إن المصعد الذي يُستخدَم للوصول إلى هذه المكاتب يجعل الزائر يشعر بعدم الراحة ، فهو ضيِّق والإضاءة فيه بيضاء متوهجة وأبوابه مصنوعة من المعدن الرمادي ، تُغلَق وتُفتَح بصعوبة كأبواب أفران الغاز . وتضم صالات العرض صوراً وأعمالاً فنية عن الإبادة ، وكل مقتنيات المتحف هي أشياء أصلية كانت تستخدم بالفعل في معسكرات السخرة والإبادة ، وتوجد شاشات تليفزيون تُعرَض فيها أفلام تروي أحداث الهولوكوست وأخرى تروي تاريخ معاداة اليهود ، ولهذا السبب وضعت الشاشات على ارتفاع متر ونصف حتى لا تسبِّب إزعاجاً للأطفال .

ويُعْطَى كل زائر بطاقة كومبيوتر عليها صورة أحد الضحايا ، بحيث يمكنه أن يتابع قصته من خلال شاشات عرض موجودة في أماكن مختلفة ويسمع مُشاهد العرض تسجيلات لأصوات الجنود الأمريكيين الذين حرروا معسكرات الاعتقال وهم يعبِّرون عن إحساسهم بالصدمة العميقة لما يشاهدونه . ويُوجَد في الدور الثالث شارع من الحجر وكوبري خشبي تؤدي بالزائر الى جناح عن جيتو وارسو الذي شهد أعمال المقاومة اليهودية ضد النازيين .

ويُقال إن المتحف لم ينس ضحايا الإبادة الآخرين مثل الغجر وغيرهم . ولم ينس كذلك بعض الأغيار الذين ساعدوا اليهود على الفرار من النازيين ، ولذا يضم هذا المتحف قارباً من ذلك النوع الذي كان يستعمله الدنماركيون في إنقاذ اليهود .

وهناك خارج المتحف ، صالة أخرى تُسمَّى «صالة الذكرى» بنيت على شكل سداسي وارتفاعها ٧٥ قدماً ، وسقفها على هيئة قبة . وكان ارتفاع الصالة في الأصل ٨٠ قدماً ، كما أن المتحف كله كان من المفروض أن يكون بارزاً في ميدان المتاحف بنحو ٤٠ قدماً . ولكن اللجنة أصرت على أن يكون بمحاذاة المباني الأخرى ، كما تم إنقاص حجم المتحف كله ١٠٪ (يبلغ حجم المتحف ٣٦ ألف قدم مربع ، وتستغرق مشاهدته ثلاث ساعات) ، ولكن هذا المبنى السداسي يظل بمفرده بارزاً في أرض المتاحف ، لا نوافذ له ولا زخارف على حوائطه سوى اقتباسات من العهد القديم تأخذ شكل نقوش بارزة . كما أن هناك على الحائط كوّات تشبه المحراب الصغير يمكن أن تُوضَع فيها مئات الشموع المشتعلة لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة النازية . وتُضَاء هذه الصالة بالنور الطبيعي من ناحية السقف، حيث تكون الحوائط فارغة تماماً . وهيئة الصالة من الخارج لا تختلف عن داخلها ، فهي عارية من الزخارف أيضاً إلا من بعض التفاصيل ذات الطابع الكلاسيكي الصارم . وتعطي الصالة الإحساس بأنها شيء ضخم ومجرد يقف في أرض المتاحف .

وتُذكِّر صالة الذكرى المرء بقدس الأقداس في هيكل سليمان وهيرود . بل يمكن القول بأن المتحف ككل يشبه هيكل سليمان . وإذا كان اليهود يعبدون في هيكل سليمان إلههم ، فإنهم في متحف الإبادة النازية يعبدون أنفسهم (اليهود أو الشعب اليهودي الذي يتحوَّل هو نفسه إلى الشيم هامفوراش ، الاسم المقدَّس والأعظم

الذي لا يستطيع أحد أن يتفوَّه به إلا كبير الكهنة في قدس الأقداس يوم الغفران) باعتبار أن تجربة الإبادة التي حدثت لليهود تجربة تتحدى قدرة الإنسان على الإفصاح عما في داخله .

وقد وُصف معمار المتحف بأنه تفكيكي ينتمي إلى عالم ما بعد الحداثة ، ونحن نرى أن هذا وصف دقيق للنموذج الكامن وراء هذا المتحف ولكل تفاصيله التي يتجلى من خلالها النموذج . ففكر ما بعد الحداثة (التفكيكي) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها أو الاسم والمُسمَّى) علاقة عشوائية مترهلة ، ولذا فاللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس ، وكأن الكلام حبر على ورق : حادثة إمبريقية مادية قد لا تحمل مدلولاً يتجاوز وجودها المادي ، بل هو كسائل أسود تناثر بطريقة ما على صفحة بيضاء .

ويواكب هذا إدراك الإنسان الغربي أن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت بتهاوي المنظومات والمرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية ، الإيمانية وغير الإيمانية ، ولذا فالواقع الخارجي لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه ، فهو لا مركز له ولا يمكن الحكم عليه ولا يمكن محاكمته . ولذا لا يبقى إلا الشيء في ذاته ، فيصبح هو نفسه دالاً ومدلولاً وهو مرجعية ذاته . والإبادة هي حدث مرئي يستطيع الإنسان أن يجربه ، ولكنه لا يمكنه الإفصاح عنه ، فالإبادة صورة تكاد تكون دالاً بلا مدلول أو مدلولاً لا يمكن لأي دال أن يدل عليه . إن الإبادة هي الأبوريا aporia : الهوة التي تفغر فاها والتي لا قرار لها ؛ الهوة التي تنفتح بعد تساقُط كل المرجعيات فلا يرى الإنسان سوى العدم ، أو الإبادة النازية لليهود . وكيف تم توصيل ذلك ؟ عن طريق إعادة خلق جو المعسكرات ومن خلال وضع الأشياء التي استُخدمت فيها أمام المتفرج حتى يجربها دون وساطة أو دوال ، والأشياء هنا (مثل الإبادة) هي أيضاً دال دون مدلول أو مدلول دون دال ، أو دال هو ذاته مدلول ، فالشيء هو الاسم والمسمَّى .

ورغم ذكر بعض الضحايا غير اليهود ، إلا أن المتحف بطبيعة الحال يحاول أن يؤكد أن اليهود هم الضحية ، وأن الأغيار تركوا اليهود لمصيرهم (ولعل ذكر الغجر وغيرهم من ضحايا النازي كان ذراً للرماد في العيون وتحسباً لما قد يثار من ضجة بسبب الرؤية الصهيونية التقليدية التي تجعل اليهود الضحية الوحيدة) . ويُذكِّر المتحف الشعب الأمريكي بعدم اكتراثه بالإبادة النازية ، وبأن الحكومة الأمريكية رفضت السماح للباخرة سانت لويس عام ١٩٣٩ بالرسو في الشواطئ الأمريكية رغم أنها كانت تحمل ١١٢٨ لاجئاً يهودياً فارين من هتلر ، ورغم أنها وصلت حتى هافانا . إلا أنها أُعيدت إلى ألمانيا ليلاقي الفارون مصيرهم . ورفض الحلفاء أن يقوموا بغارات على معسكرات الاعتقال ورفضوا كذلك ضرب خطوط السكك الحديدية التي تؤدي إليها . ويشير المتحف كذلك إلى مؤتمر إيفيان الذي دعا إليه الرئيس روزفلت عام ١٩٣٨ ، حيث رفض ممثلو بعض الدول الأوربية أن يسمحوا لليهود الهاربين من الرايخ الثالث بالهجرة إليها .

وإذا كان المتحف يُجسِّد أطروحة فكرية أساسية في تجربة أعضاء الجماعات اليهودية (الإبادة باعتبارها دالاً متجاوزاً يعجز العقل عن الإحاطة به) وفي الحضارة الغربية الحديثة (فكرة ما بعد الحداثة والتفكيكية) ، فإن من حقنا أن نثير من جانبنا بعض الإشكاليات ، فالإبادة ظاهرة تاريخية ، يمكن تفسير كثير من جوانبها وفهمها واستيعابها :

١ ـ الإبادة النازية ليست فعلاً فريداً في الحضارة الغربية الحديثة التي قامت بإبادة سكان الأمريكتين وملايين السود من أفريقيا .

٢ ـ رغم أن المتحف قد ذكر الضحايا غير اليهود ، إلا أن التركيز ظل أساساً على اليهود . والسؤال الذي طرحه الكثيرون هو سؤال ذو مغزى عميق : لماذا لم يُقَم متحف عن الإبادة الأمريكية للسكان الأصليين ولتاريخ أمريكا المظلم في استغلال العبيد السود إلى درجة تكاد تكون مترادفة مع الإبادة ؟ ولماذا لم يذكر المتحف عشرات القساوسة الكاثوليك والرعاة البروتستانت الذين ضحوا بحياتهم من أجل اليهود ؟

٣ ـ هناك الكثير من الحقائق التي قام المتحف بإخفائها ، فالمتحف لم يذكر شيئاً عن تعاون كثير من قيادات الجماعات اليهودية (خصوصاً الصهاينة) مع النازيين ، وتجاهل سؤالاً مهماً هو : هل كانت المقاومة اليهودية للإبادة النازية بالقوة المطلوبة ؟ وهل كان بإمكان آلة الفتك الألمانية أن تستمر في الدوران لو رفض ملايين الضحايا أن يتعاونوا مع قاتليهم ؟ بل ولنأخذ قضية مثل إنقاذ اليهود . فمن المعروف أن القيادات الصهيونية لم تكترث بذلك كثيراً ، بل من المعروف أن القيادات الصهيونية كانت تعارض إنقاذ اليهود عن طريق فتح أبواب الهجرة أمامهم في بلاد أخرى غير فلسطين . وقد جلست مندوبة المُستوطَن الصهيوني في مؤتمر إيفيان ، وكان اسمها جولدا مائير ، دون أن تبدي أي اهتمام بعمليات الإنقاذ التي عُقد المؤتمر من أجلها . وبعد الحرب ، حينما سُئلت عن سبب عدم اكتراثها هذا ، عللته بأنها لم تكن تعرف حجم الكارثة .

٤ ـ احتج الألمان على الصورة المُبتسَرة التي قُدِّمت عن ألمانيا . فتاريخ

ألمانيا يمتد عدة مئات من السنين قبل الإبادة ، وما يزيد على أربعين سنة بعدها ، فلماذا التركيز على هذه الحقبة دون غيرها ؟ . ولذا ، اقترحت الحكومة الألمانية أن يُلحَق جناح عن ازدهار الديموقراطية الألمانية بعد الحرب . وغني عن القول أن الطلب قد رُفض .

ثانياً : متحف الإبادة في لوس أنجلوس :

يبدو أن بعض قطاعات الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة بدأت تدرك خطورة احتكار دور الضحية ، ولذا نجد أن متحف الإبادة الذي شُيِّد في لوس أنجلوس (الذي افتُتح في فبراير ١٩٧٩) يُدعَى «بيت شواح (أي بيت الإبادة) ومتحف التسامح» . ولهذا الاسم المزدوج أعمق دلالة ، فهو يضع الدائرة اليهودية داخل دوائر أخرى مشابهة . تتسم واجهة المتحف بأنها حديثة محايدة ، فهي مصنوعة من الجرانيت والزجاج ، ويمكن القول بأن معمار المتحف ككل يتسم بالحداثة (ولا يتحيَّز إلى ما بعد الحداثة) . فهو بواجهته وأدواره الأربعة لا يختلف عن كثير من المباني المحيطة به .

وكما أسلفنا ينقسم المتحف إلى قسمين ، ولنبدأ بالقسم المُخصَّص للتسامح ، وهو يغطي تاريخ التعصب في الولايات المتحدة منذ إبادة السكان الأصليين (الهنود الحمر) حتى حادثة ضرب رودني كينج وتبرئة ضباط الشرطة الذين قاموا بضربه . وتتضح حداثة المتحف في استخدامه التكنولوجيا المتقدمة بشكل مكثف . فحينما تدخل المبنى يقابلك إنسان مكوَّن من ١٠ أجهزة فيديو ، يخبرك أنك إنسان فوق المتوسط ، لا تشعر بأي تعصُّب ضد الآخرين ، ولكنه يستمر في الحديث ليُبيِّن بعض أشكال التعصب الكامنة في النفس البشرية . وحينما تتركه ، ستجد أمامك بابين : واحد للمتعصبين وواحد لغير المتعصبين . وبطبيعة الحال ، سيتجه الجميع وبشكل تلقائي للباب الثاني ، ولكنهم سيكتشفون أنه مغلق (فهل هذا يعني أن كل البشر متعصبون ؟) . ثم يدلف المتفرجون إلى صالة يسمعون فيها همسات المتعصبين ، ويشاهدون فيها أفلاماً عن إبادة الأرمن والكمبوديين وسكان أمريكا الأصليين في أمريكا اللاتينية .

أما القسم الثاني الخاص بالإبادة ، فتوجد به صالة الشهادة التي يمكنك فيها أن تسمع التواريخ الشفهية التي يرويها الضحايا ، وشهادات من لا يزال على قيد الحياة . وهناك إحياء لذكرى الأغيار الأتقياء «رايتيوس جنتايلز righteous gentiles» ممن ساعدوا أعضاء الجماعات اليهودية في محاولة الفرار من النازيين ، كما توجد غرفة يمكنك أن تجد فيها تقارير متجددة عن جرائم الكره والتعصب . وفي الوقت الحالي ، على سبيل المثال ، يمكن أن يتابع الزوار أولاً بأول جرائم التطهير العنصري في البوسنة . وكما هو الحال في متحف إحياء ذكرى الإبادة في واشنطن ، فإن كل زائر في المتحف يُعطَى بطاقة تحمل صورة أحد الضحايا يمكنه أن يتابع قصة حياته من خلال شاشات العرض المختلفة في المتحف .

وتوجد في الولايات المتحدة بضعة مراكز تذكارية ومتاحف أخرى صغيرة مُخصَّصة للإبادة النازية (مركز دالاس التذكاري لدراسات الإبادة ـ مركز الإبادة النازية التذكاري في ميشجان) . ويبدو أن من المقرر إقامة متحف في نيويورك باسم «ذكرى الإبادة النازية ـ متحف التراث اليهودي» .

ويذهب بعض المعلقين إلى أن هذه المتاحف لن تؤدي إلى إحياء ذكرى الإبادة ، وإنما سيتم من خلالها أمركة الهولوكوست ، وأن الإبادة النازية ليهود أوربا ستصبح مثل ميكي ماوس وكوكاكولا وماكدونالد وألعاب الأتاري الإلكترونية المسلية . وبعد عدة سنين ستصبح الإبادة ماركة تجارية مسجلة (De Shoah Business على حد قول المجلة الألمانية **دير شبيجل**) لا علاقة لها بأوشفيتس ، وإنما بمتحف في لوس أنجلوس أو واشنطن .

ويعتقد الكثيرون ، بناء على المنطق والملاحظة المباشرة ، أن إنشاء متاحف الإبادة في الولايات المتحدة هو مؤشر آخر على الهيمنة الصهيونية واليهودية . ولكن من المفارقات أننا لو تعمقنا بعض الشيء لاكتشفنا شيئاً مدهشاً ومغايراً تماماً لما نتصور ، فمما لا شك فيه أن هذا المتحف تعبير عن قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة . ولكن هل هذا يعني بالضرورة تعاظُم قوة إسرائيل ؟ إن الربط الذي يقوم به العقل العربي بين النفوذ اليهودي والنفوذ الإسرائيلي هي عملية منطقية لا علاقة لها بالواقع المتعيِّن . فقد اعترضت الصحف الإسرائيلية على إقامة هذا المتحف وبقوة . وفي إسرائيل يوجد ضريح ياد فاشيم (النصب والاسم) الذي أُقيم لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة . وقد أصبح هذا النصب المزار الأساسي الذي يتعيَّن على كبار الزوار زيارته حينما يذهبون إلى إسرائيل . ويرى المستوطنون الصهاينة أن إسرائيل هي المركز القومي والحضاري والمعنوي ليهود العالم الذين يُشكِّلون بالنسبة لها مجرد الهامش أو الأطراف ، ومن ثم لابد أن يظل المزار الأساسي للشعب اليهودي في الوطن القومي . ولذا ، فإن إقامة متحف لإحياء ذكرى الإبادة النازية على هذا المستوى في عاصمة الولايات المتحدة ، وآخر في لوس أنجلوس ، يُشكِّل تحدياً لوجهة النظر الصهيونية ، ويُشكِّل محاولة من جانب يهود الولايات المتحدة لخلق مسافة بينهم وبين المستوطَن الصهيوني ليزيدوا قوة استقلالهم . ومن ثم ، فإن متاحف الإبادة قد

تكون تعبيراً عن مدى قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، ولكنها لا تُشكِّل تعاظماً للنفوذ الصهيوني وإنما تحدياً له .

متاحف أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا

Museums of the Jewish Communities in Europe

إذا حاولنا المقارنة بين المتاحف اليهودية الأمريكية والمتاحف اليهودية الأوربية ، فسنجد أن مثل هذه المتاحف تعبِّر عن اتجاه داخل المجتمع الأمريكي وبين أبناء وأحفاد المهاجرين الذين جرى صهرهم وأمركتهم تماماً مع احتفاظهم بقشرة إثنية تعبِّر عن جذورهم وتراثهم الثقافي والإثني . أما في أوربا ، فإن المتاحف اليهودية تهتم بالدرجة الأولى بعرض تراث الجماعات اليهودية التي عاشت في المجتمعات الأوربية ، وهو تراث وتاريخ لا ينفصل عن تراث وتاريخ هذه المجتمعات ، أو عن تطوراتها الاجتماعية والاقتصادية عبر الزمان .

إنجلترا :

تضم إنجلترا المتحف اليهودي في لندن ، كما تم مؤخراً افتتاح متحفين جديدين :

ـ متحف لندن للحياة اليهودية الذي تأسَّس عام ١٩٨٣ ، وهو مُخصَّص لعرض جوانب من الحياة الاجتماعية للجماعة اليهودية في لندن في بداية القرن العشرين .

ـ متحف مانشستر اليهودي ، الذي افتُتح عام ١٩٨٤ ، وهو مُخصَّص لعرض تاريخ الجماعة اليهودية المحلية .

فرنسا :

تضم فرنسا متحف الفن اليهودي في باريس ، وأغلب مقتنياته تخص الشعائر الدينية ، كما يضم قطعاً من الفن الحديث . كذلك تضم بعض المتاحف الفرنسية ، في باريس وفي الأقاليم ، أقساماً مُخصَّصة لتاريخ وتراث الجماعة اليهودية في فرنسا .

هولندا :

تضم هولندا المتحف التاريخي اليهودي الذي أُعيد افتتاحه في مقره الجديد عام ١٩٨٧ ، ويعتبر أكبر متحف من نوعه في أوربا الغربية . والمقر الجديد للمتحف يتكون من أربعة معابد إشكنازية يرجع تاريخها إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وقد تم ترميمها ووصلها ببعضها البعض . وتعبِّر معروضات المتحف الفنية والتاريخية عن التراث الثقافي للجماعة اليهودية في هولندا . وتعكس المعروضات المتصلة بالديانة اليهودية الاختلاف بين المذاهب اليهودية المختلفة . كما تعكس القطع المتصلة بالشعائر الدينية الاختلافات بين السفارد والإشكناز . ويُقدِّم المتحف أيضاً معروضات تتناول موضوعات الاضطهاد وتفاعُل الجماعة مع مجتمع الأغلبية والعلاقة مع إسرائيل .

ألمانيا :

تضم مدينة كولونيا متحفاً يهودياً ، كما تم تحويل كثير من المعابد اليهودية في المقاطعات الألمانية المختلفة إلى متاحف تعرض تاريخ الجماعة اليهودية وتراثها المحلي . كما تم تحويل أحد المباني اليهودية القديمة في بلدة ورمز إلى متحف يعرض تاريخ يهود ورمز منذ القرون الوسطى وحتى الوقت الحاضر .

وفي عام ١٩٨٨ ، تم افتتاح متحف يهودي جديد في فرانكفورت مقره بيت عائلة روتشيلد . ويعتبر هذا المتحف أكبر متحف من نوعه في ألمانيا . ويعرض تاريخ وثقافة الجماعة اليهودية في ألمانيا بصفة عامة وفرانكفورت بصفة خاصة ومساهمتهم في المجتمع الألماني . كما يضم متحف برلين قسماً يهودياً .

وقد تم استخدام المقر السابق للجستابو لعرض مقتنيات تتصل بفترة الإبادة النازية .

النمسا :

تضم النمسا المتحف اليهودي النمساوي الذي تأسَّس عام ١٩٨٢ في ايزنشتادت في منزل يهودي البلاط سامسون فرتايمر (١٦٥٨ ـ ١٧٢٤) . وهو مُخصَّص لعرض دور ومساهمة الجماعة اليهودية في المجتمع النمساوي منذ القرون الوسطى وحتى الوقت الحاضر . ومن المقرر افتتاح متحف يهودي في فيينا .

إيطاليا :

تضم إيطاليا عدة متاحف يهودية ، من أهمها :

ـ المتحف اليهودي في البندقية الذي افتُتح عام ١٩٥٢ . وتضم مقتنياته قطعاً من الفضة والمنسوجات المتصلة بالشعائر الدينية والتي يعود تاريخها إلى القرن السادس عشر ، وكذلك عقود زواج من عدة مدن إيطالية .

ـ المتحف اليهودي في فلورنسا وتأسَّس عام ١٩٨٢ .

ـ كما يوجد متحف يهودي في روما افتُتح عام ١٩٧٧ .

اليونان :

تضم اليونان المتحف اليهودي اليوناني في أثينا الذي تأسَّس عام ١٩٧٧ . وتضم مقتنياته قطعاً تخص الشعائر الدينية والأزياء التقليدية للجماعة اليهودية في اليونان والتي يعود تاريخ وجودها في اليونان إلى ٢٤٠٠ سنة مضت .

بولندا :

تم إعادة ترميم المعبد اليهودي في كراكوف ، وتحويله إلى

متحف عام ١٩٨٠ ، وهو مُخصَّص لعرض تاريخ وثقافة يهود كراكاوف . كما يضم المعهد اليهودي التاريخي متحفاً إلى جانب مكتبة وأرشيف .

المجر :

تضم المجر متحفاً يهودياً في بودابست تأسَّس عام ١٨٩٥ ، وهو مُخصَّص لعرض تاريخ وتراث الجماعة اليهودية في المجر منذ القرن الثالث وحتى الوقت الحاضر . ويضم المتحف قسماً يتناول الفترة النازية ، وقسماً آخر يتناول الحياة المعاصرة لأعضاء الجماعة اليهودية في المجر . وقد تمت إعادة ترميم بعض المعابد القديمة في أنحاء المجر ، وقُدِّمت بعض المعروضات من خلال هذه المعابد .

تشيكوسلوفاكيا :

تضم تشيكوسلوفاكيا المتحف اليهودي التابع للدولة الذي أسَّسه النازيون وجمعوا فيه ٢٠٠ ألف قطعة فنية من تشيكوسلوفاكيا، بل ومن كل أنحاء أوربا ، وتُعَدُّ أهم مجموعة تُحَف تخص الجماعات اليهودية في العالم من ناحية الكم والكيف . ولا يزال هذا المتحف من أهم المتاحف اليهودية في العالم ، ولا تزال نشراته ذات مستوى علمي رفيع . وللمتحف فروع في بعض المدن التشيكية .

المتاحف في الدولة الصهيونية

Museums in the Zionist State

تضم إسرائيل متاحف كثيرة لأقصى حد ، فهي تضم ١٥٠٠ متحف معظمها متاحف آثار . ولكن يوجد أيضاً متاحف للتاريخ والعلوم والتكنولوجيا والتاريخ الطبيعي . لكن بعض هذه المتاحف لا يعدو أن يكون غرفة صغيرة في كيبوتس عُثر فيه على بعض التماثيل أثناء زراعة الأرض . وقد كوَّن موشيه ديان مجموعة كبيرة من الآثار قام بسرقتها (وقد كان مشهوراً بذلك) . وبعد موته ، قامت أرملته ببيعها للدولة بثلاثة ملايين شيكل ، وهو ما أثار حفيظة بعض الصحف التي وصفت هذا الفعل بأنه « موت ثان لديان » ، إذ كان يتعيَّن على أرملته أن تكفِّر عن سيئاته بإهداء مجموعة الآثار للدولة . وقبل تناول موضوعنا قد يكون من المفيد أن نحاول تفسير ظاهرة كثرة عدد المتاحف في إسرائيل أكثر من أي بلد بالنسبة لعدد السكان . فكثرة المتاحف تعود إلى عدة عناصر من بينها أن التجمُّع الصهيوني تجمُّع فسيفسائي يضم جماعات بشرية غير متجانسة أتت كل واحدة منها تحمل حضارتها وتراثها (البولندي أو الروسي أو العربي أو الإثيوبي) ، وقد عبَّر هذا عن نفسه في عديد من المتاحف الإثنوجرافية . كما أن كثيراً من هذه المتاحف يموِّلها أعضاء الجماعات اليهودية ، إذ أنها بمثابة حلقة وصل بينهم وبين المُستوطَن الصهيوني ، وهي حلقة عاطفية ليس لها أي مضمون سياسي أو ديني ، ولذا ، فهي لا تسبِّب حرجاً ولا إحساساً بازدواج الولاء . كما أن تمويل المتحف عمل ثقافي إنساني عام تماماً مثل زراعة الشجرة ، على عكس تمويل المستوطنات في الضفة الغربية ، فهذا عمل سياسي مائة في المائة . ولذا ، يُحجم يهود العالم عن تمويل المستوطنات ولكنهم لا يجدون غضاضة في تمويل المتاحف . بل إن بعضاً ممن يدفعون التبرعات للمنظمة الصهيونية العالمية ينبهون على ضرورة عدم استخدامها في أوجه سياسية ، كما أن المنظمة ذاتها ترفض تمويل المستوطنات في الضفة والقطاع ، على الأقل في سياستها العلنية .

والمفارقة أن زيادة عدد المتاحف بهذا الشكل الضخم أدَّى إلى الإسهام في أحد الجوانب السلبية في الاقتصاد الإسرائيلي ، وهو تضخُّم قطاع الخدمات على حساب القطاع الإنتاجي ، الأمر الذي يزيد الاقتصاد الإسرائيلي طفيلية وهامشية .

وتوجد في إسرائيل أنواع وأصناف من المتاحف . فهناك متاحف الفنون القديمة وهناك متاحف الفنون الحديثة ، الإسرائيلية وغير الإسرائيلية ، اليهودية وغير اليهودية ، وهناك أيضاً متاحف العلوم التي توجد في أي مجتمع . كما توجد متاحف عن مدينة القدس في مراحل تطورها كافة ، ومتحف عن مدينة تل أبيب ، ويوجد متحف يُسمَّى «هآرتس» (متحف الأرض) يضم عرضاً للزجاج والسيراميك ، وهو أيضاً متحف إثنوجرافي يهتم بتاريخ مدينة تل أبيب وتاريخ حروف الهجاء ، وهناك قبة سماوية ملحقة به . وهذه المتاحف جميعاً تميزها الخصوصية الإسرائيلية التي تعبِّر عن استيطانية التجمع الصهيوني . وتظهر هذه الخصوصية ، أول ما تظهر في وجود عدد من المتاحف تعبِّر عن تاريخ فلسطين الحقيقي (قبل وصول المستوطنين) . فيوجد متحف روكفلر المتخصص في آثار فلسطين ، ومتحف الفلكلور الفلسطيني ، ومتاحف الفنون الإسلامية والمسيحية . كما أن الطبيعة العسكرية لنشأة التجمع الصهيوني تظهر في هذا العدد الهائل من المتاحف التي تغطي الجوانب العسكرية الاستيطانية . فهناك متحف للهاجاناه ، وآخر للكيبوتسات ، وثالث عن الجماعات السرية (العسكرية) الصهيونية قبل ١٩٤٨ . وهناك متحف المستوطنات الأولى ، ومتحف تاريخ الاستيطان ، ومتحف الفصائل اليهودية في الحرب العالمية الأولى ، كما أن هناك متاحف لهرتزل وجابوتنسكي ووايزمان . وقد تم تأسيس متحف للقوات الجوية .

متحف ياد فاشيم :

من أهم المتاحف في إسرائيل ، متحف ياد فاشيم الذي تحوَّل إلى ما يُشبه المزار المقدَّس ليهود العالم . وعبارة «ياد فاشيم» هي عبارة عبرية معناها «النصب والاسم» (« إني أعطيهم في بيتي وفي أسواري نصباً واسماً ، أفضل من البنين والبنات . أعطيهم اسماً أبدياً لا ينقطع » [أشعيا ٥٦/٥]) . ويقع مُركَّب مباني هذا المتحف على حافة جبل تطل على قرية عين كريم . ويضم ياد فاشيم صالة الذكريات ، وأرشيف الإبادة الذي يضم حوالي ٥٠ مليون وثيقة . كما يضم المتحف ما يُسمَّى «شارع الأتقياء بين الأغيار» الذي غُرست فيه ٥٠٠ شجرة تكريماً لأشخاص غير يهود ضحوا بأنفسهم أو عرَّضوا أنفسهم للخطر لحماية اليهود . أما صالة الأسماء ، فتضم ما يُسمَّى «صفحات الشهادة» التي تضم حوالي ثلاثة ملايين اسم من أسماء أعضاء الجماعات اليهودية التي قضى عليها النازيون .

أما المناطق المكشوفة ، فتضم تماثيل ونصباً عن الإبادة . وعلى سبيل المثال ، يوجد نصب يُسمَّى «أوشفيتس» للمثَّالة إلسا بولاك ، وهو عبارة عن عمود يوحي بأنه مدخنة أفران الغاز كُتبت عليه أرقام ضحايا أوشفيتس (الضحايا اليهود فقط بطبيعة الحال) . أما تمثال «عمود البطولة» للفنان الإسرائيلي بوكي شفارتز ، فيحتفي بما يُسمَّى «المقاومة اليهودية» . ومن أشهر التماثيل ، تمثال نادور جيلد المسمَّى «نصب ضحايا معسكرات الإبادة» ، وهو عبارة عن أجسام بشرية نحيفة ، تُشبه أسلاك المعسكرات الشائكة ، ترفع يدها وعيونها نحو السماء . ويوجد ميدان صغير على هيئة شمعدان المينوراه في نهايته تمثال برتي فينك «نصب الجنود ومحاربي الجيتو والمقاومين» والذي يرمز إلى الستة مليون يهودي الذين أُبيدوا ، وتأخذ المينوراه شكل نجمة داود . وهناك سيف صلب ضخم مغمد في النجمة .

ويلي ذلك ما يُسمَّى «وادي الجماعات التي دُمِّرت» نُقشت فيه أسماء خمسة آلاف جماعة يهودية في ٢٢ بلداً على بناية صخرية منحوتة في الجبل . وحوائط صالة الذكرى بُنيت من كتل ضخمة من البازلت المصقول وعلى أرضها الرمادية الفسيفسائية كُتبت أسماء أهم ٢٢ معسكراً للإبادة .

وهناك ما يُسمَّى «النور الأزلي» ، كما هو الحال في المعبد اليهودي ، تحت قنطرة أو عقد يحوي رماد الضحايا الذي جُمع من المعسكرات . ويدخل ضوء النهار بين الحائط والسقف .

متحف إسرائيل :

من أهم المتاحف على الإطلاق ، وهو موجود في القدس ، ويضم مجموعة من الأعمال الفنية وغير الفنية ، العالمية وتلك التي صُنِّفت باعتبارها يهودية . وهذا المتحف ظاهرة إسرائيلية حقة ، فالمبنى تكلف حوالي ٥,٧٣٠,٠٠٠ دولار وصمَّمه مهندسون إسرائيليون مولودون في أوربا . وقامت الولايات المتحدة بدفع أول نصف مليون دولار أُنفقت في تأسيسه ، كما قام يهود الولايات المتحدة بدفع مبالغ طائلة مساهمة فيه ، وقامت الحكومة الإسرائيلية بتدبير الأرض (التي سُلبت بطبيعة الحال من الفلسطينيين) . ومن ثم، فهو في تركيبه يُشبه تركيب المستوطَن الصهيوني . ويتكون المتحف من أربعة أقسام :

١ ـ متحف بزاليل القومي للفنون . ويضم أعمالاً فنية بعضها عالمي وبعضها صُنِّف باعتباره يهودياً .

٢ ـ متحف صموئيل برونفمان الإنجيلي والأثري . ويضم آثار فلسطين عبر العصور .

٣ ـ حديقة بيلي روز للفنون التي صممها الفنان الياباني ايسامو نوجوشي . وتضم بعض أعمال النحت من القرنين التاسع عشر والعشرين .

٤ ـ مقام (أو مزار) الكتاب ، صممه الفنانان فريدريك كسلر وأرمان بارتوسي ، وتُحفَظ فيه مخطوطات البحر الميت .

ومن الواضح أن هذا المتحف يجابه مشكلة هوية حقيقية ، فالمتحف الأول يضم أعمالاً فنية ليست بالضرورة يهودية ، كما أن تلك الأعمال التي صُنِّفت باعتبارها يهودية هي أعمال صاغها فنانون يهود واتبعوا فيها تقاليد فنية من مختلف الحضارات . وإن كان هناك جزء يخص الفن الإسرائيلي ، فإنه لابد أن يكون فناً إسرائيلياً وليس فناً يهودياً عاماً . وعلى كلٍّ ، فإن مثل هذا الفن لم يظهر إلى حيز الوجود بعد . أما المتحف الثاني ، الذي يضم آثار فلسطين عبر العصور ، فإنه سيتعامل مع تاريخ غير يهودي ، فالوجود اليهودي في فلسطين لا يتجاوز بضع مئات من السنين بينما يمتد تاريخ فلسطين آلاف السنين . فقبل وصول العبرانيين كان هناك الكنعانيون ، كما أن الفلستيين وصلوا مع العبرانيين ، وقبل القرن الأول الميلادي كانت العناصر غير اليهودية في فلسطين تتزايد ، وكان اليهود يهاجرون منها إلى كثير من مدن البحر الأبيض المتوسط . وازداد انتشار اليهود بعد تحطيم تيتوس للهيكل ، وبعد دخول فلسطين في التشكيل الحضاري البيزنطي ثم الإسلامي بدءاً من عهد عمر بن الخطاب وحتى العهد العثماني . فأي عرض لتاريخ فلسطين سيؤكد

هوية فلسطين التاريخية المُركَّبة ، وإذا كان لنا أن نؤكد مرحلة تاريخية على حساب أخرى ، فأعتقد أن المرحلة الإسلامية هي أهمها على الإطلاق وليست المرحلة العبرانية . فالإسلام لا يزال هو الماضي الحي ، أي الماضي المستمر في الحاضر ، ومعظم سكان فلسطين من المسلمين ، والمعجم الحضاري السائد هو المعجم الإسلامي . ولكننا لسنا في مجال الاختيار أو الدفاع عن القضية العربية ، وإنما نود فقط أن نُبيِّن أحد جوانب الورطة التي يمكن أن تجابه من يحاول تشييد متحف يهودي .

أما حديقة النحت ، فإنها تثير قضية دينية ، لأن اليهودية حرَّمت التماثيل . كما أن مشكلة الأسلوب الفني لابد أن تثار هنا وبحدة ، إذ لا يوجد بالتأكيد نحت يهودي . ولعل الجناح اليهودي حقاً هو «مزار الكتاب» الذي يضم مخطوطات البحر الميت وخطابات بركوخبا ، ومع هذا ، يمكن أن تثار هنا قضيتان :

١ ـ مخطوطات البحر الميت كُتبت في مرحلة لم يكن الفكر الديني اليهودي قد اكتمل فيها بعد . ولذا ، فإن هناك أفكاراً عديدة رفضتها اليهودية الحاخامية فيما بعد . بل يُقال إن فرق الزهاد (الأسينيين) ، الذين كتبوا مخطوطات البحر الميت ، هم الذين انضموا لصفوف المسيحيين . وهناك نظرية تذهب إلى أن المسيح نفسه كان عضواً في إحدى هذه الفرق .

٢ ـ أما بركوخبا ، فهو الذي قاد ثورة عبرانية (يهودية) ضد الرومان فشلت وأدَّت في نهاية الأمر إلى تدمير البقية الباقية من الوجود اليهودي في فلسطين . كما أن الحاخامات عارضوا ثورة بركوخبا . وهناك الآن اتجاه في إسرائيل لإعادة تفسير ثورة بركوخبا باعتبارها كانت ثورة هوجاء تدل على الصلف وعلى عدم فهم الملابسات الدولية . ويذهب يهوشوفاط هاركابي إلى أن الإسرائيليين مصابون بمرض يُسمِّيه هو «أعراض بركوخبا» ، أي تبنِّي مواقف تؤدي بصاحبها إلى التهلكة .

متحف الدياسبورا (بيت هاتسوفوت) :

تذهب العقيدة الصهيونية إلى أن ثمة هوية قومية يهودية واحدة عالمية تضم كلاً من يهود العالم ويهود إسرائيل (فلسطين) . ولذا ، لابد من إقامة متحف يُجسِّد هذه الفكرة . ومن ثم قرر المؤتمر اليهودي العالمي عام ١٩٥٩ إنشاء متحف عن يهود العالم يُقَام في إسرائيل ، باعتبارها مركز يهود العالم ، وذلك للتعبير عن فكرة الهوية العالمية هذه . وهنا تبدت المشكلة في أقصى درجات حدتها ، إذ اكتشفوا أن الأعمال الفنية الرفيعة التي يُقال لها يهودية موزَّعة على متاحف العالم . ولذا ، قرروا أن يكون متحفاً لا يضم أعمالاً فنية تقليدية ، وإنما تكون معروضاته مُصنَّعة وتعتمد على التكنولوجيا المتقدمة ، أي أنه سيكون متحفاً يتكون من تماثيل توضيحية وشرائح ملونة وبانورامات ومستنسخات ، وهو حل ولا شك ذكي . وقد قُسِّم المتحف حسب الموضوع : الأسرة ـ الجماعة ـ العقيدة ـ الثقافة . . . وهكذا ، لأنه لو قُسِّم حسب المناطق الجغرافية أو المراحل التاريخية لاختفت الهوية اليهودية الافتراضية . ولذا ، فإن تقسيمها حسب الموضوع ينزع أعضاء الجماعات من سياقهم حتى يصبحوا يهوداً وحسب وبشكل عام : أعضاء في أسر يهودية أو جماعات يهودية يؤمنون بعقيدة يهودية واحدة ويعيشون من خلال ثقافة يهودية واحدة .

ورغم ذكاء الفكرة والمحاولة إلا أنها باءت - في تصورنا - بالفشل ، إذ أن عدم التجانس أطل برأسه . ويضم كتاب **قصة الدياسبورا** صوراً لمعظم معروضات المتحف مع التعليقات . وحينما يدخل الزائر المعرض ، فإنه يجد عرضاً يُسمَّى «وجوه من خلال الفن» ، وهو عبارة عن صور وجوه يهودية من حضارات مختلفة ، كل واحد منهم تعبير عن نمط عرْقي مختلف عن الآخر (هذا على الرغم من استبعاد اليهود الصينيين والإثيوبيين والهنود) ، فصورة الحاخام من أمستردام بعيونه الخضراء تُبيِّن مدى اختلافه عن صورة السيدة المغربية اليهودية .

ويظهر عدم التجانس في الجزء الخاص بصور المعابد اليهودية . فمعبد التنيوشول في براغ ، أقدم معبد يهودي في أوربا ، هو مَثَل طيب للمعمار القوطي في القرن الثالث عشر والرابع عشر (والفن القوطي فن مسيحي حتى النخاع) ، ثم يليه معبد مدينة كايفنج الصينية الذي لا يختلف عن المعابد الكونفوشيوسية ، وبجوارهما معبد ديورا إيوربوس الهيليني ، ومعبد فاس الإسلامي الطراز ، ومعبد كوشين الهندي المبني على الطراز الهندي ، وهكذا . وعلى أية حال ، ورغم التصنيف حسب الموضوع ، وهو تصنيف بنيوي يُلغي الزمان ويستبعد المكان ، فإن المكان والزمان يؤكدان نفسيهما .

والكتاب الذي نُشرت فيه صور المعرض يُسمَّى - كما أسلفنا - **قصة الدياسبورا** ، والدياسبورا تفترض أن ثمة قسراً وارغاماً ، ولكن مما له دلالة أن الاسم الرسمي للمتحف هو «بيت هاتسوفوت» ، وكلمة «تسوفوت» كلمة عبرية تعني «الهجرة الإرادية والطواعية» أي «الدياسبورا الاختيارية» ، بمعنى أن هؤلاء المشتتين لا ينوون العودة لأرض الميعاد ، وأن حالة انتشارهم حالة نهائية ، إذ اختاروها بمحض إرادتهم ، وكل هذا يضمر رفضاً للرؤية الصهيونية التي ترى

أن الدياسبورا حالة قسرية ومؤقتة ، وأن اليهودي إن تُرك وشأنه فإنه لابد أن يعود إلى وطنه القومي . والاختلاف هنا يُبيِّن مدى عمق الصراع بين يهود العالم والصهيونية . فالصهيونية ترى أن حياتهم خارج فلسطين ليست ذات قيمة وأنها مؤقتة ، بينما هم يصرون على أن لحياتهم قيمة كبرى وأنها تستحق الحفاظ عليها ، وقد تكون إسرائيل مركز حياتهم ، الحقيقي أو المزعوم ، لكن المركز لا يُلغي الأطراف . وعلى هذا ، فهي دياسبورا مؤقتة من وجهة نظر الصهاينة ، وهي تسوفوت دائم من وجهة نظر يهود العالم .

٥
الموسيقى والرقص والجماعات اليهودية

الموسيقى اليهودية ـ موسيقى الجماعات اليهودية ـ ليفي ـ حسني ـ الرقص
والرقصات اليهودية ـ رقصات الجماعات اليهودية ـ جوليليمو إيريو

الموسيقى اليهودية
Jewish Music

«الموسيقى اليهودية» عبارة تفترض وجود أشكال موسيقية خاصة مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية ، ذات سمات وخصائص يهودية معيَّنة تتَّسم بها هذه الموسيقى أينما وُجد أعضاء الجماعات اليهودية وتميِّزها عن غيرها من موسيقى الشعوب . وهذه العبارة ليست لها أية قيمة تفسيرية أو تصنيفية ، إذ ليس من المعروف أن أعضاء الجماعات اليهودية كان لهم موسيقى أو آلات موسيقية مستمدة من محيطهم الحضاري . وقد حاول كورت ساخس (أحد أساتذة علم الموسيقى الإثنية البارزين) وَصْف الموسيقى اليهودية خلال المؤتمر الأول للموسيقى اليهودية الذي انعقد في باريس عام ١٩٥٧ ، فقال : « إنها الموسيقى التي يلحنها اليهود لليهود باعتبارهم يهوداً » ، وهذا الوصف لا يضع معياراً لتحديد مدى «يهودية» أية قطعة موسيقية سوى الأصل أو العقيدة اليهودية دون اعتبار للشكل أو المضمون أو البناء الموسيقي لها ، ويحاول إيجاد مظلة فضفاضة تضم تحتها تراث الجماعات اليهودية المختلفة الموسيقي المتنوع والمتباين . فهل يجوز مثلاً تصنيف سيمفونيات الموسيقار الألماني الرومانسي فليكس مندلسن ، والطقاطيق الشرقية للموسيقار المصري داود حسني باعتبارها «موسيقى يهودية» لأن كلاً من الملحنين يهودي أو من أصل يهودي ؟ وهل يجوز اعتبار الموسيقى التي تُرتَّل أو تُنشَد في المعابد اليهودية موسيقى يهودية رغم أن ألحانها قد تكون ألحاناً سلافية أو ألمانية أو عربية ؟ وإذا أضفنا إلى هذا صعوبة (بل واستحالة) تعريف من هو اليهودي ـ الركيزة النهائية لتعريف ساخس ـ فإن الحديث عن «موسيقى يهودية» يصبح أمراً مستحيلاً .

وأكدت الدراسات المختلفة لما يُسمَّى «الموسيقى اليهودية» ، سواء أكانت موسيقى دينية أم شعبية أم فناً موسيقياً رفيعاً ، أن هذه الموسيقى تعدَّدت وتنوَّعت أشكالها وألحانها ولغتها من جماعة يهودية إلى جماعة يهودية أخرى ، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى ، وعبَّرت عن التقاليد الموسيقية والقيم الجمالية السائدة في المجتمعات التي عاش بينها أعضاء الجماعات اليهودية .

ويؤكد لنا العَالم والمؤلف الموسيقيّ الأمريكي اليهودي هوجو ويزجال ذلك ، فيقول : « لا تُوجَد أية مواصفات أو سمات محدَّدة أو موضوعية تجعل قطعة موسيقية يهودية أو غير يهودية » . ولذلك ، فإن عبارة «موسيقى يهودية» ، مثلها مثل عبارات «ثقافة يهودية» و«فن يهودي» و«تاريخ يهودي» ، تحاول افتراض نوع من الوحدة والاستمرارية ، بينما لا تُوجَد مثل هذه الوحدة أو الاستمرارية . ولهذا السبب ، فنحن لا نتحدث عن «موسيقى يهودية» ، وإنما عن «موسيقى الجماعات اليهودية» .

موسيقى الجماعات اليهودية
Music of the Jewish Communities

يضم العهد القديم إشارات عديدة إلى استخدام الموسيقى في الطقوس والعبادات اليهودية القديمة . وقد اقتبس العبرانيون الكثير من التراث الموسيقي في بابل ومن التراث الكنعاني والمصري والهيليني . واحتلت الموسيقى مكانة مهمة في الطقوس الدينية للهيكل ، وكان يضطلع بها اللاويون ، وكانت تجمع بين الغناء والعزف على الآلات الموسيقية . أما بعد هدم الهيكل (عام ٧٠ ميلادية) ، فقد بدأ ظهور الموسيقى الدينية التي تُرتَّل أو تُنشَد في المعابد اليهودية ، وتم تحريم استخدام الآلات الموسيقية فيها إلى أن يأتي الماشيَّح ، كما اعتبر صوت المرأة غير محتشم وغير لائق للإنشاد الديني في المعبد .

وكان يتم ترتيل المزامير على وتيرة واحدة وعلى لحن بسيط ، وكانت تُرتَّل عن طريق منشد منفرد ، أو من خلال التبادل الصوتي بين المنشد المنفرد ومجموعة المصلين . كما كانت تتم قراءة أو تلاوة العهد القديم بتنغيم بسيط . وفي القرن السادس ، تم إدخال الترنيمة الدينية التي عُرفت باسم «بيوط» . ومع ظهور هذه الترنيمة ، تطوَّر دور المنشد الديني (حازان) الذي كان يقوم بتلحين كلمات الترنيمة

إلى جانب إنشادها . وتميَّز أسلوب الإنشاد بالإرتجال والتموجات الصوتية والزخارف اللحنية . وكانت الألحان تُتوارث من خلال النقل الشفوي ، ولم تبدأ عملية تدوينها إلا في القرن السادس عشر بين بعض الجماعات الإشكنازية والسفاردية .

والتراث والرصيد الموسيقي المختلف للجماعات اليهودية (سواء الجماعات الشرقية والسفاردية في العالم العربي الإسلامي أو الجماعات السفاردية التي استقرت في أوربا بعد طردها من إسبانيا في القرن الخامس عشر أو الجماعات الإشكنازية في غرب وشرق أوربا) تَشكَّل من خلال البيئة الثقافية التي وُجدت فيها كل جماعة على حدة . فبعد أن وصلت الفتوحات الإسلامية إلى الأندلس في القرن الثامن ، بدأت الأوزان تُستخدَم في الشعر العبري . وبحلول القرن العاشر ، كانت الأوزان والمقامات والألحان العربية تُستخدَم في ترتيل وإنشاد الترانيم والمزامير في المعابد اليهودية في العراق وسوريا والمغرب والأندلس . وأصبح العهد القديم يُرتَّل على مقام سيجا ، وأصبحت الأناشيد والترانيم المخصصة للأعياد والمناسبات السعيدة تُرتَّل على مقام عجم ، كما أصبحت تلك المخصصة للأعياد الحزينة مثل العاشر من آب أو المخصصة للجنازات تُرتَّل على مقام حجاز . وزاد الاقتباس من ألحان المجتمعات العربية الإسلامية المحيطة مع نمو النزعات القبَّالية خلال القرن السادس عشر في فلسطين، والتي أعطت للموسيقى والغناء مكانة مهمة باعتبارهما أداتين للتعبير عن حب الإله وبلوغ مراحل من الشفافية الروحية . وقد وضع إسحق لوريا وإسرائيل نادجارا أشعارهما الدينية على أنغام وألحان عربية وتركية وأندلسية، وكان نادجارا أول من خصَّص مقاماً لكل قصيدة ونَظَم الترانيم التي كتبها في ديوان من اثنى عشر مقاماً .

واستخدمت الجماعات اليهودية الشرقية السلم الموسيقي العربي الذي ينقسم إلى أربعة أرباع الدرجة ويضم أربعة وعشرين صوتاً ، في حين استخدمت الجماعات الإشكنازية في أوربا السلم الغربي الذي ينقسم إلى أنصاف الدرجة ويضم اثنى عشر صوتاً فقط . كما استخدم اليهود الشرقيون في أغانيهم هيكل الأغنية الشرقية الذي يعتمد على التتراكورد ، وهو تَسلسُل أربعة أنغام مجموع أبعادها يساوي مسافة رابعة . أما الجماعات الإشكنازية ، فاعتمدت على هيكل الأغنية الغربية الذي يعتمد على ثلاثة أنغام يفصل بين كل منها نغمة كاملة . ومازالت بعض الجماعات السفاردية في إيطاليا وبعض مناطق فرنسا تستخدم التتراكورد . كما استخدمت الجماعات الإشكنازية المقامات الغربية التي تضم نوعين فقط : مقام كبير ومقام صغير ، في حين تكثُر في الموسيقى الشرقية المقامات والأوزان . كما تميَّز غناء الجماعات الشرقية بالطابع الشرقي الذي تسوده الجمل الموسيقية القصيرة والارتجال والزخارف اللحنية .

وظهر في العصر الأموي والعباسي (الأول والثاني) ، على المستوى الشعبي ، الشعراء المغنون المتجولون الذين ضموا في صفوفهم يهوداً اقتبسوا عن الشعراء العرب قواعد ممارسة فن الموسيقى والغناء ، وعزفوا موسيقاهم وألقوا أشعارهم في القرى والمدن ، وأيضاً في قصور الأمراء والخلفاء المسلمين . وكانوا بذلك ، عاملاً مهماً في نقل الألحان والأساليب الموسيقية المحلية إلى الجماعات اليهودية ، وفي تشكيل ذوقهم الموسيقي . كما كوَّن الموسيقيون الشعبيون من اليهود ، وخصوصاً في المغرب العربي وفي تركيا ، فرقاً موسيقية شرقية كان لبعضها صيت واسع . وفي إستنبول، كان الموسيقيون اليهود يُشكِّلون ٦,٥٪ من إجمالي الحرفيين المسجلين لدى الجماعة اليهودية في المدينة عام ١٨٥٦ . كما ضمت صفوف الموسيقيين والملحنين الأتراك البارزين يهوداً ، خصوصاً في خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر .

وفي أوربا ، لعب الموسيقيون الشعبيون والمتجولون اليهود دوراً مماثلاً في نقل التراث الموسيقي الشعبي الأوربي إلى أعضاء الجماعات اليهودية خلال القرون الوسطى . واقتبست الجماعات اليهودية الإشكنازية كثيراً من ألحان ترانيمها ومزاميرها من الألحان الشعبية الأوربية . فلحن «ماوز تزور» هو الترنيمة الخاصة بعيد التدشين (حانوكاه) والذي أُخذ من لحنين شعبيين ألمانيين من القرن السادس عشر أحدهما لحن ديني لوثري ، والآخر لحن أغنية للحرب . وترنيمة عيد الفصح «أدير هو» مأخوذة من لحن ألماني من القرن السابع عشر يُستخدَم أيضاً في الكنيسة المسيحية . كما أن اللحن الذي يصاحب دعاء كل النذور مقتبس من الألحان الدينية المسيحية من مدرسة دير سانت جول الغنائية بسويسرا (والتي تعود إلى القرن الحادي عشر) . كما نجد أيضاً أن لحن ترنيمة «يجدال» الذي اتخذته الحركة الصهيونية ، ثم إسرائيل من بعدها ، كنشيد قومي (نشيد الهاتيكفاه، أي الأمل)، اقتُبس من الألحان الشعبية السلافية والبولندية .

ورغم أن الجماعات السفاردية احتفظت ببعض الملامح الشرقية في موسيقاها الدينية ، إلا أنها سرعان ما تطبعت بالتراث الموسيقي المحيط . واقتبس السفارد الكثير من الألحان الأوربية من بينها لحن مزمور «شيرا» الذي أُخذ عن لحن شعبي من القرن الخامس عشر يُسمَّى «لوم آراميه» . واستُخدِم هذا اللحن نفسه في الموسيقى الخاصة بأكثر من ٣٠ قداساً مسيحياً . كما استخدم السفارد شكل الكانتاتا الغنائي للاحتفال ببعض الأعياد والمناسبات السعيدة .

وخلال عصر النهضة ، بدأ ظهور موسيقيين يهود في الغرب ، خصوصاً في إيطاليا ، حيث جسدت موسيقاهم التراث الموسيقي والأشكال الموسيقية السائدة في ذلك العصر ، مثل المادريجال ، وهي القصيدة الغزلية القصيرة . وقد دعا الحاخام جودا موسكاتا (المتوفى عام ١٥٩٠) حاخام بلدة مانتوا الإيطالية إلى ضرورة دراسة علم الموسيقى كجزء من الدراسات اليهودية . كما زاد الاتجاه نحو تبنّي عناصر الموسيقى الغربية ، مثل تعدُّد الأصوات (البوليفوني) وتآلفها (الهارموني) ، في الغناء والإنشاد الديني اليهوديين . وتأسَّست جمعية موسيقية يهودية في مانتوا ، وجرت محاولات لإدخال الآلات الموسيقية إلى المعبد ، ولكن دون جدوى (بسبب معارضة الحاخامات) . وكان سالومون روسي (حوالي ١٥٦٥ ـ حوالي ١٦٣٠) من أبرز الموسيقيين اليهود في ذلك العصر ، وكان أول من أدخل الغناء الكورالي الذي يعتمد على تعدُّد الأصوات إلى موسيقى المعبد اليهودي . كما كانت له مساهمات مهمة في مجال تطوير موسيقى الحجرة .

أما الجماعات اليهودية الإشكنازية في شرق أوربا (يهود اليديشية) ، فتميَّزت موسيقاهم بطابعها الخاص ، ويُقال إن جذورها تعود إلى يهود الخزر ويهود بيزنطة ، وإن كان ذلك غير مؤكد . ولكن المؤكَّد أنها قد تأثرت بموسيقى المجتمعات السلافية المحيطة بهؤلاء اليهود سواء من حيث اللحن أو من ناحية الإيقاع . وقد انعكس تأثير الحركة الحسيدية التي بدأت تظهر في منتصف القرن الثامن عشر على الموسيقى الدينية . وقد احتلت الموسيقى لدى الحسيديين مكانة مهمة باعتبارها وسيلة اتصال بين الروح البشرية والإله ، حيث لم يترددوا في اقتباس كثير من الألحان الشعبية السلافية لتراتيمهم الدينية عملاً بالمقولة الحسيدية القائلة بضرورة «إنقاذ الألحان العلمانية من الشيطان» .

كما ظهرت بين يهود اليديشية في القرن السادس عشر فئة من الموسيقيين المتجولين الذين يعزفون على الآلات الموسيقية ، كانوا يطوفون المدن والقرى بآلاتهم الموسيقية لإحياء الأعياد والأفراح اليهودية وغير اليهودية . وقد أخذت ألحانهم الكثير من الألحان البولندية والمجرية والروسية والأوكرانية والرومانية والغجرية . وكانت لهم نقابات خاصة بهم . وحقَّق بعضهم شهرة واسعة بين اليهود وغير اليهود بفضل مهاراتهم في العزف ، كما نالوا إعجاب بعض كبار موسيقيي القرن التاسع عشر .

ومع انعتاق الجماعات اليهودية في أوربا ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وتزايد اندماجهم في مجتمعاتهم الأوربية ، أصبح من الطبيعي احتكاك قطاعات أوسع من أعضاء الجماعات بالقيادات الموسيقية السائدة في عصرهم واكتسابهم واستيعابهم لغتها وأشكالها وأساليبها . وفي ظل هذا التطور ، كان حدوث تغيُّرات في شكل وتقاليد الموسيقى الدينية للمعابد اليهودية حتمياً حتى بين الطوائف الأرثوذكسية التي كانت ترفض أي تغيير في الطقوس الدينية ، الأمر الذي أثار كثيراً من الجدل في حينها . فدخلت آلة الأرغن الموسيقية إلى المعبد اليهودي ، وكانت المعابد الإصلاحية في ألمانيا أول من بادر بذلك ، كما اتجهت إلى ترتيل التراتيم باللغة الألمانية واقتباس ألحان بعض التراتيم البروتستانتية الشهيرة . كما تم إدخال فرق الكورال التي تضم رجالاً ونساءً بشكل دائم في بعض المعابد . وقد استخدم كثير من المنشدين أسلوب الغناء الأوبرالي في الإنشاد ، ولم يكن غريباً أن يجمع كثير منهم بين الإنشاد الديني في المعبد والغناء الأوبرالي خارجه . وكان ذلك يثير أحياناً اعتراض رجال الدين اليهودي ، حيث تعرَّض أحد منشدي معبد لندن الكبير ، وهو مايير ليوني (١٧٤٠ ـ ١٧٩٨) ، للطرد بعد أن أصر على الاشتراك في «أوبرا المسيح» لهاندل . وترَك كثير من المنشدين المعابد ، وانخرطوا في الحياة الموسيقية العامة .

وكانت فيينا ، مهد كبار الموسيقيين أمثال هايدن وبيتهوفن وموزار وشوبرت ، مركزاً مهماً من المراكز التي شهدت هذه التحولات . وكان من أبرز المجددين اليهود في ذلك العصر (١٨٠٤ ـ ١٨٩٠) الملحن الموسيقي وكبير منشدي الجماعة اليهودية في فيينا سولومون سولزر ، الذي أدخل تعديلات مهمة على الأداء الموسيقي في المعبد اليهودي ، خصوصاً موسيقى وفرق الكورال ، واستعان بالخبرات الموسيقية لشوبرت وغيره من الملحنين غير اليهود في تلحين عمله الكبير «أغنية صهيون» . وقد تتلمذ على يدي سولزر كثير من منشدي الجماعات اليهودية في شرق أوربا الذين أثروا بدورهم في التقاليد الموسيقية للمعابد اليديشية .

وشهد القرنان التاسع عشر والعشرون صعود عدد غير قليل من الملحنين الموسيقيين اليهود احتل بعضهم مكانة متميِّزة في التاريخ الموسيقي الغربي . ونظراً لأن التلحين الموسيقي ظل خاضعاً لفترات طويلة لرعاية الكنيسة المسيحية والنبلاء ، لم يجد أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا مجال التلحين الموسيقي متاحاً أمامهم . ومع انعتاق اليهود ، وتزايُد معدلات العلمنة والليبرالية في القرن الثامن عشر ، وصعود الطبقات الوسطى ، وانتشار الحفلات الموسيقية العامة ، اتسعت فرص ومجالات التلحين الموسيقي أمام الموسيقيين اليهود .

ويُعَدُّ فيلكس مندلسن (١٨٠٩ – ١٨٤٧) أول ملحن موسيقيّ بارز من أصل يهودي منذ عصر النهضة في الغرب ، وجسَّدت مؤلفاته التراث الرومانسي السائد في عصره . وكان مندلسن ، وهو حفيد موسى مندلسن مؤسِّس حركة التنوير اليهودية ، يمثل طبقة أثرياء اليهود الذين اندمجوا تماماً في محيطهم الثقافي الألماني . وتُعتبَر أعمال الموسيقار الألماني جوستاف ماهلر (١٨٦٠ ـ ١٩١١) من تراث المرحلة الرومانسية المتأخرة . أما الموسيقار النمساوي المولد الأمريكي الجنسية أرنولد شونبرج (١٨٧٤ ـ ١٩٥١) ، فهو أحد الموسيقيين والملحنين البارزين في القرن العشرين ، وهو الذي طوَّر نظاماً جديداً للتأليف الموسيقي (نظام الاثنتي عشرة نغمة) . وتُعتبَر مؤلفاته السريالية جزءاً من تراث مرحلة ما بعد الرومانسية . وقد اعتنق كلٌّ من مندلسون وجوستاف ماهلر وأرنولد شونبرج الدين المسيحي ، لكن شونبرج عاد إلى اليهودية في أواخر حياته .

وفي الولايات المتحدة ، احتل الموسيقيون اليهود مكانة متميِّزة في مجال الموسيقى الشعبية الأمريكية ، خصوصاً موسيقى المسرح الاستعراضي الغنائي (برودواي) والموسيقى التصويرية للأفلام ، والموسيقى الخفيفة ، وكانوا من العناصر الرائدة فيها . أما الموسيقيون اليهود الذين جاءوا إلى الولايات المتحدة قادمين من شرق أوربا حاملين معهم تراث الموسيقيين الشعبيين في هذه البلاد ، فوجدوا فرصاً أوسع للعمل في المجال الموسيقي ، خصوصاً في المجالات التي لا تزال تُعتبَر حديثة مثل المسرح الاستعراضي وموسيقى الأفلام والموسيقى الخفيفة . ومن أهم الموسيقيين الأمريكيين في هذا المجال ، جورج جيرشوين (١٨٩٨ ـ ١٩٣٧) ، الذي لحن الكثير من موسيقى المسرح الاستعراضي الغنائي . ويُعَدُّ أهم أعماله «بورجي وبس» محاولة للجمع بين موسيقى الجاز والموسيقى الشعبية للزنوج في إطار أوبرالي .

وتفوَّق أعضاء الجماعات اليهودية أكثر في مجال العزف ، سواء من حيث عدد العازفين أو مستوى أدائهم . أما في مجال التأليف الموسيقيّ ، فلم يكن الأمر كذلك رغم وجود عدد من الملحنين اليهود في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . ويرجع السبب في ذلك إلى أن فرصة اقتحام مجال التلحين لم تُتَح لأعضاء الجماعات اليهودية بشكل واسع إلا منذ مائتي عام ، في حين كان هناك رصيد من العازفين الشعبيين المهرة ، وخصوصاً في شرق أوربا ، والذين تميَّزوا في العزف على آلة الكمان . وبالفعل ، حقَّق عازفو الكمان من اليهود ، من أمثال يوسف يواقيم (١٨٣١ ـ ١٩٠٧) ، درجة رفيعة في العزف والأداء الموسيقيّ . وبعد أن اكتسبت آلة البيانو شعبية بين الطبقات المتوسطة الأوربية ، انضم الموسيقيون اليهود إلى قائمة العازفين المتميِّزين على البيانو ، ويعد أنطون روبنشتاين (١٨٢٩ ـ ١٨٩٤) من أعظم عازفي البيانو في القرن التاسع عشر . ومن أشهر عازفي الكمان في الوقت الحاضر يهودي مينوهين .

وقد جرت محاولات ، من جانب أعضاء الجماعات اليهودية ومن جانب المعادين لليهود ، لتحديد ما يتصورونه سمات مميِّزة لمؤلفات وأعمال الموسيقيين اليهود . وقد كان الموسيقار ريتشارد فاجنر من أشهر من اتجهوا إلى مثل هذا الاتجاه ، فكان ينسب إلى الموسقيين اليهود بعض السمات والخصائص الفنية السلبية والمدمرة . وفي مقاله «اليهود في الموسيقى» (عام ١٨٥٠) هاجم فاجنر بكل شدة فيلكس مندلسن وغيره من الموسيقيين اليهود بشكل عام . وتبنَّى النازيون آراء فاجنر الذي نال شعبية في عهدهم . وقد ذكر النازي ريتشار إيخيناو في **الموسيقى والجنس** أن الملحنين والموسيقيين اليهود يُشكِّلون عنصراً مدمراً لأنهم يمثلون الاتجاهات الراديكالية في الموسيقى . ومما يُذكَر أن أعمال فاجنر الموسيقية ممنوعة في إسرائيل . ومن جهة أخرى ، حاول البعض وصف الأعمال الموسيقية للملحنين اليهود بأنها تمثل جمال « الفن العبري » وتتميَّز بالانفعالات العاطفية المتطرفة والمبالغة ، كما تعبِّر عن أعماق الروح .

وهذا الاتجاه ، سواء الذي يبحث عن سمات مدمرة أو ذلك الذي يبحث عن سمات متميِّزة لأعمال الموسيقيين اليهود ليس ذا قيمة تفسيرية عالية . فإذا أمكننا وصف أعمال شونبرج بالراديكالية ، فهذا لا ينطبق على غيره من الموسيقيين اليهود مثل ماهلر وغيره . وإذا كانت بعض الصفات السابق ذكرها يمكن أن تنطبق أيضاً على موسيقيين من غير اليهود مثل تشايكوفسكي وموسورسكي وفاجنر وبرامز ، فإن معنى ذلك أنه ليست هناك أية سمات خاصة ، تُميِّز أعمال الموسيقيين اليهود وتعزلها عن أعمال غيرهم من الموسيقيين . وكما تعدَّدت وتنوعت موسيقى أعضاء الجماعات اليهودية من تشكيل حضاري إلى آخر ، تعدَّدت وتنوعت داخل كل تشكيل حضاري على حدة من مرحلة تاريخية إلى أخرى ، ومن مدرسة موسيقية إلى أخرى . ولذا ، فإننا نجد بين الموسيقيين اليهود (الكلاسيكيين والرومانسيين والراديكاليين والمحافظين) العاطفيين أو العقلانيين .

هيرمان ليفي (١٨٣٩-١٩٠٠)

Herman Levy

موسيقيٌّ ألماني يهودي وُلد في ألمانيا حيث كان والده حاخاماً . تلقَّى تعليمه الموسيقي في ليبزج ، كما درس على أيدي بعض الموسيقيين الألمان الكبار . لم يبرز في التأليف الموسيقيّ ، ولكنه أصبح قائد أوركسترا مرموقاً واستقر منذ عام ١٨٧٢ وحتى وفاته في ميونخ التي كانت تُعَدُّ آنذاك العاصمة الثقافية لألمانيا . وتميَّز ليفي بتشجيعه الموسيقيين المغمورين والجدد وبإقدامه على تقديم مؤلفاتهم الموسيقية والتي فتحت لبعضهم أبواب الشهرة .

ويُعَدُّ ليفي نموذجاً لليهودي الكاره لنفسه ، فقد كان مندمجاً تماماً في المجتمع الألماني وعضواً في النخبة الثقافية الألمانية ، راودته مسألة اعتناق المسيحية ولكنه لم يُقدم على ذلك أبداً ، كما كان شديد الاعتزاز بألمانيته . وفي عام ١٨٦٤ ، رفض السفر للعمل في باريس قائلاً إنه كموسيقي متوحِّد قلباً وقالباً مع وطنه الألماني لا يمكنه أن يعمل في فرنسا . وكان ليفي يذهب إلى أن الفنان اليهودي ، مثل غيره من الفنانين ، قادر على الوصول إلى مستويات رفيعة من الأداء الفني ولكنه غير قادر على إبداع أو على إنتاج عمل يُكتَب له الخلود . كما كان ليفي من أشد المعجبين بالموسيقار ريتشارد فاجنر ومن المقربين إليه ، وامتدح بحثه الذي نُشر تحت عنوان «اليهود في الموسيقى» والذي تضمن هجوماً لاذعاً على اليهود ، وكان من أهم قادة الأوركسترا الذين قدموا مؤلفاته . وحاول فاجنر ، دون جدوى ، دفع ليفي إلى اعتناق المسيحية عندما اختاره ليكون أول من يقود عمله الموسيقي الكبير «بارسيفال» . لكن العلاقة بينهما توترت عندما تلقَّى فاجنر خطاباً من مجهول يدين قيام يهودي بقيادة عمل موسيقي ذي مضمون مسيحي واضح ويتهم ليفي بالتورط في علاقة آثمة مع زوجة فاجنر . واضطر ليفي للاستقالة من منصبه في مسرح البلاط الملكي في ميونخ . ولكن كان لتدخُّل ملك بافاريا (لودفيج الثاني) في الأمر دور في إعادة الوفاق بين الرجلين ، وقام ليفي بقيادة «بارسيفال» عام ١٨٨٢ .

داود حسني (١٨٧٠-١٩٣٧)

Dawod Husni

ملحِّن وموسيقيّ مصري يهودي . وُلد في القاهرة ، وكان والده يشتغل بصياغة الحليّ وكانت والدته أعرابية الأصل . في صباه ، كان داود حسني من أبرز أعضاء فرقة الأناشيد الدينية بمدرسته . وانتقل داود حسني في سن مبكرة إلى المنصورة حيث درس الموسيقى الشرقية والعزف على العود ، وعاد إلى القاهرة ليعمل مطرباً . وفي سن العشرين ، بدأت تتضح موهبته في مجال التلحين حيث قام بتلحين بعض الأدوار والطقاطيق والقصائد للمطربين .

ويُعَدُّ داود حسني من أهم الموسيقيين المصريين ، يُقرَن اسمه بموسيقيين من أمثال سيد درويش وكامل الخلعي حيث لعب دوراً بارزاً في نهضة الموسيقى في مصر وفي إثرائها في العقود الأولى من القرن العشرين . وتميَّز دور داود حسني بشكل خاص في المسرح الغنائي المصري حيث لحَّن كثيراً من المسرحيات الغنائية ، وكان أول من قام بتلحين أوبرا مصرية هي «شمشون ودليلة» ، كما لحن أوبرا أخرى هي «ليلة كليوباترا» التي ألفها حسين فوزي . وتعلَّم على يديه كثير من المطربين والمطربات الذين حققوا شهرة واسعة فيما بعد مثل أم كلثوم وأسمهان .

وتقوم الإذاعة الإسرائيلية بالإشارة إلى داود حسني باعتباره موسيقاراً يهودياً ، وهو أمر يستحق التأمل دون شك إذ أننا لو حاولنا البحث عن أي بُعد يهودي في موسيقاه لأعيتنا الحيلة . ولذا ، يُدهش كثير من المصريين الذين يعرفون أغانيه وأدواره ، كما يُدهش كثير من المتخصصين الذين درسوا موسيقاه ، حينما يعرفون أنه «يهودي» . ومن ناحية أخرى ، فإنه رغم تميُّزه داخل الحضارة العربية الحديثة ، ورغم ذيوع صيته ، فإن كثيراً من الموسوعات والدراسات التي تتناول ما يُسمَّى «الثقافة اليهودية» لا تذكر اسمه ، فالثقافة اليهودية عادةً ما تعني عندهم الثقافة اليديشية أو ثقافة يهود العالم الغربي .

الرقص والرقصات اليهودية

Jewish Dance and Dances

عبارة «الرقص اليهودي» أو حتى «الرقصات اليهودية» تفترض وجود أساليب في الرقص ورقصات بعينها مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية ، وهو الأمر الذي لم ينجح أحد في إثباته ، ولذا فنحن نُسقط مثل هذه العبارات لأن مقدرتها التفسيرية والتصنيفية ضعيفة بل ومنعدمة ، ونفضل أن نستخدم بدلاً من ذلك عبارة «رقصات الجماعات اليهودية» .

رقصات الجماعات اليهودية

Dances of the Jewish Communities

يُعتبَر الرقص واحداً من أقدم الفنون على الإطلاق . عرفته جميع الأقوام والشعوب على مر العصور كجزء من طقوسها الدينية أو احتفالاتها الاجتماعية . ويوضح لنا كلٌّ من العهد القديم والتلمود

ارتباط كثير من الرقصات باحتفالات وطقوس العبرانيين في التاريخ القديم ، وهي رقصات لم تختلف كثيراً في شكلها أو حركاتها أو أسلوب أدائها عن الرقصات السائدة بين الشعوب المحيطة بهم في تلك العصور . وبالنسبة إلى الجماعات اليهودية ، فإننا نجد أن هناك أهمية خاصة للرقص في حياتها سواء من الناحية الدينية أو من الناحية الاجتماعية ، كما نجد أن أشكال الرقصات التي انتشرت بينهم وأسلوب أدائها تختلف من جماعة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر وأنها اعتمدت بالدرجة الأولى على تقاليد المجتمعات التي عاش أعضاء الجماعات اليهودية بينها وعلى التراث الفني الثقافي لهذه المجتمعات .

وعرف اليهود القدامى الرقص كجزء من طقوسهم وشعائرهم الدينية وللاحتفال بالمناسبات العديدة ، مثل الانتصارات العسكرية والزواج ومواسم الحصاد . ويضم العهد القديم أحد عشر جذراً من جذور الأفعال التي تُستخدَم لوصف الرقصات والحركات الخاصة بها وأسلوب أدائها مثل الوثب والركض والدوران وغيرها . وقد استُخدمت الأفعال المأخوذة من هذه الجذور في وصف المواكب والرقصات التي كانت تتم أمام تابوت العهد . كما كانت هناك رقصات تتم في شكل حلقات ، ويُرجَّح أنها كانت خاصة بالنساء . وكما أن كلمة «الرقص» كانت تحمل عند الآشوريين معنى الابتهاج ، كذلك ارتبطت كلمة «حاج» العبرية التي تعني أيضاً «الابتهاج أو الاحتفال» بثلاثة أعياد يشكل الرقص فيها جزءاً أساسياً من مراسم الاحتفال ، وهي : عيد الفصح وعيد الأسابيع وعيد الحصاد .

والرقص ، مثل الغناء ، كان يُستخدَم لتمجيد الرب أو الإله ، فكان داود يدعو شعبه لتمجيد الرب « بالدفوف والرقص » . كما أن كثيراً من أنبياء جماعة يسرائيل كانوا يقومون بالدعوة إلى الإله وهم يضربون الدفوف ويرقصون رقصات تتميَّز بالحركات الدائرية التي تزداد سرعة واندفاعاً إلى أن يصل الراقصون إلى حالة من النشوة والابتهاج الغامر . وكان الأنبياء يعتقدون أن هذا الرقص يعمل على إنعاش الروح الربانية التي تتحدث نيابةً عنهم ، وهم في هذا يشبهون الدراويش .

وبالإضافة إلى ذلك ، كانت هناك الرقصات الخاصة بالانتصارات العسكرية التي كانت تقوم بأدائها النساء على أنغام الدفوف والآلات الموسيقية . ومثل سائر الشعوب البدائية ، كانت تُقام رقصات احتفالاً بمواسم الحصاد ، فكانت تُقام في عيد المظال مواكب يومية حول المذبح (داخل المعبد) بعد تقديم القرابين ، وفي ثاني أيام العيد كانت تُقام رقصة بالمشاعل يصاحبها مواكب من النساء يحملن أغصان النخيل والصفصاف . كما كانت جميع حقول الكروم تضم أماكن للرقص مخصصة للنساء فقط ، ويبدو أن كثيراً من هذه الرقصات كانت من أصل كنعاني (ومن احتفالات بالإله بعل) .

ولابد أن العبرانيين قد تأثروا بالمحيط الحضاري البابلي والآشوري حينما دخلوا في نطاق هذه الحضارة ، كما تأثروا بالمحيط الفارسي من بعد ذلك (ولكننا لا نملك الدليل التاريخي على ذلك) . أما في العصر الهيليني ، فنحن نعرف أنه رغم معارضة الحاخامات للرقص ، فإن كثيراً من أعضاء الجماعات اليهودية داخل وخارج فلسطين كانوا يتبنون كثيراً من رقصات اليونانيين والرومانيين ذات الطابع الوثني ، والتي كان يقوم بأدائها رجال ونساء دُربوا خصيصاً لهذا الغرض ، وهذا يدل على تجذُّر العادات الهيلينية بين يهود حوض البحر الأبيض المتوسط في تلك الفترة . وقد ظهرت بين أعضاء الجماعات اليهودية رقصة ذات طابع وثني واضح كانت تُؤدَّى أمام كبار الشخصيات (ولعلها كانت تشمل حركات تعبِّر عن السجود وتدل على انعدام الذات أمام الشخصية المتألهة) .

وتشير المشناه إلى وجود مراسم واحتفالات خاصة بانتقاء العرائس كانت تتم في أيام الخامس عشر من آب ، وفي يوم الغفران عندما تخرج الفتيات للرقص في حقول الكروم . أما بالنسبة لاحتفالات الزفاف نفسها ، فإن العهد القديم يضم إشارة واحدة فقط لإحدى الرقصات المصاحبة لهذه الاحتفالات ، ويُعتَقد أن هذه الرقصة كانت تقوم بها العروس وهي تحمل في يدها سيفاً (رمزاً لرفضها أي رجل سوى عريسها الذي اختارته) . أما التلمود ، فيضم وصفاً أكثر تفصيلاً لمراسم ومواكب الزواج .

وكان الرقص على شرف العروس يُعَدُّ عملاً من أعمال التقوى الدينية يتنافس عليه الحاخامات ، كما كان يتم أحياناً إحضار الراقصين المحترفين للمشاركة في احتفلات الزواج ، فكانوا يقدمون رقصات تجمع بين حركات الأيدي والأرجل والوسط . واندثرت أغلب هذه الرقصات واختفت تماماً مع انتهاء الوجود العبراني في فلسطين كتجمُّع بشري ديني حضاري ، لكن بعض هذه الرقصات بقيت لتؤدَّى بشكل شديد الاختصار داخل المعابد أو البيوت اليهودية . واتخذت الجماعات اليهودية التي استقرت ونشأت في مختلف أنحاء العالم أشكالاً جديدة من فنون الرقص نبعت من التراث الثقافي والفني السائد في التشكيلات الحضارية التي انتموا إليها والتي تشكلت تقاليدهم الحضارية في إطارها .

وقبل أن نستمر في العرض التاريخي ، يمكننا أن ننظر إلى

الرقص من منظور التحريم . لقد كانت العقيدة اليهودية تمنع الرقص المُختلَط بين الرجال والنساء ، ووضع الحاخامات خلال العصور الوسطى في أوربا قواعد صارمة بالنسبة للرقص المُختلَط بحيث أصبح يُسمَح به فقط بين الرجل وزوجته وبين الأخ وأخته وبين الأب وابنته ، وأدَّى ذلك إلى تصميم رقصات مُعقَّدة يتم فيها الاختلاط بين الجنسين ولكن مع مراعاة القاعدة التي وضعها الحاخامات . وفي أحيان أخرى ، كان يتم تجاهُل هذه القواعد كليةً . ومع تصاعُد معدلات العلمنة داخل المجتمعات الغربية ، ومن ثم بين أعضاء الجماعات اليهودية ، بدأ التراخي في تطبيق التحريمات الدينية يتزايد بما في ذلك التحريمات المتصلة بالرقص المُختلَط . وحاول الحاخامات الحد من ذلك بفرض الغرامات على المخالفين ولكن دون جدوى ، خصوصاً أن الرقص المُختلَط بدأ يكتسب قبولاً وشعبية كبيرة بين الجماهير اليهودية ، وذلك (دون شك) تحت تأثير البيئة المحيطة بهم .

وفي العصور الوسطى اكتسب الرقص في أوربا شعبية بين أعضاء الجماعات اليهودية كنشاط اجتماعي وترفيهي شأنها في هذا شأن أعضاء مجتمع الأغلبية . وأُقيمت في كثير من الجيتوات اليهودية في فرنسا وألمانيا وبولندا دور للمناسبات تُقَام فيها الحفلات الراقصة والغنائية في أيام الأعياد وأيام السبت وللاحتفال بالزواج . ويبدو أن هذه الدور أقيمت أساساً للاحتفال بالزواج وتحولت تدريجياً إلى أماكن للترفيه . وكانت الرقصات التي اشتُهرت في هذه الدور رقصات شبيهة أو مماثلة للرقصات المنتشرة بين الشعوب الأوربية آنذاك . وإن كان يُرجَّح أن أصولها ترجع إلى رقصات الشعوب الأوربية المحيطة . وقد كان لكل دار من هذه الدور قائد للرقص يتميَّز بتفوُّقه في الرقص والغناء والقدرة على الارتجال ، وكان يقوم بإدارة الرقصات كما كان معنياً بإدخال التنويعات الجديدة عليها .

أما الجماعات اليهودية في إسبانيا والعالم العربي الإسلامي فلم تنشأ بينهم مثل هذه الدور . وعلى عكس يهود أوربا الذين عاشوا في الجيتوات الضيقة ، كانت بيوت يهود الشرق من السعة بحيث تسمح بإقامة جميع الاحتفالات بداخلها .

وتنوعت واختلفت أشكال وأنواع الرقصات التي تقام احتفالاً بالأعياد الدينية والمناسبات الاجتماعية من جماعة إلى أخرى . فقد ارتبط بعيد النصيب نوع من الرقصات انتشرت بين كثير من الجماعات اليهودية وإن تنوعت تفاصيلها ومظاهرها من جماعة إلى أخرى ، وهي رقصة تتضمن حرق تمثال يرمز إلى هامان والقفز فوق النار والغناء . وهذه الأنواع من الرقصات تعود جذورها إلى الطقوس السائدة بين الشعوب البدائية التي كانت ترمز إلى حرق الشيطان في النار . ويشير التلمود إلى أن هذا التقليد كان سائداً بين يهود بابل ، كما يبدو أن هذه الرقصات كانت موجودة بين يهود مدينة بيزنطة وكذلك بين يهود إيطاليا خلال القرنين الثاني عشر والرابع عشر ، وكذلك بين يهود بولندا خلال القرن الثامن عشر حيث كان عيد النصيب شبيهاً بالكرنفال . ويُقال إن هذا التقليد كان موجوداً أيضاً بين الجماعات اليهودية في القوقاز والجزيرة العربية وشرق الهند .

وكانت هناك رقصات عديدة مخصصة للاحتفال بالزواج ، ففي العصور الوسطى في أوربا ظهرت رقصات كانت أقرب إلى الطقوس السرية أو الصوفية ، وفي أحيان كثيرة كان الموت يُتَّخذ موضوعاً لها ، وفي بعض الأحيان يسقط أحد الحاضرين في حفل الزواج على الأرض كأنه ميت ويرقص من حوله الرجال والنساء وهم يغنون ، ثم يقوم الرجل (من مماته) وينضم إلى الآخرين في رقصة مرح وابتهاج . وهي رقصة ترمز إلى البعث . وانتشرت مثل هذه الرقصات والأغاني بين شعوب أوربا في تلك الآونة ، ومن أهمها أغنية الأطفال « رينج أروند روزيز Ring around rosies» أي «فلتلتفوا» والتي تنتهي بغناء جماعي للأطفال حيث يقولون بالإنجليزية : « آشز آشز ، وي أول فول داون ashes, ashes, we all fall down » وتعني « رماد في رماد ، كلنا سنَسقُط » . وهناك رقصة أخرى تُسمَّى «رقصة الموت» ظهرت في أعقاب اجتياح الأوبئة لأوربا والتي هلك فيها الملايين حيث كان يتم زواج الأيتام الفقراء في حفل يُقام في المقابر بحضور أعضاء الجماعة اليهودية .

ومن الرقصات التي ارتبطت بشكل خاص بحفلات الزواج ، رقصات الوصايا (متزفاه) ، وهي رقصة جماعية يقوم فيها الرجال بالرقص مع العريس والنساء مع العروس ، وذلك احتراماً للقواعد الدينية الخاصة بعدم اختلاط الجنسين في الرقص . ولكن ، مع تآكل احترام هذه القيود ، أصبح الرجال يرقصون مع العروس ولكن مع تغطية أيديهم بشيء رمزاً للانفصال . ومع أوائل القرن التاسع عشر ، أصبح التقليد المتبع هو أن يرقص الرجال مع العروس ويفصلهما منديل تمسك العروس بأحد أطرافه والرجل بطرفه الآخر . وفي بعض الأحيان ، كان يُدعَى إلى حفلات الزواج المتسولون من اليهود، وكان يُسمَح لهم بالرقص مع العروس وكذلك أداء بعض الرقصات الخاصة بهم التي عُرِفَت باسم «رقصة المتسولين» .

أما في الأفراح الحسيدية ، فكان أحد التقاليد المتبعة هو الرقص بملابس الفلاحين أو بارتداء جلد الحيوان أو زي جنود القوزاق . كما كانت الفتيات يرقصن حول العروس، والفتيان يرقصون حول العريس .

أما بالنسبة للجماعات اليهودية في العالم العربي والإسلامي ، فإننا نجد أنهم كانوا يحيون حفلات الزفاف بإحضار راقصات ومغنيات محترفات (عوالم) يرقصن على أنغام الطبول . وفي اليمن ، كانت النساء من الضيوف يقمن بالرقص بالمزهرة أو الصحن الذي يحوي صبغة الحنة التي سيتم صبغ أيدي العروس بها . وفي مصر ، كان سلوك المدعوين يتنوع بتنوُّع الخطاب الحضاري السائد . فحتى نهاية القرن التاسع عشر ، قبل أن يتم تغريب أعضاء الجماعات اليهودية ، كانت السيدات يقمن بالرقص مع العروس رقصات شرقية ، كما كانت العروس ترقص معهن . ومع تزايُد معدلات التغريب والعلمنة ، بدأت أفراح أعضاء الجماعات اليهودية تصبح غربية تماماً ، فيختلط الجنسان ويرقصان التانجو أو غيرها من الرقصات الغربية الذائعة .

وهناك رقصات خاصة أيضاً بيوم السبت . وقد اعتاد الحسيديون الرقص ، مع انتهاء نهار السبت ، حول مائدة الحاخام . وفي شرق أوربا ، اعتاد الشباب اليهودي في المجر ومورافيا ورومانيا على الرقص في أيام السبت خارج المعبد على مرأى من النساء . وكانت رقصاتهم من الرقصات المنتشرة في المجتمع المحيط ، مثل رقصة الحورا hora ذات الأصل الروماني (والتي أصبحت فيما بعد الرقصة الشعبية الأولى في إسرائيل) ، وكان الحاخامات ينظرون باستياء لمثل هذه الرقصات . أما بين يهود اليمن فإن الراقصين كانوا يقومون بالرقص في يوم السبت على أطراف أصابعهم مع هز الكاحل ومفصل الركبة إلى أن يصل الراقص إلى حالة من النشوة والانجذاب الديني .

كما كانت تُقام رقصات احتفالاً بعملية الختان ، وخصوصاً بين الجماعات اليهودية في العالم العربي والإسلامي . وأحياناً ، كانت هذه الرقصات تهدف إلى إبعاد الأرواح الشريرة عن الأم والطفل ، ففي صفد كانت الراقصات يرقصن مساء كل يوم عقب الولادة وحتى يوم الختان . وفي المغرب ، كانت النساء يرقصن بالسيوف ، وكان الرقص يجري (أحياناً) حول فراش الأم طوال الأسبوع الذي يسبق عملية الختان . أما في إيران ، فكان الأب يقوم بإحضار راقصات محترفات لإحياء الليلة التي تسبق عملية الختان . وفي المغرب العربي ، كان يتم إحضار صينية إلياهو التي تُستخدَم في عملية الختان في موكب من الشموع يتخلله الغناء والرقص . وفي سوريا ولبنان ، يقوم سبعة من الضيوف بالرقص بالصينية كلٌّ في دوره . وفي عدن ، كان الضيوف يقومون بالرقص مع كرسي إلياهو كأنهم يرقصون مع النبي إلياهو نفسه . وفي جميع الحالات ، سيُلاحَظ أن الرقصات وطريقة أدائها ينبع من التقاليد الثقافية للمجتمع الذي يعيش أعضاء الجماعة اليهودية في كنفه .

وهناك رقصات تذكارية تُقام إحياءً لذكرى أحد الأنبياء أو الحاخامات ، فقد جرت العادة على إحياء ذكرى وفاة الحاخام سيمون بن يوحان الذي يُعتبر أبا القبَّالاه ، وإليه ينسب كتابة الزوهار ، حيث يجتمع الحجاج عند مقبرته في صفد للرقص والغناء . أما الحاخام الحسيدي نحمان البرتسلافي ، فأمر أتباعه بإحياء ذكراه عند وفاته عن طريق دراسة المشناه والرقص عند مقبرته . وقام أتباعه لأجيال متعاقبة بتلبية رغبته وإقامة احتفال راقص إحياءً لذكراه في مقابر أومان في أوكرانيا .

أما يهود جبال كروستاف في شمال العراق ، فيُقال إنهم يحتفلون بعيد الأسابيع بإحياء ذكرى النبي ناحوم والاجتماع عند مقبرته والطواف حول ضريحه والغناء ، في حين تقوم النساء بالرقص . وفي ثاني أيام العيد ، يصعد الرجال إلى قمة أحد التلال القريبة لقراءة التوراة ثم ينزلون التل في موكب شبيه بالمواكب العسكرية حاملين السلاح ويقومون بتمثيل المعركة الكبرى التي ستؤذن بقدوم الماشيَّح ، أما النساء فيستقبلن الرجال بالرقص والغناء على نغمات الدفوف .

وقبل الانتقال إلى الرقص بين أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث ، قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن الحركات الحلولية المشيحانية ساعدت على انتشار الرقص بينهم . وساهمت في هذا الاتجاه حركة شبتاي تسفي بشكل خاص ، ثم الحركة الفرانكية ، إذ أن النزعة الترخيصية شجعت على إسقاط الحدود ، بما في ذلك الحدود الخاصة بالرقص . بل إن الشعائر السرية ذات الطبيعة الجنسية لهذه الجماعات كانت تتضمن دائماً الرقص المحموم .

واكتسب الرقص ، مع ظهور الحركة الحسيدية في القرن الثامن عشر ، أهمية كبيرة بالنسبة إلى الجماعات اليهودية في شرق أوربا ، وأصبح يشكل جزءاً من حياتهم اليومية . فقد اعتبر بعل شيم طوف ، مؤسس الحسيدية ، الرقص شكلاً من أشكال الصلاة والعبادة أمام الرب وأداة للوصول إلى حالة من النشوة الدينية والالتصاق بالرب والتوحد به (ديفيقوت) . وهذا يتفق تماماً مع النزوع الحلولي نحو التجسد (مقابل النزوع التوحيدي نحو التبليغ) الذي يتضح أيضاً في مفاهيم مثل الخلاص بالجسد (عفودا بجاشيموت) . وبالتالي ، أصبح الرقص الحسيدي نوعاً من الطقس الديني يصل من خلاله الراقص إلى حالة من النشوة والابتهاج الديني . والرقص الحسيدي كان يتم في شكل دائري ، أو في حلقات ، رمزاً للفلسفة الحسيدية

الحلولية القائلة بأن « الكل متساو والكل عبارة عن حلقات في سلسة ، والدائرة ليس لها جهة أمامية أو خلفية وليس لها بداية أو نهاية » (والنسق الحلولي العضوي في رأينا يأخذ دائماً شكل دائرة مغلقة) .

والرقص الحسيدي يبدأ بطيئاً ثم يزداد إيقاعه تدريجياً إلى أن يصل إلى حالة النشوة وتصاحبه حركة التمايل وحركات الأيدي والأرجل والقفز في الهواء والتصفيق . وقد علّم الحاخام نحمان البرتسلافي أتباعه أن الرقص مع الصلاة من الفروض المقدّسة وأن كل جزء من الجسد له إيقاعه الخاص ، وقام بتأليف صلاة خاصة يقوم بتلاوتها قبل الرقص مباشرةً كما دعا مع غيره من الحاخامات الحسيديين إلى ضرورة الرقص في جميع المناسبات والأعياد ، حتى تلك التي تتّسم بالوقار إحياءً لذكرى حزينة ، مثل : التاسع من آب ورأس السنة ويوم الغفران ، وكذلك في احتفال بهجة التوراة (سمحات توراه) . فإلى جانب المواكب المعتادة لهذا الاحتفال كان الحاخام الحسيدي يقوم بالرقص في نشوة روحية مع التوراة مرتدياً شال الصلاة (طاليت) ومحاطاً بدائرة من الحسيديين الذين يقومون بالغناء والتصفيق . وثمة نظريات مختلفة تحاول الوصول إلى أصول رقصات الحسيديين ، فتذهب بعضها إلى أن أصل هذه الرقصات يعود إلى الرقصات الكنعانية البعلية التي تعلّمها العبرانيون القدامى بعد تسلُّلهم في كنعان (وفي رأينا أن هذا الرأي بعيد عن الصواب ، وينبع من رؤية اليهود ككيان حضاري مستقل له أصوله الحضارية المستقلة) . وهناك رأي يذهب إلى أن الرقصات الحسيدية تعود إلى أصل تركي ، ومن ثم فهي تشبه رقصات الدراويش العثمانيين (في قونيه) حيث يدورون حول أنفسهم . ويشير أصحاب هذا الرأي إلى أن الحسيدية انتشرت في مقاطعات كانت تحت السيطرة العثمانية أو قريبة من الأثر العثماني ، وأن الحركة الحسيدية تأثرت بالحركة الفرانكية التي تأثر صاحبها بالثقافة العثمانية ، وأن الحسيديين ككل متأثرون بتراث المارانو السفاردي الذي كان قد دخله عنصر عثماني . كما أن أطروحة كوستلر الخاصة بأصول يهود بولندا الخزرية (التركية) يدعمها هذا الرأي . ولكن ثمة رأياً ثالثاً يرى أن رقصات الحسيديين تأثرت برقصات جماعات المنشقين المسيحيين الأرثوذكس (مثل الدوخوبور والسكوبتسي والخليستي) الذين تركوا أثراً عميقاً في فكر الحسيديين .

ومما سبق ، نرى أن فنون الرقص تنوعت وتعدّدت من جماعة يهودية إلى أخرى ومن عصر إلى آخر وارتبطت في المقام الأول بالتشكيل الحضاري الذي انتمت إليه كل جماعة على حدة . ومن ثم، فإن من الصعب الحديث عن «الرقص اليهودي» باعتباره فناً له سماته وشكله وحركاته وأسلوب أدائه الخاص . والواقع أن رقصات الجماعات اليهودية ، سواء بين الإشكناز أو السفارد أو الشرقيين ، تجد جذورها إما في المجتمعات الأوربية (سواء في شرق أو وسط أو جنوب أوربا) أو في المجتمعات العربية والشرق أوسطية . وخير دليل على ذلك هو تعدُّد وتنوُّع الرقصات التي جاء بها المستوطنون اليهود إلى إسرائيل وهي الدولة الصهيونية التي تدّعي «وحدة الشعب والتراث والثقافة اليهودية» ، فكانت هناك الرقصات البولندية والروسية والرومانية والرقصات العربية اليمنية . بل إن الرقصة الشعبية الأولى في إسرائيل ، وهي الحورا ، ما هي إلا رقصة رومانية الأصل . وليس هذا فحسب بل إن إسرائيل اتجهت ، في محاولة لخلق « رقص شعبي إسرائيلي » للأخذ من تراث الرقص العربي الفلسطيني ، خصوصاً رقصة الدبكة الشهيرة . ومعنى ذلك أن عملية السلب لم تقتصر على الأرض بل امتدت أيضاً إلى تراث أصحاب الأرض وفنونهم ورقصاتهم .

وشهدت العصور الوسطى ، وعصر النهضة في أوربا ، ظهور العديد من الراقصين ومعلمي الرقص اليهود المحترفين ، وكان أغلبهم من اليهود الإيطاليين أو من يهود المارانو . واكتسب الرقص في تلك الفترة أهمية كبيرة بالنسبة إلى طبقة الأمراء والنبلاء الأوربيين وأصبح يُشكّل جزءاً مهماً من تقاليدهم الاجتماعية وظهرت العديد من الرقصات الخاصة ببلاط الأرستقراطية التي أصبحت تتميَّز عن الرقصات الشائعة بين عامة الشعب . وساعد على هذا التطور ظهور معلمي الرقص ، خصوصاً في إيطاليا . ويبدو أن اليهود لعبوا دوراً ريادياً في هذا المجال (ربما نتيجة ميراثهم كجماعات وظيفية) فيعود أول ذكر لمعلم رقص إلى الحاخام هاسن بن سالومو Hacen ben Salomo الذي قام عام ١٣١٣ بتعليم المسيحيين رقصة كورالية تؤدَّى أمام المذبح في الكنيسة . ويبدو أن كثيراً من اليهود اشتغلوا بهذه المهنة في إيطاليا خلال القرن الخامس عشر ، الأمر الذي يدل على الأهمية التي أعطاها اليهود للرقص آنذاك أن مدرس العبري الذي كان يعلّم أبناء الأسر اليهودية في إيطاليا العهد القديم والتلمود كان يعلمهم الموسيقى والرقص أيضاً . ومن أشهر معلمي الرقص في ذلك العصر على الإطلاق ، اليهودي جوليلمو إبريو الذي كتب عام ١٤٦٣ واحداً من أهم الكتب المخصصة لأصول وقواعد الرقص والذي ظل لفترة طويلة دليلاً مهماً للأرستقراطية الأوربية في هذا الشأن . وفي القرن السادس عشر ، اكتسب اليهودي جاكينيو مارسانو شهرة واسعة كمعلم رقص في روما . وفي

عام ١٧٧٥، منح البابا حق تدريس الرقص والغناء لاثنين من يهود أنكونا، كما وُجد كثير من مدرسي الرقص اليهود في إنجلترا وفرنسا.

كما انتشر في ألمانيا، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، المغنون والمهرجون المتجولون من اليهود الذين كانوا يُقدِّمون الرقصات والتمثيليات الإيمائية والحركات البهلوانية في الأفراح وفي غيرها من المناسبات، وكانوا يشتهرون برقصتي المشاعل والسيوف.

ولم يختلف الوضع كثيراً في الشرق، فكان سلاطين آل عثمان يستخدمون الموسيقيين والراقصين اليهود في بلاطهم لإحياء احتفالاتهم. ويُلاحَظ ظهور كثير من الراقصات من أصل يهودي في العالم العربي (حتى منتصف القرن العشرين) لأداء ما يُسمَّى «الرقص الشرقي».

أما في العصر الحديث، ومع تزايُد اندماج أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات المحيطة بهم وانخراطهم في حياتها الثقافية والفنية، فقد ظهر بينهم مصممو الرقصات والمرموقون من الراقصين والراقصات. ففي القرن التاسع عشر، قام آرثر ميشيل سان ليون (١٨١٥ ـ ١٨٧٠)، وهو راقص ومصمِّم رقصات فرنسي، بتصميم باليه كوبيليا الشهير بالإضافة إلى العديد من الباليهات الرومانسية الأخرى والتي عُرضت في مختلف دول أوربا. كما وضع كتاب **ستينو كوريوجرافي** أي (**التدوين المختزل للرقص**) عام ١٨٥٢، وهي طريقة سريعة لكتابة وتسجيل الرقص، وتُعدُّ من أوائل النظم التي وُضعت في هذا المجال. ويُعَدُّ سان ليون من أهم أساتذة الباليه ومصممي الرقصات في عصره، وقد اعتنق الكاثوليكية عندما تزوج من إحدى راقصات الباليه.

أما في القرن العشرين، وعندما زاد الاهتمام في الغرب بفن الباليه، فقد ظهر كثير من راقصي وراقصات الباليه بين أعضاء الجماعات اليهودية الذين حققوا شهرة واسعة بل وساهموا في نشر هذا الفن في إنجلترا والولايات المتحدة. فقدَّمت فرقة الباليه الروسي دياجليف عدداً من الراقصات والراقصين اليهود اللامعين أمثال إيدا روبنشتاين وإليشيا ماركوفا، وكذلك ماري رامبيرت التي أسَّست فيما بعد أول فرقة للرقص الكلاسيكي في إنجلترا وتُعتبَر بالتالي من مؤسسي الباليه الإنجليزي الحديث. كما أن مصمِّم هذه الفرقة التي قدَّمت عروضها بنجاح كبير في أوربا بين عامي ١٩٠٩و١٩٢٩ هو ليون باسكت اليهودي الأصل. وبعد قيام الدولة السوفيتية، أُتيحت فرصة أكبر لأعضاء الجماعة اليهودية للعمل في المجال الفني وظهر عدد من الراقصات والراقصين البارزين مثل مايا بليستسكايا التي أصبحت الباليرينا الأولى في فرقة باليه البولشوي واختيرت فنانة الشعب للاتحاد السوفيتي، وهي من أعظم راقصات هذا الجيل.

أما في الولايات المتحدة، فلم يتميَّز أعضاء الجماعات اليهودية بالإبداع في مجال الرقص، ولكن كانت لهم إسهامات مهمة كراقصين أو مصممي رقصات أو مؤسسي فرق باليه. بل كان لهم دور ريادي في نشر هذا الفن في الولايات المتحدة، فقد أسس ليفكون كيرستاين فرقة مدرسة الباليه الأمريكية (١٩٣٤) وفرقة مدينة نيويورك، ويُعتبَر ذلك بداية ميلاد الباليه الأمريكي. كما قام معلمو الرقص الأمريكيون اليهود بتدريب كثير من راقصي الفرق الجديدة للباليه الكلاسيكي والتي تكونت في الثلاثينيات والأربعينيات. ومن مصممي الرقص المتميِّزين جيروم روبينز الذي اكتسب شهرة عالمية من خلال تصميمه رقصات «**قصة الحي الغربي**». ومن بين الراقصات المتميِّزات ميلسيا هايدن ونورا كاي. وقد قامت هذه الأخيرة بتصميم رقصات باليه «الديبوك» المأخوذة عن مسرحية الكاتب اليديشي آن سكي. ومما يُذكَر أن كثيراً من اليهود وغير اليهود وضعوا باليهات من الرقص الحديث تتناول مواضيع أو قضايا تخص الجماعات اليهودية أو تستمد بعض رقصاتها من الرقصات الحسيدية مثل باليه «القرية التي عرفته» التي وضعته صوني مازلو، ويتناول حياة اليهود في روسيا القيصرية، وباليه «ذكريات» لهيلين تاميريس والذي يتناول حياة أسرة يهودية، وباليه «أحلام» الذي صممته آنا سوكولون وفيه إدانة لألمانيا النازية.

كما صممت مارثا جراهام، وهي مصممة رقص غير يهودية وصاحبة واحدة من أهم فرق الرقص في الولايات المتحدة، عملين يتناولان مواضيع يهودية هما: «بعل شيم» و«نيجون» وذلك عام ١٩٢٨. ولكن تناول مواضيع يهودية لا يعطي هذه الأعمال صفة اليهودية، فالشكل الفني لهذه الرقصات وأسلوب أدائها وحركاتها تنتمي كلها إلى مدرسة الفن الحديث، وهي مدرسة تميل أكثر ناحية التعبير واستعمال الحركات الطبيعية وتعتبر جزءاً من تراث فن الرقص في الغرب.

وقد ظهرت في بداية القرن الحالي في العالم العربي راقصات من أعضاء الجماعات اليهودية يقمن بما يُسمَّى «الرقص الشرقي»، ولا يزال يُوجَد عدد كبير منهن في الولايات المتحدة. وتُوجَد مدرسة لتعليم الرقص الشرقي في إسرائيل.

جوليلمو إبريو (*النصف الثاني من القرن الخامس عشر*)

Guglielmo Ebreo

أستاذ رقص إيطالي من القرن الخامس عشر، وربما يكون قد

وُلد في إسبانيا قبل عام ١٤٤٠ ، لكنه على أية حال ارتبط بمدينة بيسارو الإيطالية . ويشكِّك بعض الباحثين في أصله اليهودي ، ولكن الإشارة إليه بلقب «إيربو» أو «العبري» تؤكد هذا الأصل بشكل شبه قاطع . تتلمذ على يد دومينيشينو دا بياسترا مؤسِّس إحدى مدارس الرقص الجديدة في إيطاليا . وكان الرقص يُعتبَر فناً رفيعاً للغاية في عصر النهضة ، كما كان جزءاً مهماً من الحياة الاجتماعية للنبلاء والأرستقراطية الأوربية ، والدليل على هذا ذلك الكمّ الكبير من الأبحاث والدراسات التي صدرت خلال هذه الفترة حول فن الرقص . وقد كتب جوليلمو بحثاً عن فن الرقص في عصر النهضة شرح فيه أهم قواعده الأساسية إلى جانب شرح مفصَّل لكثير من رقصات عصر النهضة الإيطالية .

وقام بتدريس الرقص في قصور الأمراء والنبلاء الإيطاليين ، كما قام بالإشراف على كثير من الاحتفالات الراقصة في المدن الإيطالية المختلفة ، وأشرف عام ١٤٧٥ على تنظيم الاحتفالات الضخمة بمناسبة زواج أحد نبلاء بيسارو وقام أيضاً بتصميم رقصات خاصة لهذه المناسبة . وصمم جوليلمو كثيراً من الرقصات وأعمال الباليه التي كانت تُعَدُّ متطورة للغاية بالنسبة إلى عصره . ويبدو أن جوليلمو اعتنق المسيحية فيما بعد واتخذ اسم جيوفاني أمبروجيو . ولكنه ، سواء اعتنق المسيحية أم لا ، فقد ظل في وظيفته كأستاذ رقص لا يعبِّر عن أية هوية يهودية بقدر ما يعبِّر عن انتمائه إلى جماعة وظيفية يضطلع أعضاؤها بوظائف هامشية أو متميِّزة أو رائدة مثل الربا أو البغاء ، وهي في حالة جوليلمو «الرقص» .

٦
الكوميديا والسينما والجماعات اليهودية

الكوميديا وأعضاء الجماعات اليهودية ـ بروس ـ السينما وأعضاء الجماعات اليهودية ـ السينما اليهودية والصهيونية واليديشية ـ الإخوة ماركس ـ تشابلين ـ لانزمان ـ بروكس ـ ألين ـ هوفمان ـ سبيلبرج ـ قائمة شندلر

الكوميديا وأعضاء الجماعات اليهودية
Comedy and Members of Jewish Communities

الكوميديا هي إحدى الصفات التي يحاول بعض الباحثين استخدامها لإثبات أن ثمة شعباً يهودياً له استمرارية تاريخية وله صفاته العرْقية والنفسية المميِّزة . ولذا ، نجد أن الكثيرين يتحدثون عن «الكوميديا اليهودية منذ أقدم العصور» وعن «أن روح الكوميديا الموجودة في التوراة والتلمود وغيرها من الكتب الدينية اليهودية» .

ويأتي اللَّبْس هنا من استخدام اللفظ «كوميديا» للدلالة على أكثر من مدلول مختلف ، فلا إنكار لوجود كوميديا في التوراة والتلمود ، ولكن من الصعب العثور على صلة بين هذه الكوميديا ونمط الكوميديا التي يستخدمها اليوم أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة ، أو تلك التي كانت سائدة بين يهود اليديشية في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر . فالتوراة والتلمود وغيرها من الكتب الدينية اليهودية تتميز بأنها كُتب جادة تدعو إلى الجهامة وتحض على الحزن وتسم الضحك بأنه صفة الضعفاء وغير القادرين . ومع هذا نجد في هذه الكتب شخصية مضحكة مخادعة أو شخصية «الفهلوي» . وربما كان التجسيد الأمثل لهذه الشخصية في التوراة هو يَعْقوب أو يسرائيل ، فهو الذي خدع أخاه عيسو في ميراثه وهو الذي خدع أباه إسحق وأخذ البركة التي كان يود أن يمنحها لأخيه . وشخصية الفهلوي القادر على الخداع نجدها عند الرومان في شخصية ديونيزيوس أو باخوس إله الخمر واللهو وهيرمس صاحب الألف وجه ، ونجدها عند أهل الشمال في شكل الإله لوكي (إله متعدد الخصال وهو أخبث الآلهة) . وترتبط بهذه الشخصية التي تخفَّف من قتامة الدين الحلولي وجهامته احتفالات شعبية صاخبة وماجنة يتم فيها انتخاب إنسان يجسِّد هذه الشخصية ويلعب دور ملك الاحتفال . وكانت هذه الاحتفالات عند بعض أعضاء الجماعات اليهودية هي احتفالات عيد النصيب (البوريم) التي وُصفت بأنها « احتفالات التحلُّل من الارتباطات وإطلاق العنان للهو والمرح » . وكان يتم انتخاب المهرج الأكبر والماجن الأعظم ملكاً للبوريم . وفي هذا الإطار ، إذن ، يمكننا رؤية الجانب الكوميدي في الكتابات الدينية اليهودية بوصفه امتداداً لأفكار الديانات الوثنية الطبيعية الحلولية .

أما بالنسبة للجماعات اليهودية التي نشأت في شرق أوربا والتي تتحدث اليديشية ، فظهرت بينها أشكال وأنماط من الكوميديا تميَّزت بالسخرية من الدين ومن الذات اليهودية ، واستمدت ملامحها من وضع اليهود في هذه المجتمعات كجماعات وظيفية تعيش على هامش المجتمع وفي عزلة عنه ولكنها تسعى في الوقت نفسه إلى الاندماج فيه .

وتزخر الكوميديا اليديشية بالسخرية من الأسلوب التوراتي والكتابات الدينية وطريقة الحاخامات في التعبير . والدين هنا هو موضع السخرية لأنه مصدر الإزعاج الأول والعقبة الرئيسية في طريق الاندماج ، وبالتالي تكون الكوميديا الساخرة وسيلة اليهود في التخلص من يهوديتهم . ونحن نرى هذا بكثرة في كتابات الكاتب اليديشي الساخر شالوم عليخيم ، خصوصاً في كتابه **مغامرات مناحم مندل** . بل إن احتفالات عيد النصيب (بوريم) في هذه المرحلة تحوَّلت إلى احتفالات تسخر من الدين والحاخامات . وكانت الفقرة الرئيسية في الاحتفال هي «توراة البوريم» أو المحاكاة الساخرة للتوراة حيث صار ملك البوريم تجسيداً للحاخام الأعظم وسخرية منه . هنا صارت الكوميديا وسيلة من وسائل الاندماج في المجتمع وأيضاً طريقة لإنكار الذات من أجل إتاحة الفرصة للدخول في منظومة الآخر .

كما أخذت الكوميديا شكل السخرية من ازدواجية المرغوب/ المرفوض التي جسَّدها أعضاء الجماعات اليهودية كجماعات وظيفية تقوم بدور مهم ومطلوب في المجتمع الذي تعيش

فيه ، ولكنها تحيا في الوقت نفسه منبوذة منه وعلى هامشه ، وكثير من الكتابات الكوميدية في جميع أنحاء العالم تزخر بالسخرية من الجماعات الوظيفية ، فنجد معروف الإسكافي كشخصية ساخرة ، والأحدب مهرج الملك ، وحلاق بغداد ، وحلاق إشبيلية) ، ومن هنا تبلورت في الأدب اليديشي الساخر سمات اليهودي المهاجر البخيل القذر . وقد قَبِل هذا الأدب الساخر صورة اليهودي التي تقدمها كتابات الآخرين أو الأغيار ولكنه خفَّفها ، فمن يهودي مالطة وشيلوك تاجر البندقية ذات المحتوى التراجيدي تحوَّلت شخصية اليهودي إلى ذلك اليهودي البخيل الذي يقع في شر أعماله والذي يرى كل شيء من خلال المال .

نستطيع أيضاً أن نحدد ملامح كوميدية خاصة بيهود الولايات المتحدة منذ بداية هذا القرن حيث كانت الولايات المتحدة محطة لجوء لكثير من يهود اليديشية . وكان دخولهم عالم الإمتاع والفن أمراً طبيعياً حيث إنه مجال المرفوض/ المرغوب الذي يميِّز مجالات عمل الجماعات الوظيفية . ولذا ، نجد أنهم دخلوا مجالات مسرح الفودفيل والمسرحيات الموسيقية ، ولا ننسى بالطبع السينما الصامتة . وكان الانتقال بين المجالات الثلاثة يتم في حرية تامة . ونذكر في هذا المجال آل جولسون نجم المسرحيات الموسيقية الكوميدية والإخوة ماركس (من الفودفيل إلى السينما) وماكس ليندر (من المسرح إلى السينما) وغيرهم .

واشتغال عضو الجماعة اليهودية المهاجر بالكوميديا يحقِّق له نوعاً من القبول الاجتماعي ، إذ أن الآخر سيقبله باعتباره مسخرة المجموعة والتي لا غنى عنها . وهو بسخريته من الذات اليهودية ، يمارس إحساساً يمارسه أعضاء الأغلبية ، ومن ثم فهو يحقِّق نوعاً من الاندماج فيهم بسخريته هذه . كما أن القيام بهذا الدور يحقِّق للمؤدي الإحساس بالابتعاد عن الذات التي يتعمد السخرية منها وإنكارها . ولنا أن نلاحظ أن عضو الجماعة اليهودية في أدائه الكوميدي كان يسخر من الصفات التي يخلعها المجتمع المضيف على اليهود مثل البخل والدناءة والقذارة ، وهي ليست بالصفات الخطيرة التي تؤدي إلى لفظهم أو رفضهم تماماً ، وإنما هي صفات هزلية تسمح لهم بدخول المجتمع باعتبارهم المرغوب/ المرفوض .

كانت المسرحيات الموسيقية التي شارك فيها اليهود ، كبرلين وجرشوين وآخرين ، تتكلم (في الأساس) عن الزنوج كما في «بورجي وبس» و«سفينة الاستعراض» وغيرهما . والزنوج هم الجماعة الوظيفية التي تتعرض لأكثر أنواع الاضطهاد والتمييز لأنها أكثر الجماعات الوظيفية تميُّزاً ، فاللون والمظهر الجسماني هو ما يميِّزها . وبالتالي ، تتيح تلك المسرحيات لليهود ميزة الإحساس بالتميُّز والاندماج والانتماء للجماعة النخبوية في إطار المجتمع الهرمي ، كما تتيح لهم (وهو الأهم) استخدام آلية الإزاحة أو نقل المشاكل التي تعاني منها الأنا وإسقاطها على الآخر ، وبالتالي تيسير عملية قبول الأنا داخل مجتمع «الآخرين» .

أما فيما يتعلق بمجال التمثيل ، فقد اتجه معظم أعضاء الجماعة اليهودية من الجيل الأول إلى الكوميديا كتطوير لعملهم في الفودفيل والمسرحيات الموسيقية (بالإنجليزية : موبوزيكالز musicals) ، وأهم من قدَّمهم تاريخ السينما : ماكس ليندر وماك سينيلت والإخوة ماركس وآل جولسون . ومع تنظيم صناعة السينما في الثلاثينيات ، لم يحدث تغيير كبير في طبيعة عمل الممثلين اليهود ، فالتغيير في النطاق الإداري المالي كان أسرع وأهم منه في النطاق الفني . ولذا ، ظلت الكوميديا المجال الأول للممثلين اليهود أمثال جيري لويس وبوليت جودار وآدي كانتور وملفين دوجلاس وغيرهم .

وإذا كان من غير الممكن الحديث عن كوميديا يهودية ، فلا يمكن أيضاً الحديث عن كوميديا أمريكية يهودية واحدة ، إذ أن هذه تطوَّر وتتنوَّع بتطوُّر المجتمع وبتعدُّد الأجيال من المهاجرين إلى أبناء المهاجرين إلى أبناء الجيل الثالث ، فيُلاحَظ مثلاً أنه ، مع استقرار أوضاع الجماعات اليهودية المهاجرة في الولايات المتحدة وصعودها درجات متوالية في السلم الاجتماعي ، ومع ازدياد وضوح الطابع المادي الدنيوي للمجتمع ، أخذت الكوميديا التي ينتجها اليهود الأمريكيون أكثر من شكل يُعبِّر كلٌّ منها عن محتوى مختلف . فهناك كوميديا الطبقة المتوسطة وأبرز ممثليها المؤلف المسرحي نيل سايمون وهي كوميديا تعبِّر عن مشاكل الطبقة المتوسطة الأمريكية ، ومن أمثلتها «جناح كاليفورنيا» و«نفس الموعد العام القادم» و«فتاة الوداع» وغيرها ، وكلها تتكلم عن صعوبة التواصل وانعدام الأمان وتآكُل المؤسسات الاجتماعية كالأسرة والكنيسة أو المعبد . . . إلخ .

ويحاول سايمون أن يصبغ أعماله ، سواء المسرحية أو السينمائية ، بصبغة الدعابة اللفظية واللعب بالكلمات والتي يعتبرها البعض من السمات اليهودية عند سايمون ويُرجعونها إلى الألاعيب اللفظية في التوراة . وهي ، كما نرى ، حجة واهية وإلا أمكننا أن نرجع أية ألاعيب لفظية إلى أصل توراتي . ويعود محتوى الألاعيب اللفظية عند نيل سايمون أساساً إلى فكرة انعدام التواصل أو تعدُّد مستويات الحديث، الأمر الذي يعني أساساً الإحساس بعدم الأمان .

ويُلاحَظ التطور نفسه في مجال التمثيل السينمائي ، فكثير من الممثلين اليهود الذين بدأوا حياتهم في مجال الكوميديا ، أمثال توني

كيرتس وبيتر سيلرز وكيرك دوجلاس ، واتجهوا فيما بعد إلى الأدوار التراجيدية الجادة . بل نجد أن الممثلين من جيل الستينيات ، كداستين هوفمان ، قلما يؤدون الأدوار الكوميدية . وذلك دليل على تغيُّر وضعية أعضاء الجماعة اليهودية في المجتمع ، فلم يعودوا الهامشيين والمنبوذين القادمين من الخارج الذين يتعيَّن عليهم إضحاك الآخرين والسخرية من أنفسهم حتى يجدوا مجالاً للقبول والاندماج، بل حققوا حراكاً اجتماعياً وأصبحوا جزءاً من الطبقة الوسطى التي يسعى كثير من أبنائها لدخول عالم السينما ، الذي أصبح بحق مصنع الخيال والأحلام الضخم والعامل الأول في تشكيل وجدان وتفكير الأمة .

ظهرت مجموعة من الكوميديانات اليهود المتفردين والمتميزين في أسلوبهم مثل : وودي آلين ومل بروكس وجين وايلدر ومارتن فيلدمان . وعاد هؤلاء للسخرية من اليهود ولكن بشكل آخر ، فلقد تعمدوا السخرية من الصورة الأخرى التي خلعها عليهم أيضاً المجتمع المضيف ، والتي لم يمسها الأوائل وتجنبوها ، وهي صورة اليهودي كقاتل للمسيح حليف للشيطان ، فيقول وودي آلين في فيلمه «الحب والموت» عن الفرق بين اليهودي الألماني واليهودي الروسي أن الأول له قرنان والأخير له ذيل ، أي أنهما كليهما حليف للشيطان ولا يوجد اختلاف بينهما إلا في التفاصيل . ويقول مل بروكس في فيلمه «نكون أو لا نكون» : «كيف نقدم مسرحاً ساخراً دون يهود أو غجر أو شواذ» . فلم تَعُد تلك مناطق محرمة بل صارت مجالات للبحث عن الذات وعن الهوية الفردية في مواجهة مجتمع مادي يقهر خصوصية وإنسانية الفرد . فهؤلاء اليهود الجدد يستخدمون الكوميديا استخداماً معاكساً لاستخدام الأوائل ، فهم يرفضون القبول الاجتماعي الذي حققه آباؤهم ودفعوا ثمنه من هويتهم الفردية بل وإنسانيتهم ذاتها ، ويبحثون عن ذات خاصة بهم . ولذا، فإننا نجد وودي آلين في أفلامه الأخيرة لا يتحرج إطلاقاً من إعلان يهوديته بل لا يتحرج من البحث عن عناصر مهمة وأساسية في هذه الهوية ، كما هو الحال في فيلمه «برودواي داني روز» الذي يُعيد للأذهان صورة وكيل الفنانين اليهودي ولكن المحب للبشر الباحث عن العفو والحب والقبول .

ظهرت أيضاً الكوميديا الداعرة أو الفاحشة وأبرز ممثليها هو ليني بروس الذي اتخذ من النوادي الليلية مجالاً أساسياً . وهي تعبِّر أساساً عن رفض عدمي لكل المؤسسات مع عدم وجود بديل لها ، فهي تدمير عنيف لكل شيء ورفض لأخلاقيات المداهنة والرياء التي تميِّز المجتمع الدنيوي ، وتنتهي إلى عبثية كل شيء وعدمية الوجود الإنساني في ذاته . وانتهج هذا النهج وسار عليه وودي آلان في أفلامه الأولى ، وها هو يقول في فيلم «النائم» الحقيقة الوحيدة في هذا العالم هي الجنس والموت . ويرى مل بروكس أن « الضحك هو الحقيقة الأساسية في هذا الوجود ولا معنى لأي شيء آخر » .

ليني بروس (١٩٢٦-١٩٦٦)

Lenny Bruce

اسمه الأصلي ليونارد ألفريد شنايدر . واحد من أهم الكوميديين الأمريكيين اليهود في الخمسينيات والستينيات . بدأ حياته في سلسلة البورش الشهيرة . وكان النادي الليلي يُعتبَر آخر الجهات الحرة للإمتاع بغير رقابة ولا معوقات .

امتلأت أعماله الساخرة بروح التمرد الشديد على المؤسسات كافة ، سواء مؤسسات الدولة أو المجتمع أو الدين ، واتسمت بمحتوى شديد الفُحْش حتى أن البعض اعتبره أهم ممثلي الاتجاه الداعر الفاحش في الكوميديا الأمريكية . كتب عام ١٩٦٥ سيرة حياته في مؤلف أسماه **كيف تتكلم بطريقة فاحشة وتؤثر في الناس؟** .

وانغمس ليني بروس في كل أنواع التمرد على المؤسسات ، فكان مفرطاً في تناول المخدرات وخصوصاً الكيميائية منها . وسُجن عام ١٩٦٤ بتهمة البذاءة واستخدام ألفاظ تخدش الحياء . وتُوفي بروس عام ١٩٦٦ بسبب جرعة مفرطة من المخدرات .

وتتلمذ عليه معظم جيل السبعينيات من صناع الكوميديا الأمريكية ، مثل وودي آلان وميل بروكس وجين وايلدر ، وتحوَّل إلى رمز للتمرد على المؤسسات في أمريكا ، ذلك التمرد العدمي الذي يسم كل محاولات تغيير النسق من الداخل التي انتشرت في ستينيات هذا القرن ، ومن ثم ، يَسهُل على المؤسسة العلمانية المادية استيعابه . وهو ما حدث بالفعل فيما بعد عندما انتجت السينما الهوليودية فيلماً عنه عام ١٩٧٦ قام ببطولته داستين هوفمان وأخرجه بوب فوسي محوِّلةً إياه إلى أيقونة جديدة للعدمية والانحلال .

وتتسم الكوميديا في أعمال ليني بروس بروح الرفض المطلق التي لا تستطيع إيجاد بديل ، فهي روح عدمية تسعى إلى تدمير الموضوع في محاولة لخلاص الذات ، فلا تستطيع في النهاية إلا تدمير الذات ومآلها إلى الذوبان في الموضوع . وهو نفسه ما حدث لكل الحركات الرافضة في الستينيات مثل حركة الهيبيز والفهود السود .

السينمـــا وأعضـــاء الجماعـــات اليهوديـــة

The Movie Industry and Members of Jewish Communities

يحلو للبعض أن ينظر إلى الدور الذي يلعبه أعضاء الجماعات اليهودية في عالم السينما باعتباره مؤامرة يهودية تضاف إلى سلسلة المؤامرات التي يحيكونها ضد العالم منذ بدء الخليقة ، والتي تهدف إلى تدمير الأخلاق وتقويض المجتمع . ولتفسير علاقة اليهود بصناعة السينما ، لابد أن نجرد بعض السمات الأساسية لهذه الصناعة . ويمكن القول بأن السينما عند بداية ظهورها كانت مهنة لا يرتادها سوى المنبوذين ولا يمتهنها سوى الهامشيين والباحثين عن المغامرات ، مهنة مشينة لا يليق بالمحترمين امتهانها . ولكنها كانت في الوقت نفسه مصنع الوهم ومخزن الحلم ، فكانت السينما تمثل ازدواجية المرغوب/ المرفوض ، وبالتالي أصبحت السينما تمثل مهنة المُحتَقر على مستوى الواقع والمرغوب فيه على مستوى الحلم ، وأصبحت المجال الذي يتحوَّل فيه المنبوذ إلى بطل ورجل أعمال ناجح . ولذا ، فليس من الغريب أن يتجه عدد كبير من المنبوذين والهامشيين إلى السينما ، وفي مقدمتهم المهاجرون (اليهود وغير اليهود) الذين لا يتقنون الإنجليزية ، ولكنهم يجيدون المحاكاة لهذا السبب ذاته . ولذا ، كانوا عنصراً مناسباً تماماً للسينما الصامتة .

كما أن المهاجرين لا يجيدون أياً من المهن الأساسية . وحتى إن أجادوها ، فهي مغلقة دونهم لأن أعضاء المجتمع المضيف يقومون بشغلها . والمهاجر لا يحمل عادةً رأس مال ولا آلات ، وصناعة السينما في بداياتها كانت لا تتطلب آلات ثقيلة ولا رأس مال ضخماً ، أي أن ثمة تكاملاً بين هذه الصناعة والمهاجرين ، فتحولوا إلى جماعة وظيفية ، توفر لنفسها وظيفة من خلال ارتياد عالم جديد يُحجم أعضاء المجتمع المضيف عن ارتياده ، وتحقِّق حراكاً اجتماعياً لا يمكنها تحقيقه إلا بهذه الطريقة ، وتفي في الوقت نفسه بحاجة المجتمع إلى التسلية والترويح (وهي حاجة آخذة في التزايد مع تزايد أوقات الفراغ في المجتمع الحديث وتزايُد علمنته) ، وهو ما يؤدي إلى تضخُّم ما نسميه «قطاع اللذة» . كما أن الاشتغال بالسينما يفي أيضاً بحاجة نفسية واقتصادية لدى المهاجر المشتغل بها .

وإذا كانت الجماعة الوظيفية تعيش عادةً في الجيتو ، وتستمد هويتها من الحلم بصهيون والعودة إليها ، فإن أعضاء الجماعة اليهودية الذين يعملون بالسينما يجعلون السينما أرض الميعاد التي يعيشون فيها بأحلامهم . ومن هنا تواتُر المرجعية السينمائية كموضوع أساسي في أفلام أعضاء الجماعة اليهودية ، فالسينما هي عالمهم ، وإليه يرجعون دائماً ، وهم يُنتجون أفلاماً عن أفلام ، ولعل أهم أفلام المرجعية السينمائية فيلم وودي ألين «وردة القاهرة القرمزية» . ولكن يجب أن نضيف أن موضوع المرجعية السينمائية أمر شائع في كثير من الأفلام التي أخرجها يهود أو غير يهود ، كما أن الفن الحديث (وما بعد الحديث) يحول نفسه إلى مرجعية ذاته ، وهذا مرتبط بتصاعُد معدلات العلمنة وتآكل اليقين الفلسفي إلى درجة أن الواقع الموضوعي لا يزوِّد الإنسان بأية دلالة وبالتالي لا يمكنه أن يشكل مرجعية للإنسان ، الأمر الذي يضطره إلى البحث عن دوال مكتفية بذاتها ، ملتفة حول نفسها ، ومن هنا تأتي المرجعية الذاتية أو السينمائية أو المرجعية الانعكاسية .

لكل ما تقدم ، نجد أن أعضاء الجماعة اليهودية لعبوا منذ الأعوام الأولى للسينما ، دوراً أساسياً في تطور هذه الصناعة وكانوا بارزين في كل فروعها . وكان المهاجرون من اليهود في الولايات المتحدة من أوائل من قاموا بتأسيس واحتلال دور العرض الرخيصة أو «النيكلوديون» (نسبة إلى النيكل أو النكلة) . وساعدهم ميراثهم كجماعات وظيفية ذات خبرات مالية وتجارية في ارتياد هذه الصناعة البكر حيث كانت لا تزال صناعة هامشية تفتقد إلى تقاليد ومعايير الصناعات الأخرى .

ومن أشهر أعضاء الجماعة اليهودية في مجال صناعة السينما في تلك الفترة وليام فوخس الذي تحول اسمه بعد ذلك إلى «فوكس» وهو مؤسِّس شركة فوكس للقرن العشرين . وُلد (فوكس) في المجر عام ١٨٧٩ وهاجر مع أسرته إلى أمريكا حيث عمل في محل للملابس ثم اشترى أول دار نيكلوديون عام ١٩٠٤ ، ونجح فوكس بعد ذلك في توسيع أعماله فاشترى سلسلة من دور العرض ، ثم اتجه للتوزيع والإنتاج وأسس شركته الشهيرة «فوكس للقرن العشرين» عام ١٩١٥ .

وكما حدث مع فوكس ، تكرر الأمر مع العديد من أمثاله : هاري كون رئيس شركة كولومبيا ، وصمويل جولدوين الذي وُلد في وارسو وعمل في صناعة القفازات ثم دخل عالم السينما عام ١٩١٣ كشريك لزوج أخته جيسي لاسكي . وقد بدأ هذا الأخير كباحث عن الذهب ووكيل للفنانين وعمل مع بعض شركات الإنتاج السينمائي مثل يونيفرسال وآر . كي . أو . (R.K.O) ثم أسس مع جولدوين شركة مترو . أما لويس ماير المولود في روسيا ، فقد بدأ كصاحب مسرح ثم تحوَّل إلى دار نيكلوديون ، ثم شرع مع صمويل جولدوين في تأسيس شركة مترو .

وهناك كذلك كارل ليمل مؤسس يونيفرسال الذي وُلد في ألمانيا وبدأ عام ١٩٠٦ في شيكاغو بمسرح صغير ، كما أسَّس سلسلة

مسارح ثم شركة توزيع وإنتاج . وتم تأسيس بارامونت عام ١٩١٧ بفضل أدولف زوكور الذي وُلد في المجر وبدأ كتاجر فراء في نيويورك ثم انتقل إلى العمل في السينما بامتلاك دار نيكلوديون . أما إرني بالابان (١٨٨٧ ـ ١٩٧١) ، فعمل رئيساً لبارامونت منذ ١٩٣٦ . ومن أهم العائلات اليهودية الرائدة في صناعة السينما عائلة وارنر المكونة من أربعة أشقاء بولنديي الأصل .

وحققت السينما الأمريكية على يد الرواد الأوائل نجاحاً كبيراً وأثبتت القدرة على تحقيق الربح وعلى الاستمرار ، كما فتحت أبواب النجاح المادي والحراك الاجتماعي والقبول في المجتمع الأمريكي للمهاجرين من أعضاء الجماعة اليهودية . وشهد العقد الثالث من هذا القرن تحوُّلين حاسمين في مجال السينما ، الأول هو دخول الصوت عام ١٩٢٧ والثاني هو تنظيم صناعة السينما اقتصادياً وإدارياً والذي أذن بتحوُّلها من صناعة وليدة تفتقر إلى النظام والتقاليد إلى صناعة ضخمة مستقرة شديدة التنظيم والدقة . وشهدت هذه الفترة ، خصوصاً إبان الأزمة الاقتصادية الكبرى ، تساقُط الرواد الكبار الأوائل ، فتقاعد ماير عام ١٩٣٦ وليمل عام ١٩٣٥ وفوكس في بداية الثلاثينيات ، وتحول آخرون كبالابان ولاسكي إلى وظيفة المنتج المنفِّذ . ووظيفة المنتج المنفِّذ كانت تعني بالنسبة إلى المهاجرين من أعضاء الجماعة اليهودية دخول مجال الطبقة الوسطى العليا ذات الدخل الثابت ، كما أنها كانت تعني تحقيقهم قدراً من الحراك الاجتماعي وقدراً من القبول داخل المجتمع الأمريكي بعد أن اكتسبت صناعة السينما وضعية جديدة في المجتمع الأمريكي ، ولم تَعُد مهنة المنبوذين والباحثين عن المغامرة التي قد تنتهي بالثراء أو بالإفلاس . وكان أهم نجوم هذه الوظيفة إرفين ثالبرج ودور شاري والإخوة سلزنيك أبناء لويس سلزنيك . واشتهر أصغرهم (ديفيد) بأنه من أعظم المنتجين المنفذين في تاريخ السينما الأمريكية ، ويكفي أنه منتج «ذهب مع الريح» أنجح فيلم في تاريخ السينما الأمريكية . وقد فقدت هذه العائلة ثروتها أثناء الأزمة الاقتصادية الكبرى . أما عائلة وارنر ، فنجحت في الاستمرار حيث أسَّس أفرادها بنكهم الخاص القادر على تمويلهم ونجحوا في تحويل مؤسستهم من مؤسسة فرد أو عائلة إلى مؤسسة نظامية ابتلعت غيرها من الشركات المنهارة وتحولت إلى شركة متعددة الجنسيات عابرة للقارات هي وارنر للاتصالات .

السينما اليهودية والصهيونية واليديشية

Jewish, Zionist and Yiddish Cinema

عبارة «السينما اليهودية» يُقصَد بها الأفلام التي صُنعت أو تُصنَع بواسطة أعضاء الجماعات اليهودية في أي مكان أو أي زمان . وتروِّج الصهيونية لهذه العبارة بدلاً من عبارة «السينما الصهيونية» على أساس أن اليهودية قومية وليست ديانة فقط ، وأن هناك بالتالي ما يجمع بين كل فيلم صنعه أو يصنعه كل يهودي . وغني عن القول أن مثل هذه النظرة ليس لها ما يساندها في الواقع ، فالفيلم الذي ينتجه يهودي في الاتحاد السوفيتي (سابقاً) يختلف بشكل جوهري عن الفيلم الذي يخرجه يهودي في الهند أو في الولايات المتحدة . وبالتالي فإن عبارة «السينما اليهودية» ، شأنها شأن عبارات مثل «التجارة اليهودية» أو «العبقرية اليهودية» أو «التاريخ اليهودي» هي عبارة ليست لها قيمة تفسيرية أو تصنيفية كبيرة .

ويرى البعض أن اليهود سيطروا على صناعة السينما في الولايات المتحدة الأمريكية لكي يروجوا لما يُسمَّى «الدعاية الصهيونية» . لكن كثرة عدد أعضاء الجماعات اليهودية في السينما والمسرح في الولايات المتحدة ، ليس ضمن أي مُخطَّط يهودي أو صهيوني ، وإنما يرجع إلى هجرة يهود اليديشية إلى الولايات المتحدة بعد عام ١٨٨١ . كما يجب أن نشير إلى شيء أساسي في يهود العالم الغربي وهو اضطلاعهم بدور الجماعة الوظيفية الهامشية المالية ، وقد ترك هذا أثره فيهم إذ نجدهم يتركزون في الصناعات الخفيفة القريبة من المستهلك البعيدة عن قاعدة الهرم الإنتاجي (الصناعات الأولية) كما أنهم يتركزون في قطاع الإعلام . وصناعة السينما تنطبق عليها كل هذه المواصفات . كما أن المهاجرين اليهود إلى الولايات المتحدة ينجذبون عادةً ، شأنهم شأن المهاجرين كافة ، إلى قطاعات اقتصادية مثل السينما وعالم الفنون الاستعراضية ، وهي قطاعات لا يحتاج المرء لكي يعمل فيها أن ينتمي إلى طبقة معيَّنة أو يحصل على درجة معينة من التعليم أو حتى رأس المال . والدارس لتاريخ صناعة السينما في مصر يعرف أنها بدأت على يد عناصر غير مصرية (من بينها يهود) عندها من الخبرة والحركية ما يمكِّنها من ريادة هذه الصناعة الجديدة القريبة من المستهلك التي تحقق عائداً سريعاً دون استثمار كبير .

وشهدت هوليود ، في عصر السينما الصامتة ، إنتاج العديد من الأفلام عن قصص العهد القديم ، ومنها «يهوديت من بتوليا» إخراج دافيد وارك جريفث عام ١٩١٣ ، و«الوصايا العشر» إخراج سيسل دي ميل عام ١٩٢٣ ، و«التائه» إخراج راؤول والش عام

١٩٢٦ ، و«بن هور» إخراج فردنبلو عام ١٩٢٦ ، و«سفينة نوح» إخراج مايكل كورتيز عام ١٩٢٨ . وأغلب هؤلاء المخرجين من اليهود ، وأفلامهم هذه من إنتاج شركات أسسها ويملكها يهود . ولكن الهدف منها لم يكن دينياً ولا حتى دعائياً ، وإنما كان تجارياً بالدرجة الأولى وبصفة أساسية ، فهي أفلام تهدف إلى إبهار المتفرج بالملابس والديكورات التاريخية وجموع الممثلين الهائلة والمعارك العنيفة ، ومن ثم يَسهُل تحقيق الربحية العالية . وظلت الدوافع التجارية لأفلام هوليود عن قصص العهد القديم قائمة بعد إنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨ ، ولكن لا شك في أنها لم تصبح الدوافع الوحيدة ، خصوصاً أن هذه الأفلام تدفقت من هوليود في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات بمعدل فيلم كل عام تقريباً ، وهي الفترة التي شهدت نمو الصراع العربي الإسرائيلي في الفترة ما بين حرب السويس عام ١٩٥٦ وحرب يونيه عام ١٩٦٧ .

وثمة أفلام تتناول حياة أعضاء الجماعات اليهودية كأقلية إثنية لا تختلف كثيراً عن الأقليات الأخرى ، وهي أفلام يمكن أن ينتجها يهودي أو غير يهودي ، تماماً مثلما ينتج مخرج أمريكي مسيحي فيلماً عن الساموراي في اليابان ، فهذا ليس فيلماً يابانياً وإنما يظل فيلماً أمريكياً . والأفلام ذات المضمون اليهودي التي ينتجها يهودي، ليست بالضرورة يهودية ، وإنما هي أفلام أمريكية يهودية مثل أفلام وودي ألين ، فالشخصيات اليهودية في هذه الأفلام هي شخصيات أمريكية يهودية . كما أن الرؤية هي رؤية وودي ألين ، لا باعتباره يهودياً خالصاً له أحزانه الفريدة التي تختلف عن أحزان الأغيار من غير اليهود ، وإنما باعتباره إنساناً يعاني من أزمات المجتمع العلماني الغربي ، فيهوديته ليست مسألة جوهرية وإنما عرضية . ولذا ، فنحن نتعاطف معه في مأساته باعتباره إنساناً حديثاً، ولا نستبعده باعتباره يهودياً .

ولكن هناك أفلاماً تروج الأفكار الصهيونية ، سواء صُنعت بواسطة يهود أو غير يهود ، قبل أو بعد إنشاء إسرائيل ، وسواء أكانت تتناول حياة اليهود أم كانت تتناول حياة أية جماعة دينية أخرى، وهذا هو ما ينطبق عليه اصطلاح «السينما الصهيونية» ، وهي تنقسم في مرحلة ما قبل عام ١٩٤٨ إلى قسمين : القسم الأول يضم الأفلام التي تم إنتاجها على أرض فلسطين ، ويضم الثاني الأفلام التي تم إنتاجها في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا . ويُعتَبَر جاكوب بن دوف ، وهو يهودي روسي هاجر من روسيا بعد ثورة ١٩٠٥ ، أباً للسينما الصهيونية ، فقد أخرج فيلم «حياة اليهود في أرض الميعاد» عام ١٩١٢ عن يهود فلسطين ، ثم أخرج عام ١٩٢٣ فيلم «الفيلق اليهودي» ، وهما من الأفلام الصهيونية الأولى التي صُوِّرت على أرض فلسطين . وفي الثلاثينيات ، أخرج ناثان إكسلرود فيلم «أودد» عام ١٩٣٢ الذي تدور أحداثه في مزارع اليهود الجماعية . وأخرج باروخ أجراتي فيلم «هذه أرضك» عام ١٩٣٢ أيضاً ، وكان أول فيلم ينطق باللغة العبرية في تاريخ السينما ، كما أخرج البولندي ألكسندر فورد فيلم «صابرا» عام ١٩٣٢ عن هجرة يهود أوربا إلى فلسطين وحقهم في العودة (وقد هاجر فورد إلى إسرائيل بعد حرب يونيو عام ١٩٦٧) .

وفي عام ١٩٤٧ ، تم تصوير ثلاثة أفلام صهيونية على أرض فلسطين ، هي : «الأرض» إخراج هملر أداماه ، عن شاب يهودي أُنقذ من معسكرات الاعتقال النازية ولا يتمكن من استعادة توازنه إلا في فلسطين ، و«بيت أبي» إخراج هربرت كلين عن صبي أُنقذ من معسكرات الاعتقال النازية ، ويبحث عن أبيه في فلسطين ، ثم «الوعد الكبير» إخراج جوزيف لبيتز . ولعل أهم فيلم صهيوني أُنتج في الولايات المتحدة في الثلاثينيات هو فيلم «آل روتشيلد» من إخراج ألفريد ووركر (عام ١٩٣٤) عن تاريخ تلك العائلة اليهودية الشهيرة ودورها في تنمية الوجود اليهودي (أي الصهيوني) في فلسطين وفي دعم الحركة الصهيونية والدعوة إليها في أوساط اليهود في كل مكان .

ويذهب البعض إلى اعتبار كل فيلم معاد للنازية فيلماً صهيونياً أو فيلماً يخدم الصهيونية ، وهو خطأ فادح يخدم الصهيونية في واقع الأمر . وتبدو هذه الحركة كأنها حركة معادية للنازية ، بينما هي في واقع الأمر حركة لا تختلف في جوهرها عن النازية ، ولذا تعاونت معها . وقد تعاظم دور السينما الصهيونية بعد إنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨ ، خصوصاً في الولايات المتحدة . ومن أهم الأفلام الصهيونية الأمريكية : فيلم «الحاوي» إخراج إدوارد ديمتريك عام ١٩٥٣ ، و«الخروج» إخراج أوتو بريمنجر عام ١٩٦٠ ، و«يهوديت» إخراج دانييل مان عام ١٩٦٤ ، و«الظل العملاق» إخراج ملفيل شافلسون عام ١٩٦٦ ، و«راشيل . . . راشيل» إخراج بول نيومان عام ١٩٦٧ .

ومن الأفلام الأوربية الصهيونية : الفيلم الإيطالي «معركة سيناء» إخراج مورتيز ولوتشيدي عام ١٩٦٨ ، والفيلم البريطاني «إنها أرضه» إخراج جيمس كوللر عام ١٩٦٩ ، والفيلم الفرنسي «حائط القدس» إخراج فرانسوا رايشنباخ عام ١٩٦٩ ، وأيضاً الفيلم السويسري «المواجهة» إخراج رولف ليوسي عام ١٩٧٥ .

والسينما التي نستطيع أن نُطلق عليها ، أكثر من غيرها ، تعبير

«السينما اليهودية» ، إن كان ثمة سينما يهودية ، هي تلك السينما الناطقة باليديشية ، فهي سينما لا تعبِّر عن ثقافة اليهود بشكل عام وإنما تعبِّر عن ثقافة يهود شرق أوربا وعما يمكن تسميته «القومية اليديشية» .

وقد بدأت السينما اليديشية ، في الولايات المتحدة ، في أواخر عصر السينما الصامتة حيث كان الحوار يُطبَع على الأفلام في كادرات منفصلة ، وأهم أفلام هذه الفترة هي : «مازل طوف» عام ١٩٢٤ ، و«القلوب المحطمة» عام ١٩٢٥ ، و«الجانب الشرقي لساري» عام ١٩٢٩ ، وكلها من إخراج سيدني جولدوين . ومع بداية ظهور الأفلام الناطقة في عام ١٩٢٧ ، بدأ عصر ازدهار السينما اليديشية الذي وصل إلى ذروته في النصف الثاني من الثلاثينيات ، حيث بلغ عدد الأفلام الناطقة باليديشية حوالي مائة فيلم أغلبها أمريكي ، وبعضها بولندي أو من بلاد أوربية أخرى ، إلى جانب ٣٥ فيلماً تسجيلياً قصيراً .

ومن أهم الأفلام الأمريكية اليديشية : «الأب أبراهام صوت إسرائيل» إخراج جوزيف سيدني عام ١٩٣١ ، و«قوة الحياة» إخراج هنري لين عام ١٩٣٨ ، و«يوسف في مصر» عام ١٩٣٢ ، و«اليهودي التائه» عام ١٩٣٢ إخراج جوزيف رولاند ، و«أضواء القمة» إخراج إدجار أولمير عام ١٩٣٩ . أما في بولندا ، فكان جوزيف جرين أهم مخرجي الأفلام اليديشية ، ومن أفلامه : «مهرج عبد النصيب» عام ١٩٣٧ ، و«خطاب إلى أم» عام ١٩٣٨ .

وانخفض عدد الأفلام اليديشية في الأربعينيات مع تآكُل الثقافة واللغة اليديشيتين ، ثم كاد الإنتاج السينمائي أن يندثر بعد ذلك حيث لا يُعرف منه إلا فيلمان طوال الخمسينيات ، وهما : «الإله والإنسان والشيطان» ، و«مونتشيللو هنا جئنا» إخراج جوزيف سيدني عام ١٩٥٠ ، وفيلم واحد طويل في الستينيات ، وهو «الشقيقات الثلاث» إخراج جوزيف سيدني أيضاً عام ١٩٦١ . وترجع جذور السينما اليديشية إلى المسرح اليديشي . وهي ، شأنها شأن المسرح اليديشي ، يرجع معظمها إلى تراث يهود اليديشية في شرق أوربا . ورغم أن الحركة الصهيونية سعت إلى إحياء اللغة العبرية ، وقاومت اليديشية ، إلا أن أغلب الأفلام اليديشية هي أفلام صهيونية .

الإخوة ماركس

Marx Brothers

أربعة من أهم الممثلين اليهود الأمريكيين في السينما الأمريكية الكوميدية وهم جروشو (جوليوس) (١٨٩٥ ـ ١٩٧٧) وهاربو (أدولف) (١٨٩٣ ـ ١٩٦٤) وشيكو (ليونارد) (١٨٩١ ـ ١٩٦١) وزيبو (هربرت) (١٩٠١ ـ ١٩٧٩) . بدأوا حياتهم الفنية كفرقة للفودفيل مع أخيهم الخامس جومو (ميلتون) (١٨٩٤ ـ ١٩٧٧) وأبيهم ميني . وقد اكتشفهم الفرنسي روبير فلوري المقيم في هوليود حينما كانوا يعملون بنجاح في مسرحية كوميدية موسيقية لإرفنج برلين ، حيث قام بإعدادها للشاشة لتكون أول أفلامهم «ثمرة الكاكاو» (١٩٢٩) . ومن أهم أفلامهم «عملة القرد» (١٩٣٢) و«ليلة في الأوبرا» (١٩٣٥) و«يوم في ميدان السباق» (١٩٣٦) و«ذعر في الفندق» (١٩٣٨) . وقد انفصل عنهم زيبو بعد تصويرهم فيلم «ريشة الجواد» (١٩٣٢) ليصبح منتجاً وممولاً سينمائياً .

وارتبط ظهور الإخوة ماركس بدخول الصوت إلى السينما ، وقد استغلوا الإمكانيات الجديدة لتقديم خاصية مميِّزة لهم هي تحوير ألفاظ اللغة لتتفق مع أغراضهم . وفي الحقيقة ، فإن جذور هذه الفكرة تعود إلى شخصية المهرج في السيرك ومقدِّم الفقرات الخفيفة في الملاهي الليلية أو ما يُسمَّى «وان لاينر one liner» أي الشخص الذي يطلق النكات فيما بين الفقرات أو داخل الفقرة . وكانت أفلامهم نوعاً من كوميديا اللامعقول والسريالية ، وكان كل فرد في المجموعة له الشخصية المميزة التي يكررها في كل الأفلام . وتنبع الكوميديا عندهم أساساً من الموقف الذي تتجمع فيه تلك الشخصيات حول محور خارجي هو شخصية أمريكية « سوية » لتقوم تلك الشخصية مقام عامل التفجير الخارجي الذي يُظهر التناقضات الكامنة ، وفي نفس الوقت يلعب دور مركز الاهتمام الذي تنصب عليه سخريتهم . وكان جروشو يمثل التشاؤم الذي يميِّز رجل الأعمال الأمريكي الفاشل ويحاول دائماً أن يقوم بدور زير النساء شديد المراس مع أنه يفشل باستمرار . وكان شيكو يلعب دور الرجل البارد الذي لا تهزه الأزمات متقمصاً شخصية المهاجر الإيطالي القادم لبلاد العم سام وفي ذهنه هدف محدد هو تكوين ثروة ، يدعمه في ذلك تراثه الذي يجعله يحسن التصرف في الأزمات . أما هاربو فكان يؤدي وظيفة المراقب الخارجي ذلك الخيالي المتفائل الذي يبدو أنه أبله أو خائب لا يتكلم أبداً ولكنه موسيقي موهوب ومرهف الحس .

والشخصيات الثلاث تتكامل فيما بينها لتقدم صورة ما يمكن تسميته «الفشل المضحك» ، تلك الصورة التي تمثل أحد آليات النجاح التجاري السينمائي إبّان فترة الكساد العظيم في الثلاثينيات والتي تفسر هذا النجاح المتقطع الذي أحرزه الإخوة ماركس عند ظهورهم . إذ قدموا التوليفة السحرية التي يحتاج إليها الناس للعودة

إلى التوازن ، فالفشل يصيب الجميع ولا داعي إذن للحزن واليأس ، فها هو الموهوب الذكي أبله وخائب ، وها هو رجل الأعمال زير النساء فاشل ومحبط ، أما المهاجر فيمكن أن يجد في موروثه الثقافي ذخيرة لتسلُّق السلم في مجتمع البحث عن الثروة وتحقيق الحلم الأمريكي .

وإذا كانت الكوميديا وسيلة لاسترجاع الثقة بالنفس للمُحبَطين والفاشلين ، فقد كانت أيضاً وسيلة الجيل الأول من الفنانين من أبناء المهاجرين من يهود اليديشية لدخول المجتمع المضيف ، عن طريق أداء دور المهرج والبهلوان الذي يسخر من نفسه ليُضحك الآخرين في الوقت الذي يضحك هو عليهم فيه ويأخذ أموالهم . وتمثل آلية تحطيم اللغة وسيلة سحرية لتحقيق هذا الهدف فهي تكشف كم الزيف الذي تحمله الحياة الاجتماعية ، ولكنها في الوقت نفسه الوسيلة الممكنة لتحقيق الذات في هذه الحياة المزيفة . وهذه الآلية تمثل أيضاً الموروث الثقافي للمهاجر الذي يجيد لغته الأصلية (اليديشية) ويتملك ناصية لغة الوطن الجديد ويظل مع هذا خارجها، فهي لغة برانية (الإنجليزية) . فثمة لغة جوانية تموت ولغة برانية تُكتَسب من خلال التقليد الجيد ، ويقف المهاجر في منطقة رمادية ، ولذا فهو يملك مقدرة فائقة على تحوير اللغة الجديدة البرانية بحيث تصبح وسيلة لتحقيق الذات وكشف الآخر ، أو تحقيق الذات عن طريق كشف الآخر .

وبعد أن استعاد المجتمع الأمريكي توازنه المفقود على حساب أوربا بعد الحرب العالمية الثانية ، وبعد أن حقق أعضاء الجماعات اليهودية توازناً كبيراً وحراكاً اجتماعياً داخل المجتمع الأمريكي ، وبعد أن ظهرت موجات تحطيم اللغة فيما سُمي «مسرح العبث» ، كان من الطبيعي أن يتفرق الإخوة ماركس بعد أن استُنفدت أغراضهم . وقد انتهوا سينمائياً عام ١٩٤١ وتفرقوا نهائياً عام ١٩٥٠ . ولهذا أيضاً ، لم يتكرر نموذج الإخوة ماركس ولكن تكررت الأنماط المأخوذة عنهم مع عودة أزمة المجتمع في نهايات الستينيات وأوائل السبعينيات .

تشارلي تشابلين (١٨٨٩-١٩٧٧)

Charlie Chaplain

وُلد (سير) تشارلي تشابلين عام ١٨٨٩ لأسرة إنجليزية ويُقال إن أمه كانت تعمل ممثلة في مسرح متجول وإنها من أصل يهودي . ولكنها مسألة ليست أكيدة . وصرح تشارلي تشابلين نفسه مرة قائلاً : «ليتني كنت يهودياً» (وهي عبارة لا معنى لها فلو كان المقصود «يهودي» بالمعنى الديني فلم يكن هناك ما يمنعه من التهود . ولو كان المقصود «يهودي» بالمعنى الإثني فهي رغبة مستحيلة إذ من الصعب أن يُغيِّر الإنسان جلده أو ماضيه ! ولكن المهم في هذا السياق أن هذه العبارة تدل على أنه لم يكن «يهودياً» لا بالمعنى الديني ولا بالمعنى الإثني) .

ظهر تشارلي الصغير على المسرح ليلعب دوراً قصيراً لإضحاك الجمهور عندما مرضت أمه . ودخل إلى عالم السينما عام ١٩١٤ وابتكر شخصية الصعلوك التي اشتُهر بها بعدئذ . ثم اقتحم عالم الإنتاج والإخراج السينمائي وأسَّس شركة «الفنانون المتحدون» (يونايتيد آرتستس) . ومثَّل تشارلي تشابلن في كل أفلامه التي أخرجها عدا فيلمي «امرأة من باريس» عام ١٩٢٣ و«كونتيسة من هونج كونج» عام ١٩٦٧ .

وتميَّزت أفلامه الكوميدية بمسحة إنسانية عميقة وإحساس عال بمتاعب الإنسان في المجتمع الرأسمالي بدءاً من أفلامه الأولى مثل «الصعلوك» و«الشارع السهل» و«الشقاء والمهاجر» و«حياة كلب» وغيرها ، مروراً بفيلم «البحث عن الذهب» (١٩٢٥) و«السيرك» (١٩٢٨) و«أضواء المدينة» (١٩٣١) و«الأزمنة الحديثة» (١٩٣٦) ، وانتهاءً بفيلمه «ملك في نيويورك» (١٩٥٧) الذي مُنع من العرض في الولايات المتحدة .

ويعتبر البعض أن فيلمه «الديكتاتور العظيم» (١٩٤٠) دعاية يهودية حيث لعب فيه دور الحلاق اليهودي المضطهَد كما لعب دور هينكل الديكتاتور المجنون ، وكان أول فيلم يسخر صراحة من ألمانيا الهتلرية في الوقت الذي لم تكن الولايات المتحدة قد حددت بعد مع مَنْ ستدخل الحرب !

وكانت شخصية الصعلوك الذي يواجه السلطة بكل أشكالها بدءاً من صاحب العمل والملاحظ ، مروراً بالشرطي ، وانتهاءً بالسياسيين المرتشين ورجال الأعمال الفاسدين ، تعبيراً عن رفض البنية الاجتماعية الهرمية ورغبة في الارتباط بالإنسان الضعيف المسحوق . وامتازت الشخصية التي قدمها بالبساطة والتلقائية الأمر الذي قربها كثيراً إلى الجماهير في أنحاء العالم كافة حتى أصبحنا نجد «تشابلن» في كل مكان . وحتى صارت الشخصية في ذاتها رمزاً مرتبطاً بكوميديا الحركة والمواقف الساخرة .

وأدت آراء تشابلن الجذرية ورؤيته الإنسانية الرافضة للبناء الاجتماعي الاستهلاكي إلى وضعه في القائمة السوداء واتهامه بالشيوعية ، حتى أنه هاجر من الولايات المتحدة في الفترة التي سادت فيها المكارثية ولجنة مكافحة الشيوعية . وقد اعتبر هذا من

علامات يهودية تشابلن حيث إن معظم الفنانين الذين أُضطهدوا في هذه الفترة كانوا من اليهود . ومرةً أخرى ، لم يحاول البعض أن يربط بين آرائه الثورية الرافضة للنموذج الاستهلاكي العلماني وبين رفض البنية الهرمية له ، بل اتجهوا للحل الاختزالي الأسهل وهو تفسير موقفه على أساس يهوديته .

كلــود لانزمــان (١٩٢٥-)

Claude Lanzman

كاتب فرنسي ومنتج سينمائي ، وُلد في باريس لعائلة من البورجوازية الصغيرة . درس الفلسفة في جامعة السوربون ، ثم عمل محاضراً في جامعة برلين . وانجذب نحو الأنشطة الصهيونية ، ثم تأثر فيما بعد بفكر جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار الوجودي، وأصبح منذ عام ١٩٥٢ من المقربين لهما حيث تعاون معهما في أعمالهما الفكرية وأنشطتهما العامة ، كما اهتم بقضايا عديدة داخل فرنسا وخارجها . وقد أسس معهما مجلة **الأزمنة الحديثة** وكان من أصغر المساهمين والمحررين بها . ومنذ الستينيات ، تزايد اهتمام لانزمان بالقضايا اليهودية ، وخصوصاً مسألة الهولوكوست أو الإبادة النازية . وترك الصحافة عام ١٩٧٠ واتجه نحو الإنتاج السينمائي حيث أنتج فيلماً بعنوان «لماذا إسرائيل» عُرض عام ١٩٧٣ وقيل عنه إنه من أفضل الأفلام التي أُنتجت عن إسرائيل على الإطلاق ، وهو في الواقع لا يعدو أن يكون دعاية صهيونية عادية وُظِّفت في خدمتها إمكانيات فنية ضخمة . وفي عام ١٩٨٥ ، عُرض له فيلمه الضخم «شواه» أي «الهولوكوست» الذي ظل يُعدُّ له لمدة عشرة أعوام . ويتناول الفيلم موضوع الإبادة من خلال تسع ساعات من الحوارات واللقاءات مع شخصيات يهودية وبولندية ونازية . ولا يُلقي هذا الفيلم أيضاً أي ضوء جديد على الظاهرة النازية أو ظاهرة الإبادة ويكرر الخط الغربي الذي يحول اليهود (على وجه العموم ، وليس يهود أوربا على وجه التحديد) إلى ضحايا ومن سواهم إلى جزارين . وقد نال لانزمان عن هذا الفيلم أهم الجوائز التي تقدمها الجماعة اليهودية في فرنسا وهي جائزة المؤسسة اليهودية الفرنسية . ويقيم لانزمان حالياً في باريس ويعمل مديراً لمجلة **الأزمنة الحديثة** .

ميل بروكس (١٩٢٦-)

Mel Brooks

واحد من أهم مخرجي الكوميديا في عقدي السبعينيات والثمانينيات في السينما الأمريكية . ويمثل ، مع مجموعة تشمل مارتن فلدمان وجين وايلدر وودي ألين (في أفلامه الأولى) ، مدرسة خاصة في الكوميديا . وهو يُعرِّف نفسه قائلاً : « لا أحب أن أكون ما يظن الناس أنه أنا ، لكن المشكلة أنني لا أدري حقاً من أنا » .

وُلد في نيويورك عام ١٩٢٦ لأسرة من يهود اليديشية ، ونشأ في حي اليهود ببروكلين حيث لم تكن حياة الفقراء سهلة، وكانت أسرته فقيرة. كان اسمه الأصلي هو ملفين كانسكي ولكنه غيَّره عام ١٩٤٠ إلى ميل بروكس (أي أنه تبنَّى اسماً غير يهودي) . وعمل كمهرج في مجموعة فنادق «البورش»، وهي فنادق كان يرتادها يهود أوربا الوسطى، وبدأ بها كل من جيري لويس وداني كاي وليني بروس.

تعود علاقة بروكس بالسينما إلى أيام طفولته . إذ كانت السينما تمثل ، لهذا الصبي اليهودي الفقير المُجبَر على العمل ، ملاذاً وملجأ من عالم قاس لا يرحم في مجتمع الأغيار الغني الذي لا يهدأ . وتضافرت عوامل متعددة لتكوين الأسلوب البروكسي في الكوميديا، بيد أنها جميعاً ترجع إلى خصيصة واحدة ألا وهي الرعب ؛ الرعب من مجتمع الأغيار الذي يرفض اليهود ، والرعب من مجتمع الأغيار الذي يرفض الفقراء ، والرعب من المجتمع الصاخب الذي لا يهدأ ويرفض من لا عمل له . وتأكَّد هذا الرعب عندما بدأ بروكس في العمل في مجال السينما والتليفزيون . ويتخذ أشكالاً ثلاثة في أفلامه ، وهي : البذاءة ، والعبثية المرة ، والمرجعية السينمائية (أي أن تصبح الأفلام الأخرى هي المرجعية الوحيدة والركيزة النهائية للفيلم) . وهي تمثل آلياته الدفاعية لدخول مجتمع الأغيار ونقده في الوقت نفسه ، إنها آليات إرضاء الآخر بالسخرية من الذات ، ومن خلال ذلك إرضاء الذات بالسخرية من الآخر وفَضْحه . ويحمل فيلمه «تاريخ العالم» (١٩٨١) وجهة نظره كاملةً، كما يمثل أسلوبه المتميِّز في أجلى ملامحه . ومن أهم أفلامه الأخرى ، «منتهى التوتر» (١٩٧٧) و«نكون أو لا نكون» (١٩٨٥) .

وودي أليــن (١٩٣٥-)

Woody Allen

مخرج سينمائي وممثل وكاتب سينمائي أمريكي يهودي اسمه الأصلي هو ألان ستيورات كونيجسبرج ، وُلد في بروكلين (وهو حي يتركز فيه عدد كبير من يهود الولايات المتحدة في نيويورك) لأب كان يعمل جرسوناً في مطعم وفي قطع الجواهر . التحق بجامعة نيويورك ، ولكنه لم يحصل على شهادة جامعية . فاختار اسم وودي ألين اسماً فنياً وبدأ حياته المهنية ككاتب نكات يقدمها للصحف أو

لمقدمي البرامج التليفزيونية . وفي هذه الفترة، ابتكر ملامح الشخصية الأساسية التي تظهر في معظم أفلامه ؛ شخصية البطل المضاد والمعادي للبطولة ، أو البطل المهزوم الذي يخسر دائماً ويفشل .

وثمة موضوعان أساسيان في أفلام وودي ألين ، وهما مترابطان تمام الترابط ؛ أما الأول فهو وجود البشر في الزمان حيث يحصدهم الموت بمنجله ، أما الموضوع الثاني فهو الجنس . والجنس هو وسيلة للمتعة ولكنه أيضاً طريقة للتواصل والتضامن ومعرفة النفس البشرية . ولكن الزمان يؤدي إلى التغيُّر فتصبح كل الأمور نسبية ، ومن ثم يصبح العالم خالياً تماماً من أية مطلقات معرفية أو أخلاقية ، ومن أي معنى أو هدف ، وتصبح الحركة آلية رتيبة مكرَّرة ، ويُفرَّغ الجنس من المعنى تماماً ويصبح مجرد مسألة جسمانية لا تحل مشكلة المعنى . ويحاول البطل المهزوم أن يتجاوز كل هذا عن طريق الإيمان الديني . ولكنه يرتد دائماً على عقبيه فاشلاً ، إذ يدرك استحالة بحثه ، فيظل قابعاً رغم أنفه في عالمه العلماني يبيِّن حدوده ومأساته ، ولكنه لا يتجاوزه قط . ولكنه لا يقنع بهذا أيضاً ، إذ نجده يبين حدود الإيمان الديني كذلك ، ومن ثم فهو في تصوُّرنا واحد من أهم نقاد المجتمع العلماني الذي يراه بوضوح ويرى الكارثة المعرفية والأخلاقية الناجمة عن النسبية ، ولكنه يظل داخل حدود نسقه ، يجلس على عتبات الإيمان الديني يُطلق نكاته المظلمة المنيرة .

وعادةً يتناول وودي ألين هذه الموضوعات من خلال حشد كبير من الشخصيات بعضهم له ملامح إثنية واضحة مُستمَدة من حياة مهاجري يهود اليديشية في الولايات المتحدة (هم وأبناؤهم الذين حققوا قدراً من التأمرك ولكنهم لم يندمجوا تماماً ، وهو ما يجعلهم غير مستقرين لا في القالب اليهودي اليديشي ولا داخل قالب الواسب ، أي الأمريكيون البيض البروتستانت) . وهم ، في هذا ، يشبهون الإنسان الغربي الحديث الذي فقد عالمه التقليدي ولكنه لم يجد نفسه إلا غريباً في عالمه الحديث .

ومن أفلام وودي ألين الأولى ، التي تستخدم نمط البطل المهزوم ، فيلم «فلتأخذ النقود وتهرب» (١٩٦٩) ، وهو محاكاة ساخرة للأفلام الوثائقية ، التي يكون بطلها عادةً شخصية ذات أبعاد بطولية . ولكن بطل هذا الفيلم هو مجرم لا يتَّسم بأية كفاءة ، فهو في واقع الأمر إنسان عادي . ولذا ، فهو دائم الفشل ، يبدأ وينتهي في السجن ولا يضيء حياته سوى قصة حب قصيرة .

وتدور أحداث فيلم «العبها مرة أخرى ياسام» (١٩٧٢) حول ناقد سينمائي مُستوعَب تماماً في أفلام همفري بوجارت ، وفي شخصيته التي تتسم بالذكورة الفائقة . ولذا ، بدلاً من أن يصبح هذا الناقد مبدعاً ، تتبدد طاقته في الحلم بالقيام بغزوات تشبه غزوات بوجارت ، فتهجره زوجته ويبحث هو عن حب حقيقي أو علاقة غرامية أو جنسية ذات معنى .

أما فيلم «النيام» (١٩٧٣) ، فيتناول الحياة في عالم المستقبل الذي يشبه الكابوس . فبطل الفيلم لا يمكنه التأقلم مع هذا العالم المنظَّم بشكل هندسي ، وهو ما يجعل تجربته تشبه تجربة اليهودي في الحضارة الأمريكية الحديثة ، وتجربة الإنسان بشكل عام في المجتمع الصناعي الحديث .

وفيلم «كل ما كنت دائماً تود معرفته عن الجنس وتخشى السؤال عنه» (١٩٧٢) هو محاكاة كوميدية لعدة أنواع ومواضيع أدبية وسينمائية : رواية الخيال العلمي ، وقصة فرانكنشتاين ، وأفلام الإباحية والشره الجنسي ومشكلة الشذوذ الجنسي في المجتمع الحديث . والفيلم يتضمن نقداً عميقاً للعقلية المادية الحديثة التي تحاول الوصول إلى الحد الأقصى في كل شيء : التمتع بالجنس والتحكم في الواقع واستكشاف المجهول . والصوت الروائي في الفيلم ينظر إلى كل هذا بشيء من عدم التصديق وبكثير من السخرية .

ويُعتبَر «الحب والموت» (١٩٧٥) من أهم أفلام وودي ألين ، وتدور أحداثه في روسيا القيصرية أثناء غزو نابليون لها . وبطل الفيلم هو بطل وودي ألين المعتاد ، الإنسان الصغير الذي يفشل دائماً ، ولكنه يجد نفسه في هذه المرة بطلاً رغم أنفه . وتدور حبكة الفيلم حول الحب والموت ، ومحاولة البطل أن يصل إلى الحب وأن يفهم الموت ، وهو يحقق شيئاً من النجاح في محاولته الأولى إذ يتزوج ابنة عمه سونيا بعد سنوات طويلة من الحب المرفوض ، لكن زواجه هذا يتم عن طريق الصدفة . أما الموت ، فيظل الشيء البعيد الذي لا يُفهَم : يحاول البطل أن يغتال نابليون فيُقبَض عليه ويُحكَم عليه بالإعدام ، وفي الليلة المحددة لتنفيذ الحكم يأتيه في سجنه ملاك يبشره بالنجاة والخلاص فيتقدم البطل إلى الموت دون خوف ، ثم يظهر أن الملاك كان يكذب عليه وينتهي الفيلم بإعدام البطل !

ويُعتبَر فيلم «آني هول» (١٩٧٧) نقطة تحوُّل في تاريخ وودي ألين السينمائي . والفيلم يتناول كثيراً من الموضوعات الأمريكية اليهودية ، علاقة اليهودي بالشيكسا (أنثى الأغيار الشقراء) ، وموقف اليهودي المُبهَم من حضارة الواسب ، إذ هو يحبها ويكرهها في آن واحد ، يود دخول عالمها والاندماج فيه ولكنه يخشى أن يفعل ذلك . وهناك أيضاً موضوع كره اليهودي لنفسه وعشرات الموضوعات الأمريكية الأخرى مثل البارانويا والتحليل النفسي . وتزداد قضية المعنى أهمية في هذا الفيلم ، بل وتشغل المركز .

ويُعَدُّ فيلم «الداخل» (١٩٧٨) من أفلام وودي ألين القليلة المأساوية والتي لا يمثل دوراً فيها . ويتناول قصة حياة امرأة تفقد علاقتها بالحياة ، إذ تُستوعَب تماماً في القيم الفنية ، خصوصاً قيمة التناسق ، إلى درجة أنها تحاول أن تفرضها على الواقع . وحينما ينفصل عنها زوجها ثم يطلقها ، لا تتحمل هذه الصدمة وتنتحر . ويتزوج الرجل بعد ذلك امرأة سوقية بعض الشيء ولكنها مليئة بالحيوية ، وهي رغم كره بقية أعضاء الأسرة لها تأتي لهم بالحياة . ورغم أن الفيلم لا يستخدم الأنماط الإثنية المحددة ، إلا أن من الواضح أن الزوجة الأولى تنتمي إلى حضارة الواسب الجميلة المتسقة . أما الثانية ، بردائها الأحمر ، فترمز إلى المهاجرين اليهود والذين قد يتسمون بالسوقية ولكنهم مليئون بالحياة .

ومن أهم أفلام وودي ألين فيلم «مانهاتن» (١٩٧٩) ، ومانهاتن هي أهم أحياء نيويورك ومركز المال والتجارة ، وهو الحي الذي يعيش فيه وودي ألين نفسه . وهو في هذا الفيلم ، يتناول الفوضى الأخلاقية والعاطفية الناجمة عن النسبية ، واختفاء المعنى والقيمة ، وتحوُّل كل شيء إلى جزء من الحياة العامة . فزوجته ، على سبيل المثال ، تتركه لتعيش مع امرأة أخرى (فهي مُساحقة) ، وتؤلف كتاباً عن حياتهما الشخصية تتعرض فيه لأدق وقائعها . ولكن ، وسط كل هذا ، تُوجَد فتاة صغيرة تحب البطل وترتبط به . ورغم محاولته الهرب منها ، فإنها تظل تؤكد حتى النهاية ضرورة أن يثق البشر ، الواحد بالآخر .

ويتناول فيلم «زيليج» (١٩٨٣) قصة حياة رجل يتلون كالحرباء تبعاً للوسط الذي يعيش فيه حتى يفقد هويته تماماً . ولعل زيليج تعبير عن مأساة الإنسان الحديث الذي يفشل تماماً في تحقيق الانتماء ، لأية عقيدة ولأي مجتمع ، ولذا يظل دائماً غريباً لا مأوى له . والإنسان الحديث ، في هذا ، يشبه المهاجر اليهودي (أو غيره من المهاجرين) حيث يبذل قصارى جهده لكي يصبح جزءاً من مجتمعه ويحاول في الوقت نفسه ألا يفقد هويته ، ولكن المحاولة تبوء عادةً بالفشل إذ أن ما يحدث هو أن المهاجر يفقد يهوديته ، ولكنه في الوقت نفسه لا يصبح من الواسب . ولذا ، فإن محاولته الاندماج تصبح حالة مرضية مثل حالة زيليج .

وفي فيلم «برودواي داني روز» (١٩٨٤) نجد البطل الصغير المهزوم في عالم تسوده قيم التنافس والقوة ، وهو في هذه المرة وكيل أعمال فنانين ينبذونه حينما يحققون النجاح ، أما هو فيستمر في جمع المهزومين والفاشلين والعاطلين عن المواهب من حوله ، هؤلاء الذين لا يمكنهم تحقيق البقاء في مجتمع التنافس الدارويني .

ومن أهم أفلام وودي ألين «وردة القاهرة القرمزية» (١٩٨٥) وهو فيلم لا يظهر فيه هو نفسه ، والفيلم يقف ما بين الكوميديا والمأساة ، بطلته امرأة متواضعة الحال تعيش حياة بائسة ، حياة لا يوجد فيها نبل أو تجاوز أو تعال ، وزوجها عاطل عن العمل بسبب الكساد الاقتصادي في الثلاثينيات ، ولا تجد ملجأ من كل هذا الكابوس إلا في عالم الأحلام الوردية ، عالم السينما . تذهب إلى السينما كل يوم وتشاهد نفس الفيلم ، المرة تلو الأخرى ، فعالم السينما هو عالم غير حقيقي ولكنه جميل ويعلو على واقعها الرديء . والفيلم الذي تشاهده هو فيلم من الثلاثينيات يُسمَّى «وردة القاهرة القرمزية» : فيلم هروبي ، أبطاله أثرياء يتنقلون من القاهرة إلى شرفات شققهم الفاخرة في شيكاغو وإلى المطاعم التي تغنى فيها أشهر المغنيات . وتُستوعَب البطلة تماماً في الفيلم الذي تشاهده إلى أن يزول الخط الفاصل بين الواقع والخيال ، ويقع بطل الفيلم في غرامها ويترك الشاشة ويهرب معها لتعيش البطلة الحالمة معه حياة مليئة بالمغامرات ، ثم يأخذها البطل ويدخل معها عالم الفيلم ذاته حيث تختلط بالنجوم وتحيا حياة المتعة والثراء . ولكن الفيلم ينتهي حين يأتي ممثل الفيلم ويخبرها بأن عليها أن تختار بينه (هو الممثل الحقيقي) وبطل الفيلم الوهمي ، فتختاره هو بطبيعة الحال . ولكن يظهر أنه خدعها ، إذ يعود إلى هوليود وتعود هي إلى حياتها العادية الرتيبة لتشاهد مزيداً من الأفلام وتعيش مرة أخرى في عالم البؤس تتطلع إلى عالم الأحلام الوردية !

وتظهر في «حنا وأخواتها» (١٩٨٦) قضية المعنى بكل حدة ، فبطله كاتب تليفزيوني أمريكي يهودي لم يَعُد يؤمن باليهودية ، ويبدأ رحلة البحث فيعتنق المسيحية الكاثوليكية بضعة أيام ولكنه يتركها ، ثم يجد العزاء والمعنى في الحب والسينما . وبعد هذا ، ظهر فيلم «قصص نيويورك» (١٩٨٨) ، وهو فيلم يتكوَّن من ثلاثة أجزاء ، أخرج وودي ألين ثالثها بعنوان «أطلال الملك أوديب» (لعب على لفظ «ركس rex» اللاتينية التي تعني «ملك» وكلمة «ركس wrecks» الإنجليزية وتعني «يحطِّم» أو «يهدم») . وفي هذا الفيلم ، يعود ألين إلى الموضوع اليهودي ويتناوله بشكل مباشر كما فعل في «آني هول» ، فالفيلم يتناول حياة شاب أمريكي يهودي يحاول أن يندمج في المجتمع ، فيغيِّر اسمه ويتصرف تماماً مثل الواسب ويحب شيكسا . ولكن أمه اليهودية ذات الشخصية المتسلطة والهوية اليديشية الواضحة الفاضحة ترفض هذا الوضع تماماً . وفي يوم من الأيام ، تختفي الأم ولكنها تظهر في سماء نيويورك على هيئة صورة ضخمة تتحدث معه ومع المارة حيث تستمر في مطاردة ابنها إلى أن يرضخ

في نهاية الأمر ويحب أنثى يهودية تشبه أمه تماماً . ولا يتسم هذا الفيلم بكثير من التركيب ربما بسبب قصره .

أما فيلم «جرائم وجنح» (١٩٨٩) فتتبلور فيه كثير من الموضوعات وتصل إلى منتهاها ، فقضية المعنى ومصدر القيمة الأخلاقية المطلقة في المجتمع العلماني تصبح هنا قضية مركزية . وبطل الفيلم مخرج سينمائي (متخصص في الأفلام الوثائقية) يؤمن بفنه وتشاركه هذا الإيمان فتاة يعتقد أنها تحبه . ويُوجَد في الفيلم كذلك طبيب عيون يهودي أمريكي ناجح ، مندمج في مجتمعه ، يُقدِّم خدمات عديدة للمجتمع ، أحد مرضاه حاخام أعمى . وينتهي الفيلم حين يجد البطل أن صديقته تتركه لتتزوج رجلاً سوقياً متخصصاً في العلاقات العامة ويقوم طبيب العيون باستئجار قاتل ليقتل عشيقته التي تهدده بالفضيحة ، فكأن العام والبراني ينتصر تماماً على الخاص والجواني ، ويختفي اليقين المعرفي والمطلقية الأخلاقية . وعلى كلٍّ ، فإن الحاخام أعمى منذ البداية ، أما الطبيب الذي يحاول أن يرجع النور لعيونه فهو مجرم !

وظهر عام ١٩٩٠ فيلم «أليس» ، ويتناول حياة أنثى أمريكية ثرية تعيش حياة رتيبة تماماً لا يوجد لها هدف أو معنى . بدأت تشعر بالفجوة العاطفية التي تفصل بينها وبين زوجها ، وبالمسافة التي تفصلها عن أطفالها بسبب اعتمادها على مربية في تنشئتهم وعلى آلاف الأشياء الأخرى (مثل اللعب والهدايا التي لا تنتهي) ، وتقرر تغيير حياتها فتستشير طبيباً صينياً يعرف بعض الوصفات السحرية ، من بينها دواء إن أعطته لشخص فإنه يقع في غرامها على التو . وبعد أن تجربه ترفض هذا الحل السحري ، كما ترفض أن تذهب للاستقرار في الهند بحثاً عن تجربة دينية وإنما تترك زوجها وتأخذ أطفالها وتتفرغ لتربيتهم متخطية المسافة التي تفصل بينها وبينهم .

وأفلام وودي ألين الأخيرة تتناول الموضوعات نفسها بشكل أكثر عمقاً وظلمة . ففيلم «رصاص فوق برودواي» (١٩٩٤) يطرح السؤال التالي : هل من حق الفنان (هل من حق أي إنسان) أن يكون له عالمه الأخلاقي المستقل ، أي أن يحكم على العالم بقيمه هو ، دون مرجعية إنسانية مشتركة ؟ ويدور الفيلم في عالمين : عالم المسرح وعالم المافيا وتربط بينهما شخصية عضو المافيا الذي يؤمن إيماناً مطلقاً بالفن يَجُبُّ أي التزام آخر (بما في ذلك الالتزام الخلقي تجاه البشر) والذي يعرف خبايا فن المسرح ويُقدِّره حق قدره . هذا المجرم ، الفنان يقوم بحراسة ممثلة من الدرجة الرابعة ، تعمل في ملهى ليلي ولكنها تتطلع للشهرة . وتنجح في الحصول على دور ثانوي في مسرحية يقوم عشيقها زعيم المافيا بتمويلها إرضاءً لها حتى يوفر لها دوراً فيها . ويتدخل الحارس الفنان تدريجياً أثناء البروفات فيُعيد صياغة حدث هنا وعبارة هناك في النص المسرحي ، إلى أن يصبح عملاً جيداً . ولكنه يدرك تماماً أن الممثلة ، عشيقة زعيم المافيا ، ستُفسد العرض ، وتدمر العمل الفني . وانطلاقاً من ولائه المطلق للقيم الجمالية يقوم بإطلاق الرصاص عليها . وهنا يُدرك الكاتب الأصلي للمسرحية التضمينات اللا إنسانية لهذا الالتزام النيتشوي بالفن ، فيرفضه ويعود لصديقته ليحيا حياةً إنسانية سوية بعد أن كان قد هجرها لينطلق في عالم الفن .

وتدور أحداث فيلم «أفروديت العظمى» في نيويورك (حيث تدور معظم أحداث أفلام وودي ألين) حول مشاكل الطبقة المتوسطة الأمريكية . ومع هذا حاول وودي ألين أن يتناولها في إطار يمنحها شيئاً من العظمة والبطولة ، ويبدأ الفيلم لا في نيويورك وإنما في اليونان القديمة إذ نرى مشاهد من مأساة بطل الفيلم الذي يحاول أن يعرف من هي الأم الحقيقية لابنه بالتبني . وحينما يكتشف أنها تعمل بالبغاء يُصدَم ويقرر أن يصلحها ، حتى لا يُصدَم ابنه حينما يكبر ويقرر أن يكتشف أمه الحقيقية . ورغم تعثُّر محاولاته ، إلا أن كل الأمور تستقر وينتهي الفيلم " نهاية سعيدة " .

ويمكننا الآن أن نتناول «يهودية» وودي ألين . وكما أسلفنا ، هناك بُعد يهودي قوي في أفلامه . فثمة إشارات واضحة أو كامنة ، إلا أن أبطاله يهود (في العادة) . ففي «آني هول» و«أطلال الملك أوديب» و«جرائم وجُنَح» ، نجد أن يهودية البطل في مجتمع الواسب هي الموضوع الأساسي . أما في فيلم «مانهاتن» ، فإن يهوديته يشار إليها وحسب ولا تشكل موضوع الفيلم . وفي فيلم «الحب والموت» ، يُعرَّف البطل في البداية باعتباره يهودياً ولكنه يصبح مسيحياً في النصف الثاني من الرواية . وفي «حنا وأخواتها» ، نجد أن الأسرة يهودية ، ولكنها أسرة أمريكية يهودية يواجه أعضاؤها مشاكل المجتمع العلماني الأمريكي من تفكُّك وصراع ومحاولة تجاوز كل ذلك من خلال شكل من أشكال التضامن . ولكن شخصياته ، سواء كانت يهودية أو كانت غير يهودية ، فإنها تتجاوز وضعها الخاص لتصبح جزءاً من نمط إنساني عالمي يمكن للجميع المشاركة فيه والإحساس به . ولهذا ، فإن يهودية وودي ألين (حينما تظهر) ليست استبعادية ، وإنما هي رمز لمعاناة الإنسان في مجتمع فقد المعنى والقيمة ، ذلك هو الموضوع المباشر البارز في العمل ، بينما الموضوع غير المباشر والكامن موضوع ذو طابع إنساني عام . وهذا يثير ، بلا شك ، إشكالية يهودية وودي ألين ، إذ أن تناوله الموضوع اليهودي قد لا يختلف كثيراً عن تناول أي مخرج آخر ، إلا إذا أخذنا في الاعتبار أن ألين ينظر إلى

الموضوع من الداخل باعتبار أن الموضوع اليهودي يخصه بشكل شخصي ومباشر ، فأبطاله على علاقة وثيقة بسيرته الشخصية .

وألين لا يختلف كثيراً عن فنانين يهود آخرين ، مثل مارك شاجال وإسحق بابل ، حيث لا يشكل العنصر اليهودي سوى تلك المادة الخام التي يتناولونها في أعمالهم بشكل إنساني عام . وهذا يجعل بوسعنا التعاطف مع الضحايا من اليهود ، والوقوف إلى صفهم ، والتمتع بما في مثل هذه الأعمال الفنية من جمال وإدراك لحالة الإنسان في العصر الحديث .

ومما يجدر ذكره أن وودي ألين كتب مقالاً شديد الأهمية عن الانتفاضة ، مستخدماً فيه نفس الصوت الروائي الذي يستخدمه في أفلامه ، أي صوت البطل الفاشل الذي يحاول أن يأتي بأعمال بطولية ويخفق ولكنه يصر مع هذا على أن يتمسك بموقفه المبدئي . وهو ، في هذا المقال، يهاجم الدولة التي تدع جنودها يضربون الناس ليكونوا عبرة للآخرين ، وتُكسِّر أيادي الرجال والنساء حتى لا يلقوا بالحجارة ، وتَجر المدنيين من بيوتهم بشكل عشوائي لتحطمهم ضرباً في محاولة لإرهاب بقية السكان وإرغامهم على الهدوء .

وحينما احتجت المؤسسة الصهيونية ، كتب وودي ألين مقالاً آخر يُعلن فيه تمسُّكه بموقفه ، ودهشته ممن يطالبونه بعدم الهجوم على الدولة الصهيونية لأنه يهودي . وموقف وودي ألين من الانتفاضة هو استمرار لموقفه في أفلامه وبحثه عن المعنى والقيمة المطلقة رغم إدراكه أن قوى الشر والنسبية مسيطرة تماماً بل ومهيمنة .

وقد تزوج وودي ألين ثلاث مرات وعاش مع الممثلة ميا فارو (التي لعبت دور البطولة في معظم أفلامه الأخيرة) وأنجبت منه طفلاً (ساتشيل) . وانتهت هذه العلاقة شبه الزوجية بانفصال عاصف حين اتهمت ميا فارو وودي ألين بأنه يتحرش جنسياً بأطفالها، وأنه أغوى ابنتها الكبرى بالتبني (وهي من أصل آسيوي) . وقد دافع وودي ألين عن نفسه بأنها ليست ابنته وأنه لم يعتبرها كذلك في أية لحظة من حياته . وقد برأه القضاء ، وهو يعيش الآن مع الابنة الكبري المشار إليها .

دستن هوفمان (١٩٣٧-)

Dustin Hoffman

ممثل أمريكي يهودي ونجم من نجوم السينما الأمريكية . تميَّز بأداء عدد من الأدوار المهمة والصعبة التي نال عن اثنين منها جائزة الأوسكار ورُشح عن ثلاثة منها للجائزة نفسها ، وهو يُعَدُّ واحداً من أهم الممثلين الأمريكيين على الإطلاق .

لمع نجمه بعد أول فيلم له وهو فيلم «الخريج» (١٩٦٧) حيث لعب دور خريج الجامعة الذي يدخل في علاقة مع امرأة أكبر منه ويحب في الوقت نفسه ابنتها . ورُشح عن دوره في هذا الفيلم لجائزة أوسكار أحسن ممثل . وتكرَّر ترشيحه بعدئذ عن فيلم «راعي بقر منتصف الليل» حيث لعب دور المُقعَد الذي يقوم بإغواء شاب قوي قادم من الريف الأمريكي ويبيعه للمُخنَّثين. وكذلك رُشح لثالث مرة عن فيلم «ليني» حيث لعب دور أحد أشهر الكوميديانات اليهود في أمريكا والذي كان يُعتبَر أيضاً أكبر المتمردين على اللغة . ثم نال جائزة الأوسكار عن فيلم «كريمر ضد كريمر» الذي مثل فيه دور المُطلَّق الذي يرعى ابنه بمفرده فيكون له بمنزلة الأب والأم معاً . وبعدئذ نالها ثانية عن دوره في فيلم «رجل المطر» حيث قام بدور الشقيق المتخلِّف عقلياً لأخ انتهازي ولكنه رغم تخلُّفه العقلي إنسان ذو عبقرية رياضية .

ومن أدواره المهمة الأخرى ، دوره في فيلم «الفراشة» وهو دور المتهم النصاب المسجون في أكبر قضية تزييف في فرنسا . وبعد أن يتم نفيه إلى جزيرة الشيطان ، يحاول أن يؤقلم نفسه فيرشو الحراس ويخلق لنفسه عالماً خاصاً . أما في فيلم «ذئاب من قش» ، فقد لعب دور الأستاذ المسالم الذي تتعرض زوجته للاغتصاب فيتحول لوحش مفترس . ثم لعب دوراً مشابهاً لهذا في فيلم «رجل الماراثون» حيث يموت أخوه ، رجل المخابرات الإسرائيلية ، أمامه ويطارده النازيون ، فيقاتلهم بضراوة . ومن أهم أدواره الكوميدية ، دوره في فيلم «توتسي» حيث يلعب دور الممثل الذي لا يجد عملاً رغم تميُّزه الشديد ، وربما بسبب تميُّزه هذا ، فيضطر إلى التنكر في شخصية امرأة ويقوم بدور امرأة في مسلسل تليفزيوني ويحيا هذه الحياة المزدوجة للذكر/ الأنثى . أما في فيلم « البطل » فهو يلعب دور الرجل الفاشل الذي يقوم بفعل بطولي حين يُنقذ ركاب طائرة ولكن فعله هذا يُنسب لغيره .

ويُعَدُّ هوفمان نموذجاً بارزاً لجيل الستينيات من الممثلين من أعضاء الجماعات اليهودية في السينما الأمريكية الذين يتميَّزون بأداء جميع الأدوار ولا يقتصرون على الكوميديا فقط كما كان الحال مع الجيل الأول . وكان أعضاء الجماعة اليهودية قد حققوا حينذاك حراكاً اجتماعياً وانصهاراً في المجتمع الأمريكي واحتلوا مكانة مستقرة ضمن الشرائح العليا من الطبقة الوسطى ، ولم يَعُد لزاماً على الممثل اليهودي أن يستخدم آلية السخرية من الذات من خلال الأدوار الكوميدية التي تميَّز فيها اليهود في نهاية العشرينيات والثلاثينيات لتحقيق القبول الاجتماعي وتحقيق نوع من الاندماج . وبالإضافة إلى ذلك ، تطوَّرت مكانة السينما في المجتمع الأمريكي

بحيث أصبحت بعد أكثر من خمسين عاماً صناعة استثمارية ضخمة وبالتالي منطقة جذب للناجحين من أبناء الطبقة الوسطى ، اليهود غير اليهود ، ومجالاً لتحقيق مزيد من النجاح المادي والثراء من خلال آليات صناعة الخيال ونشر الحلم .

ويُلاحَظ أيضاً أن هوفمان يلعب دوراً يكاد يكون مشابهاً لشخصية غير السوي في مجتمع الأسوياء أو الشخصية الازدواجية السوي/ غير السوي . فهناك قدر من الغربة في كل أدواره المركَّبة التي اشتُهر بأدائها ، فهو خريج الجامعة الذي يحب المرأة (التي هي في مقام أمه) وبنتها ، المتخلف عقلياً/ حاد الذكاء ، المزيِّف الذي يقبل الأمر الواقع في المنفى ، المسالم/ الوحش ، ثم الرجل/ المرأة (وظيفياً) في كريمر ضد كريمر ، والرجل/ المرأة (فيزيقياً) في «توتسي» ، وهذا الدور المتكرر يتضح تماماً في ضوء وضع ومكانة أعضاء الجماعة اليهودية في المجتمع الأمريكي فهم في أواسط السلم الاجتماعي دائماً ، أي تجسيد لفكرة ازدواجية السواء/ اللا سواء في آن واحد .

ستيفن سبيلبرج (١٩٥٠-)

Steven Spielberg

أحد أهم مخرجي السينما الأمريكية اليوم ، ولا نغالي إذا قلنا إنه من أهم العاملين في قطاع الترويح والترفيه في عالم اليوم . حصل فيلمه «قائمة شندلر» الذي أخرجه وأنتجه عام ١٩٩٣ على سبع جوائز أوسكار منها جائزة أفضل فيلم وأفضل مخرج . وحصل فيلمه «الحديقة الجوراسية» على ثلاثة جوائز أوسكار في نفس العام ، أي أنه حصد عام ١٩٩٤ عدد عشرة جوائز أوسكار (في التصوير والصوت والمونتاج والمؤثرات الخاصة والموسيقى وغيرها) . وحققت الأفلام التي أنتجها أعلى أرقام في التوزيع وفي شباك التذاكر .

وتمثل أفلام سبيلبرج للمواطن الأمريكي أجمل حل لكل مشكلاته ، فهي تمجِّد الفرد في مواجهة آلة ضخمة غير محدَّدة الهوية ، وهي تضع العالم في إطار من الثنائية الصلبة ، حيث قوى الخير تحارب بشراسة ضد قوى الشر الغيبية التي لا نفهم أبداً من أين أتت . ففي «المبارزة» (١٩٧٢) تطارد سيارة نقل ضخمة شرسة ، أسرة أمريكية تركب سيارة صغيرة على طول طرق الولايات المتحدة الواسعة والمتعرجة ، أي عالم المواطن الأمريكي الذي يمتطي سيارته صباحاً ويقطع بها مئات الأميال ليؤدي عمله الروتيني . ولكنه يريد المغامرة والاقتحام والمتعة فيوفرها له سبيلبرج .

ثم يأتي فيلم «فكوك» (١٩٧٥) حيث نجد وحشاً هائلاً جباراً من وحوش عالم أعماق البحار الغامض هو تلك السمكة الجبارة من نوع القرش المفترس ، يهاجم مجموعات البشر الأسوياء الأبرياء على الشواطئ ، ويقتحم لحظات مرحهم ولهوهم (أقدس اللحظات عند المواطن الأمريكي) . ثم لا ينجح سوى شريف المدينة أو رمز المواطن الخيِّر الفرد راعي البقر الجديد الذي ينتصر على المساحات الشاسعة ويهزم هذا الشر الغيبي الكامن في المجهول تماماً .

وسنجد أن هذه المعادلة التبسيطية الثنائية الصلبة خير/ شر ـ مقدَّس/ مدنَّس ـ ذات/ موضوع تتكرر في كل أفلامه ويتخذ صوراً متعددة تتماهى مع الوضع السياسي أو الاجتماعي القائم وقتها وهو ما يزيد من جاذبيته لدى المواطن الأمريكي .

فمثلاً تُظهر سلسلة « أنديانا جونز » ، عالم الآثار السوبرمان ، أثناء فترة احتدام الحرب الباردة في أوائل الثمانينيات ، ومع ارتفاع الشعارات الريجانية حول « إمبراطورية الشر » و« الشر الذي يتهدد العالم » . . . وغيرها . ونجد أن «مغتصبو التابوت المفقود» يُقدِّم هذه الشعارات في التوليفة السبيلبرجية المعهودة ، أسطورة السوبرمان الفرد الذي يتحدى كل شيء ويُحطم كل المؤامرات التي يحيكها الأشرار . إن «أنديانا جونز» هو التجسيد الأمثل للبطل السوبرمان في السينما الأمريكية ، أو البطل الملحمي الضد الذي يسير إلى قدره المحتوم ، ولا يبالي بشيء ولا يهمه شيء ، فالغاية تبرر كل الوسائل .

وهذه خلطة سحرية ومزيج أسطوري بسيط في إطار تقني معقد يصل مباشرةً إلى المواطن الأمريكي المستهدَف كجمهور مستهلك . ويخاطب فيه نزعاته الاستهلاكية وتمركزه حول الذات ومفاهيمه التبسيطية ويُقدِّم له الصورة التي يريد أن يراها في الخيال بديلاً عن ذاته المقهورة المستلبة المتحوسلة في إطار عمله الروتيني اليومي المتكرر . ونرى في أفلام سبيلبرج بعدئذ تكراراً لموضوعات أساسية أسطورية عديدة ، بل إن هناك موضوعات قديمة (مثل «مغتصبو التابوت المفقود» أو «عبدة الشر في المعبد الملعون» وهي تنويعات على موضوع إمبراطورية الشر ، حيث هؤلاء الهنود الشرقيون يريدون غزو العالم ويُقدِّمون ضحايا من البيض) . وهناك موضوعات حديثة مثل «القادمون من السماء في لقاءات قريبة من النوع الثالث» أو «E.T.» أي الكائن غير الأرضي الذي يُعيد التوازن للعالم ، وهي تنويعة على أسطورة الجولم أو الكائن اليهودي المخلوق على يد البشر . وهناك موضوعات ما بعد حداثية مثل إعادة الخلق واستخدام الهندسة الوراثية كما في « الحديقة الجوراسية » . تلك الموضوعات الأسطورية مهمة جداً عند الجمهور المُستهدَف لأنها تمثل الجانب الغيبي والخرافي الضروري لاستكمال معادلة الحلول في الذات . إنها بمثابة الديانة السحرية الخرافية البسيطة التي تحل محل الدين

المركَّب (أي أن موقف سبيلبرج يقف على طرف النقيض من موقف وودي ألين في فيلم « أليس » حيث يرفض الحل السحري تماماً) .

ومن أهم أفلام سبيلبرج فيلم « الحديقة الجوراسية » أو حديقة الديناصورات . وهو تعبير عن اتجاه في السينما الأمريكية يكشف عن مراجعة الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة . ففي عصر التحديث لا يؤمن الإنسان الغربي إلا بالعلم ومقدرته على التحكم في الواقع وترشيده بحيث يمكنه التحكم في العالم وحوسلته . أما في عصر ما بعد الحداثة فثمة خوف عميق من مواجهة التاريخ إذ أن عملية البرمجة لا يمكن أن تكون كاملة وبالتالي تخرج الأمور عما هو مقرَّر لها . يدور فيلم « الحديقة الجوراسية » حول محاولة الرأسمالي الأمريكي جون هاموند أن يقيم حديقة للديناصورات ، هي الوحيدة من نوعها في العالم، مستخدماً أرقى وآخر أنواع التكنولوجيا: من هندسة وراثية إلى عالم كمبيوتر، مُطبِّقاً كل هذا على الحفريات . ورغم أن هاموند يمتلك عالم الطبيعة تماماً (محميات للحيوانات في كينيا ـ مناجم في جمهورية الدومينيكان في أمريكا اللاتينية)، إلا أنه يريد امتلاك الماضي والمستقبل، ومن ثَم يحاول أن يخرجه من الكتب ليحوِّله إلى واقع يتم بيعه لمن يستطيع الدفع ، فكل شيء قابل للبيع والشراء. ولكي يمرِّر هاموند مشروعه يستعين باثنين من علماء الحفريات (جرانت واستايلر)، وعالم رياضيات (مالكوم). يدخل الجميع عالم الديناصورات المُحاصَر بالأسوار المكهربة والمُراقَب بواسطة الكمبيوتر، وينبهر الجميع، فقد أصبح الماضي حقيقة ، فالديناصورات تتحرك أمامهم. ولكن الجنة المثالية تنقلب إلى جحيم حقيقي حين يفقد الإنسان السيطرة على الديناصورات (بسبب خيانة أحد علماء الكمبيوتر ومحاولته تهريب أجنة الديناصورات خارج الجزيرة).

وعبر تركيبة السينما الأمريكية التقليدية تدور أحداث هروب جرانت وحفيدي هاموند من الوحوش، ويطرح الفيلم قضية الحد الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان في محاولته التحكم في واقعه من خلال مقدراته العقلية وأن يسيطر عليه من خلال العلم. والفيلم يعلن أن ثمة حدوداً. فالطبيعة تتحايل على العلم. فالديناصورات تتعلم بسرعة وتتكيف مع الواقع الجديد وتتوالد رغم محاولة منعها من التناسل. وينتهي الفيلم بالإنسان وقد وقع صريعاً أمام قوة الماضي، متمثلة في الديناصورات، وقوة المستقبل متمثلة في التكنولوجيا.

وأم سبيلبرج يهودية إثنية لا تكترث بالشعائر الدينية وهو متزوج من امرأة غير يهودية . وهو يتناول أحياناً موضوعات يهودية في أفلامه («مغتصبو تابوت العهد» و«اللون القرمزي» و«قائمة شندلر») . لكن المؤكد هو أن أفلامه التي يصفها هو نفسه بأنها « لا تهدف إلا إلى الإمتاع الخالص واللذة فقط » هي التجسيد الأمثل للرؤية المعرفية الإمبريالية العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية الكاملة حيث يصبح الإنسان مكتفياً بذاته ، هو العبد والمعبود والمعبد، يُشبع رغباته ونزواته في عالم كل شيء فيه محكوم ومُتحكَّم فيه لخدمته ولا أهمية لشيء إلا ذاته .

قائمة شندلر

Schindler's List

«قائمة شندلر» واحد من أهم أفلام المخرج الأمريكي ستيفن سبيلبرج . والفيلم يستند إلى قصة روائية ومع هذا يأخذ الفيلم شكل الفيلم الوثائقي من أجل صبغ الفيلم بصبغة حقيقية ، ولذا يستخدم المخرج أحياناً بعض المشاهد المألوفة لدى الناس من خلال صور الهولوكوست الكثيرة التي نُشرت أكثر من مرة . وبطل الفيلم هو شندلر ، وهو صناعي ألماني سوديتي (من الألمان الذين طُردوا بعد الحرب العالمية الثانية من منطقة السوديت في غربي تشيكوسلوفاكيا) . وهو إنسان غير مكترث بالسياسة متمركز حول ذاته مهتم بجمع المال وإنفاقه . ذهب إلى بولندا في بداية الحرب كي يُحقق الربح ويُمتع نفسه . وفي هذا الإطار يعقد صفقة مع النازيين يتم بمقتضاها تزويده ببعض العمال اليهود من معسكرات الاعتقال والإبادة لتشغيل مصنعه الذي ينتج أواني تساعد ألمانيا في جهودها العسكرية . ورغم أن أهداف شندلر المبدئية نفعية مادية دنيئة ، خالية تماماً من المثاليات ، إلا أن إنسانيته تهزمه تدريجياً ويبدأ في التعاون مع اليهود ويُضحي بثروته من أجلهم إذ يقوم بتقديم الرشاوي لكبار الضباط النازيين كي يضمن بقاء اليهود الذي يعملون في مصنعه . وهكذا تتحول الصفقة المادية المبرمة بين شندلر والنازيين إلى آلية لإنقاذ بضع مئات من اليهود الذين يظهرون على «قائمة شندلر» .

ولفَهْم فيلم «قائمة شندلر» حق الفهم لابد أن نضعه في سياقه الحقيقي ، وأهم عناصر هذا السياق أن مخرج الفيلم سبيلبرج هو أمريكي يهودي (وليس يهودياً أمريكياً) مندمج تماماً ، أي أنه من «اليهود الجدد» ، تمييزاً لهم عن يهود أوربا ، فتجربتهم الحضارية مختلفة عن تجارب يهود أوربا ، فهم لم يعرفوا الجيتو ولا التخصص المهني أو الوظيفي . فقد نشأ سبيلبرج في منزل لم يحافظ على الطقوس الدينية ، ولم يُطبِّق قوانين الطعام الشرعية وتزوج من غير يهودية . وكل هذا يعني أن علاقته بهويته اليهودية علاقة واهية للغاية فهي ليست هوية متماسكة متكاملة وإنما هي في واقع الأمر بقايا

مجموعة من الرموز وشتات من الذكريات . وتجربة سبيلبرج في المجتمع الأمريكي تجربة إيجابية للغاية فقد حقَّق نجاحاً مذهلاً ، وأصبح من أهم رموزه ، بل أصبح يشارك في تطوير رموز هذا المجتمع ووجدانه من خلال أفلامه . فكيف يمكنه أن يتقبل الثنائية الصهيونية البسيطة : يهود ضد أغيار ؟ وكيف يمكن أن يقبل الطرح الصهيوني لفكرة المركز الإسرائيلي مقابل الهامش اليهودي ؟ ومن هنا كان لابد أن يكون بطله شخصاً قادراً على أن يتحرك بكفاءة بين العالمين : عالم اليهود وعالم الأغيار ، فهذا أقرب لتجربة سبيلبرج مع المجتمع الأمريكي من الأنماط الإدراكية الساذجة والثنائيات الصلبة التي تُوجَد في الأدبيات الصهيونية حيث يقف اليهودي وحيداً أمام ذئاب الأغيار .

ولكن هناك بُعْداً آخر أعمق في «قائمة شندلر» . والأطروحة الأساسية في الفيلم هي أن النازيين لم يكونوا يقتلون اليهود كُرهاً فيهم أو حقداً عليهم ، وإنما لأنهم كانوا غير نافعين . ولذا لم يكن يُباد النافع منهم ، أي كل من يمكن توظيفه أو تسخيره في خدمة الاقتصاد الألماني . كان هناك من النازيين من يُكِنّ كراهية خاصة لليهود ، ولكن القيمة الحاكمة الكبرى لم تكن الكراهية وإنما المنفعة . وأدرك شندلر هذا وتحرك في إطاره وتمكن من إنقاذ مجموعة من اليهود من أفران الغاز عن طريق توضيح نفعهم . ولعل أهم اللحظات في الفيلم من هذا المنظور اللحظة التي يقوم أحد الحراس النازيين فيها بتصنيف بعض الأطفال اليهود المرحَّلين إلى مصنع شندلر باعتبار أنهم لا نفع لهم ، فهم مجرد أطفال لا يمكن أن يعملوا في المصنع . ولكن شندلر يُبيِّن لهم ، في لهجة غاضبة ، أن أيدي الأطفال الصغيرة ضرورية لأنها هي وحدها القادرة على الوصول إلى داخل بعض الأواني التي تخصَّص مصنع شندلر في صنعها . المسألة كلها مسألة نفعية عملية لا تعرف الحب أو الكره ، خاضعة للحسابات الصارمة ، ومن هنا اسم الفيلم : «قائمة شندلر» ، وكأن البشر أرقام ووحدات ليست ذات قيمة في ذاتها ، تُدرَج في قوائم ! بل إن سبيلبرج يتشجع ويتناول قضية المجالس اليهودية ، وهي المجالس التي نصبها النازيون والتي تعاون أعضاؤها من اليهود مع السلطات النازية في عمليات الإبادة .

ولكن رغم أن أطروحة الفيلم الفكرية تقول إن اليهود لم يُقتلوا كيهود وإن ثنائية يهودي/ أغيار الصهيونية ليست حقيقية ، إلا أنه على المستوى المرئي الفني أرسل رسالة صهيونية كاملة تتنافى مع مضمون الفيلم الفكري . تتضح الرسالة الصهيونية بشكل متبلور في نهاية الفيلم الملونة ولكنها تتغلغل أيضاً في بنية الفيلم وفي شخصياته ، فلا يظهر أمامنا غير شندلر ممثلاً للأغيار ، أما بقية ممثلي الجنس البشري فهم يدورون داخل الأُطُر الإدراكية الاختزالية التي ركز عليها الفيلم بشكل سوقي .

أما الضحايا ، فنحن نعرف أن الدولة النازية طبقت مبدأ المنفعة المادية لا على اليهود وحسب ، وإنما على كل البشر بدون تمييز . ولو فعل سبيلبرج هذا وربط واقعة المحرقة بالنمط التاريخي المتكرر لاتضح النموذج الأكبر وراء الهولوكوست ، وهو نموذج غربي نفعي مادي بدأ في أمريكا الشمالية واستمر في أفريقيا وفلسطين ووصل لحظة التبلور النماذجية في اللحظة النازية . ولعل الفارق الوحيد بين عمليات الإبادة الغربية الأخرى وعملية الإبادة النازية ، أن عمليات الإبادة الأخرى كانت تتم دائماً ضد السود أو المسلمين أو الآسيويين ، هناك وفي بلاد بعيدة ، وعلى يد جنود مهمتهم القتل والقتال . أما الإبادة النازية فقد حدثت هنا ، على أرض أوربية ، وبشكل منهجي مخطط ، وعلى يد مجتمع حديث متحضِّر يستمع لموتزارت وبيتهوفن ويُناقش الفلسفة وهو يشم رائحة اللحم الإنساني المحترق (في إحدى مناظر فيلم «قائمة شندلر» يتناقش جنديان نازيان حول الموسيقى وهما يقومان بالهجوم على بعض الضحايا اليهود) .

ولكن البشر لا يمكنهم أن يواجهوا حقيقة وجودهم ببساطة ، وكذلك الحضارة الغربية لا يمكنها أن تواجه التضمينات الفلسفية الأساسية للرؤية العقلانية النفعية المادية (العقل الأداتي - على حد قول مفكري مدرسة فرانكفورت) التي حولَّت العالم بأسره إلى مادة استعمالية ، ولذا لابد من تحاشي المواجهة ، وحيث إن تغيير الحقائق أمر مستحيل في عصر المعلومات ، إذن ، لنتلاعب بمستويات التعميم والتخصيص ، وبدلاً من رؤية الجريمة النازية باعتبارها جريمة حضارة نفعية مادية ضد البشر ، فإنها تعمَّم للغاية أو تخصَّص للغاية فتصبح بالنسبة للحضارة الغربية جريمة الألمان وحدهم ضد اليهود وحدهم ، أما بالنسبة لليهود فتصبح جريمة الأغيار كلهم ضد اليهود كلهم ، فيحتكر اليهود دور الضحية أما الجزار فهو إما الألمان الأشرار وحدهم (شيء خاص للغاية ، مجرد حادثة عرضية) أو الجنس البشري بأسره (شيء عام للغاية ولذا فالجميع مسئول) ، وفي كلتا الحالتين تتم تبرئة الحضارة الغربية الحديثة . وهكذا تضيع الحقيقة وتميد الأرض وتُوظَّف الحقائق لا للرؤية وإنما للتعمية . ومن ثم يمكن الاستمرار في الإبادة في فيتنام وفلسطين والبوسنة والهرسك مع الثرثرة المستمرة عن ضحايا النازية ، وضرورة إيقاف المذابح .

٧
الأدب اليهودي والصهيوني

الأدب اليهودي ـ الأدب الصهيوني ـ الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية ـ هايني ـ لازاروس ـ بروست ـ كافكا ـ ميلين ـ باسترناك ـ فرفل ـ إهرنبورج ـ ماندلستام ـ ساكس ـ توويم ـ بابل ـ هكت ـ وست ـ ترلنج ـ لفين ـ براندستايتر ـ مورافيا ـ كلاين ـ مالامود ـ بيلّو ـ ليفي ـ كيرش ـ فايزل ـ بنتر ـ ويسكر ـ كوزينسكي ـ روث ـ أوزيك

الأدب اليهــــودي

Jewish Literature

«الأدب اليهودي» عبارة تُستخدَم لتصنيف بعض الأعمال الأدبية ، إما من منظور مضمونها أو من منظور الانتماء الإثني أو الديني (الحقيقي أو الوهمي) لكاتبها إذ تُصنَّف الأعمال الأدبية التي تتناول موضوعاً يهودياً أو مُستمَّداً من حياة أعضاء الجماعات اليهودية (بغض النظر عن لغة العمل أو التقاليد الفكرية أو الحضارية التي يدور في إطارها) باعتبارها «أدباً يهودياً» . ويمكن تصنيف الأعمال الأدبية من منظور انتماء كاتبها ، فإن كان يهودياً صُنِّف ما كتبه على أنه «أدب يهودي» . وهذا التعريف الأخير يستبعد الأدباء غير اليهود الذين تناولوا موضوعات يهودية في أدبهم . والمقدرة التفسيرية والتصنيفية لهذا المصطلح محدودة للغاية لعدة أسباب :

١ ـ إن أخذنا بالتصنيف الذي يستند إلى مضمون العمل الأدبي ، فنحن بذلك نكون قد تجاهلنا لغة الأدب والتقاليد الحضارية والأدبية والشكلية التي يَصدُر عنها وصرنا نختزله تماماً في بُعْد واحد . فالأعمال الأدبية التي كتبها أدباء مثل برنارد مالامود وسول بيلو وفيليب روث هي أدب يهودي (بالمعنى الإثني لا بالمعنى الديني ، فهم لا يؤمنون باليهودية) إذ يتناولون فيها موضوعات وشخصيات يهودية في أدبهم . ولا شك في أن تصنيفنا لأدبهم على هذا النحو سيحد من توقعاتنا ، وسييسر علينا فهم أعمالهم الأدبية اليهودية وتفسيرها . ولكن هذا التصنيف رغم فائدته قاصر عن أن يحيط بأدبهم بكل تركيبيته ، فهو أدب مكتوب بالإنجليزية وينتمي إلى التقاليد الأدبية الأمريكية . والموضوعات والشخصيات التي يتناولونها ليست يهودية بشكل عام ومجرد ، وإنما هي أمريكية يهودية تحددت هويتها داخل التشكيل الحضاري الأمريكي ، بل إن البُعْد الأمريكي في نهاية الأمر أكثر أهمية من البُعد الإثني اليهودي .

٢ ـ يربط مصطلح «الأدب اليهودي» بين أعمال أدبية كُتبت داخل تقاليد أدبية مختلفة باعتبار أنها جميعاً «أدب يهودي» ، وكأن ثمة موضوعات متواترة وأنماطاً متكررة تبرر تصنيف هذه الأعمال الأدبية داخل إطار واحد . فقصيدة كتبها شاعر روسي يهودي عن اليهود باللغة الروسية ، ورواية كتبها مؤلف فرنسي يهودي عن اليهود باللغة الفرنسية ، وقصة قصيرة كتبها كاتب أمريكي يهودي عن اليهود باللغة الإنجليزية ، ومقال أدبي كتبه أديب من ليتوانيا باليديشية ، ودراسة نقدية كتبها أديب إسرائيلي بالعبرية ، تُصنَّف كلها باعتبارها «أدب يهودي» . أي أنه مصطلح يفترض وجود أطر ثقافية وفكرية يهودية عالمية . ومثل هذا الافتراض لا يسانده الكثير في واقع أعضاء الجماعات اليهودية ، وهو يؤكد الوحدة والتجانس والعمومية على حساب التنوع وعدم التجانس والخصوصية ، وفيه تأكيد للمضمون اليهودي للعمل الأدبي على حساب أبعاده الفكرية والشكلية الأخرى ، أي أنه مصطلح يُفقد الأدب ما يُميِّزه كأدب .

ويمكن أن يُقال إن هناك موضوعات مثل الإحساس بالغربة أو انتظار الماشيَّح تربط بين هذه الآداب . ولكن سيُلاحَظ أن هذه الموضوعات من العمومية بحيث تجد أن ما يربط بينها هنا ليست يهودية المؤلف ، وإنما أحاسيسه الإنسانية ، أي أن المرجعية النهائية هي إنسانيتنا المشتركة ، أو البُعْد الإنساني في تجربة عضو الأقلية في مجتمع الأغلبية ، بكل ما يحيق بهذه التجربة من مخاطر .

٣ ـ إن أخذنا بالتصنيف الذي يستند إلى خلفية الكاتب اليهودية ، نكون قد أخذنا بأساس تصنيفي ليس له مقدرة تفسيرية عالية . فكثير من الأعمال الأدبية التي يكتبها مؤلفون يهود (مثل الناقد الأمريكي ليونيل تريلنج) ليس لها مضمون يهودي .

ونحن نرى ضرورة عدم استخدام هذا المصطلح بسبب قصوره عن الإحاطة بشكل ومضمون الأعمال الأدبية التي كتبها مؤلفون يهود عن موضوعات يهودية ، فالبُعْد اليهودي ليس هو المحدِّد الأساسي للعمل الأدبي ، كما أنه لا يوجد بُعْد يهودي عالمي واحد .

وبطبيعة الحال ، يثير مصطلح «أدب يهودي» مشكلة بشأن أديب مثل هايني الذي تمرَّد على يهوديته ليدخل الحضارة الغربية ، فتنصَّر . ولكنه بعد تنصره بدأ يحن ليهوديته ! أو أديب مثل نيثان وينشتاين الذي رفض انتماءه اليهودي تماماً وغيَّر اسمه إلى «ناثانيل وست» وكَتَب أدباً عدمياً يهاجم فيه المسيحية واليهودية ومختلف العقائد الدينية .

ونحن في هذه الموسوعة نرفض التعميمات التصنيفية الكاسحة مثل «أديب يهودي» ونُصنِّف كل أديب حسب الأبعاد الحقيقية لأعماله الأدبية ، ولهذا نستخدم مصطلحات مثل « الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية» ، و«الأدب الصهيوني» ، و«الآداب المكتوبة بالعبرية» ، و«الأدب اليديشي» . ولتصنيف أي كاتب من أعضاء الجماعات اليهودية لابد من استخدام مصطلح مُركَّب . فمثل هذا الأديب لا يعيش خارج التاريخ ، حتى ولو توهَّم هو نفسه ذلك ، بل يعيش داخل حضارة معينة ويكتب أدباً بلغة معيَّنة . لكل هذا ، يُستحسَن وصف تشرنحوفسكي ، على سبيل المثال ، بأنه شاعر روسي يهودي يكتب بالعبرية . ورغم أنه يَصدُر عن التقاليد الأدبية الروسية والغربية ، فهو صهيوني النزعة في معظم قصائده ، ولذا فهو يكتب أدباً يمكن أن يُسمَّى «أدباً صهيونياً» . أما سول بيلو فهو كاتب أمريكي يهودي يكتب أدباً ذا طابع أمريكي باللغة الإنجليزية ، ويتعرض أحياناً للموضوعات اليهودية وأحياناً أخرى يهملها ، وأعماله الأدبية لا تنم عن نزعة صهيونية ، وإن كانت إحدى أعماله الصحفية تعبِّر عن هذه النزعة . وبهذا نكون قد وصفنا الانتماء الحقيقي للأديب قومياً وحضارياً وأدبياً (وهذا هو الإطار العام) ، ثم ذكرنا الأداة اللغوية والتقاليد الأدبية التي يدور في إطارها (أي انتقلنا إلى الخاص وحددنا الأداة التي يستخدمها) ، ثم ذكرنا موقفه السياسي بعد انتمائه الحضاري واللغوي .

الأدب الصهيوني

Zionist Literature

«الأدب الصهيوني» عبارة يمكن استخدامها للإشارة لبعض الأعمال الأدبية ذات المضمون الصهيوني الواضح ، بغض النظر عن الانتماء القومي أو الديني أو الحضاري أو اللغوي للمؤلف . فرواية **دانيال دروندا** ، التي ألَّفتها الكاتبة المسيحية جورج إليوت بالإنجليزية ، تنتمي إلى هذا الأدب الصهيوني ، بينما نجد أن بعض الروايات التي كتبها يهود عن الحياة اليهودية لا تنتمي إلى الصهيونية من قريب أو بعيد ، بل إن بعضها يتبنى رؤية معادية للصهيونية بل ولليهودية . وما يُسمَّى «الأدب الصهيوني» هو عادةً أدب من الدرجة الثالثة (أو كما نقول «أدب صحفي» ، أي أنه كُتب ليُنشَر في الصحافة كما أنه ذو توجُّه دعائي واضح . ومن أهم أعمال الأدب الصهيوني رواية **الخروج** للكاتب الأمريكي اليهودي ليون أوريس وأعمال الكاتب الأمريكي اليهودي مائير لفين) . والأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية أو اليديشية أو التي كتبها أدباء يهود في مختلف أرجاء العالم نجد أن منها ما هو صهيوني – وهو القليل – ومنها ما هو معاد للصهيونية ، وغالبيتها غير مكترثة بها .

ولا يصف مصطلح «الأدب الصهيوني» شكل الأدب ولا محتواه ولا حتى لغته ، وإنما يصف اتجاهه العقائدي العام ، تماماً مثل عبارة «الأدب الرأسمالي» أو «الأدب الاشتراكي» . ولذلك ، فهو مصطلح عام ومجرد مقدرته التفسيرية والتصنيفية ضعيفة للغاية ولا يُعَدُّ تصنيفاً أدبياً ، شأنه في هذا شأن مصطلح «الأدب اليهودي» .

الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية

Men of Letters from Jewish Communities

«الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية» مصطلح نستخدمه بدلاً من مصطلحات مثل «الأدب اليهودي» أو حتى «الأدباء اليهود» (انظر : «الأدب اليهودي» ـ «الأدب الصهيوني») . وقد أشرنا في المداخل الخاصة بهؤلاء الأدباء إشكالية البُعْد اليهودي في أدبهم ، فبعضهم تنصَّر والبعض الآخر وُلد مسيحياً وبعضهم هاجم اليهودية بعنف والبعض الآخر لم يكترث بها ، وهناك من تناول يهوديته باعتبارها موضوعاً إنسانياً (وحسب) ، أما خصوصيته اليهودية فهي مسألة عرضية تشكل جزءاً من الكل الإنساني . وكل أديب من هؤلاء ينتمي إلى التشكيل الحضاري الذي يعيش في كنفه بشكل شبه كامل ، ومن ثم أمكنه أن يبدع من خلاله .

هاينريش هايني (١٧٩٧-١٨٥٦)

Heinrich Heine

واحد من أشهر شعراء ألمانيا الرومانسيين ، وُلد لأب يهودي ثري يعمل بالتجارة . تلقَّى هايني تعليماً بروتستانتياً ثم التحق بمدرسة ابتدائية يهودية ثم بمدرسة ثانوية كاثوليكية . كما أن المدينة التي وُلد فيها (دوسلدورف) تغيَّر انتماؤها بحيث أن هايني غير جنسيته ست مرات دون أن يغيِّر مكان إقامته . وربما ساهم هذا في إضعاف هويته وتقوية عدم انتمائه إلى وطنه ألمانيا وحماسه لفرنسا وللثقافة الفرنسية . كان هايني ينوي الالتحاق بخدمة نابليون ولكن هزيمة

الجنرال الفرنسي قضت على هذه الآمال ، فاشتغل بعض الوقت في أمور المال والتجارة ولكن لم يحالفه النجاح . ثم درس القانون وتأثر بفلسفة هيجل . وقد تنصَّر ، وهو أمر كان شائعاً بين يهود ألمانيا ، وعلى وجه الخصوص بين دارسي القانون ، إذ أن الوظائف في السلك القانوني كانت مقصورة على المسيحيين . ولكن لم تكن الاعتبارات العملية وحدها هي السبب في تنصُّره ، فكما أشرنا لم يكن هناك انتماء محدَّد لهايني .

ويمكن القول بأن هايني أدرك تماماً أن الحلولية (الكمونية) هي المدخل الحقيقي لفهم الفلسفة الغربية . فالحلولية بالنسبة له هي تقديس (تأليه) الطبيعة وهي أيضاً تأليه الإنسان وهو تَناقُض أساسي : إذ كيف يمكن لإله أن يُقدِّس الأشياء المتألهة ، وأيهما يسبق الآخر : الإنسان المتأله ، أم الطبيعة المتألهة ؟

ويرى هايني أن إسبينوزا هو نبي الحلولية ، وأن الفلسفة الألمانية المثالية هي الوريث الحقيقي لهذه الحلولية ، ولذا فهي فلسفة «هدَّامة» ولكن ديباجاتها أكاديمية ضبابية تُخبِّئ معناها الإلحادي العميق ، بل وأحياناً تظهرها بمظهر إيماني . وقد قام كانط - حسب تصوُّر هايني - باستكمال ما بدأه إسبينوزا فأسقط فكرة الألوهية في ألمانيا (تماماً كما أسقط الثوار النظام القديم في فرنسا) . بل إن كانط في تصوُّر هايني أكثر إرهابية من روبسبير ، فالثورة الفرنسية لم تقتل سوى ملك ، أما كانط (وتلاميذه) فقتلوا إلهاً . ودفاع شلنج عن فلسفة الطبيعة هو ذاته حلولية إسبينوزا . أما في حالة جوته فإن القشرة الرياضية الصلبة التي تحيط بفلسفة إسبينوزا قد سقطت ، وظهرت روح إسبينوزا الحقيقية ترفرف في شعره في **فاوست** و**آلام فرتر** .

وهيجل هو أيضاً وريث إسبينوزا . وإذا كان إسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والتاريخ أو بين الطبيعة والإنسان وجعل للطبيعة تاريخاً دون أن يجعل منه روحاً ، فإن هيجل أعلى من شأن التاريخ وجعل منه روحاً . ويقف هايني مع إسبينوزا في إلغاء أية ثنائية وفي الإصرار على المساواة الكاملة بين الطبيعة والتاريخ وبين المادة والروح. هذه الحلولية تعبِّر عن نفسها في شعر هايني العميق ، فهو شاعر نيتشوي (قبل ظهور نيتشه) يحتفي بالحياة ، حياة تخبئ نفسَها بنفسها . وكما يقول في إحدى قصائده « الحياة الحمراء تنبض في عروقي ، وتحت قدمي تذعن الدنيا ، وفي توهُّج الحب أعانق الأشجار والتماثيل ، وتعيش هي في عناقي » . وهذا عالم عضوي يشير إلى ذاته؛ مات فيه الإله ، ولذا فالإنسان هو سيد نفسه ، خالق قيمه وعالمه .

وفي قصيدة « ألمانيا : قصة شتاء » يصل هايني إلى ألمانيا ليسمع فتاة صغيرة (رمز ألمانيا) :

كانت تغني عن الحب وأحزان المحبين
عن التضحية ، حتى نلتقي
في يوم آخر في عالم أفضل
لا يعرف الألم أو الأحزان .
غنت في وادي الدموع الدنيوي هذا
عن الحب الذي لا يُمسك به إنسان
عن العالم الآخر العظيم حيث تعيش الأرواح في غبطة
وقد تحوَّلت إلى نشوة أزلية .

ويدرك هايني أن هذا إن هو إلا الأفيون الديني الذي يُعطَى للجماهير (هذا العملاق الأحمق) ، فيغني للفتاة أغنية أخرى :

أغنية جديدة ، أغنية أفضل
يجب أن نلدها الآن يا رفاقي ،
ولنبدأ على التو في بناء
مملكة السماء على الأرض ،
فالتربة تعطينا خبزاً يكفي
لإطعام بني الإنسان كلهم ،
وتعطيهم الزهرة والآس ، والجمال والفرح ،
كما تعطيهم البازلاء الخضراء .

ثم يضيف قائلاً :

بوسعنا أن نترك السماء بلا تردُّد للملائكة والطيور .

والنزعة الحلولية المشيحانية واضحة في هذه الأبيات . فالأرض هي مصدر كل القيم المادية والمعنوية ، وثمة نزوع نحو الفردوس الأرضي ونهاية التاريخ . وتتضح نفس الحلولية في أفكار هايني السياسية . فقد كان ثورياً وارتبط اسمه بعض الوقت بالسان سيمونية (التي أسماها «المسيحية الجديدة») . ورحَّب بثورة ١٨٣٠ في فرنسا (واستقر في باريس) . ومن هنا عداوته للمسيحيين ، بل لكل الأديان بما في ذلك اليهودية ، فقد كان يكرهها بعمق . وقد كتب مرة يقول إنه يوجد أمراض ثلاثة شريرة : الفقر والألم واليهودية . بل كان يعتبر اليهودية قوة معادية للإنسانية ، فهي « مصيبة وليست ديناً» ، على حد قوله . ورغم احتقاره لليهودية الحاخامية ، أي الأرثوذكسية ، فإنه كان يحتقر أيضاً اليهودية الإصلاحية التي ستقضي على اليهود .

وفي عام ١٨٤٧ أصيب هايني بمرض في عموده الفقري بسبب أحد الأمراض السرية ، وهو ما أقعده في الفراش . وهكذا أصبح شاعر المادة يعيش في « مقبرة المادة » على حد قوله . ولا ندري هل هذا هو الذي أدَّى به إلى إعادة النظر في حلوليته الإلحادية ؟ إذ بدأ

يُعبِّر عن مخاوفه من أن الشعب قد يتحوَّل إلى غوغاء يعبد المادة . وواكبت ذلك مراجعة لموقفه من كانط ، إذ اكتشف أن كانط تَرَك مسألة الإله دون اتخاذ قرار ، أي أنه لم يَعُد كانط الملحد الذي بشَّر به هايني من قبل . وعبَّر هايني عن احتقاره لفلسفة هيجل التي أشار إليها بأنها « جدلية برلين العنكبوتية » التي لا يمكنها أن تقتل قطاً أو إلهاً . أما البروتستانتية التي كان يراها في الماضي بداية الإلحاد فقد أصبحت حينئذ بداية الإيمان ، وأعلن تراجُعه عن عملية التسوية الحلولية بين الإنسان والطبيعة ، وبدأ يحن إلى اليهودية كجزء من حنينه الديني العام . كما كان يوقع خطاباته برسم نجمة داود السداسية . وقد ازداد صيت هايني ذيوعاً بعد موته ، ولحَّن شوبرت وشوبان وبرامز قصائده .

والحديث عن البُعْد اليهودي في شعر هايني سيكون حديثاً عن أمور هامشية ليس لها مقدرة تفسيرية . إذ أن القضية الكبرى في حياته هي نفسها القضية الكبرى التي شغلت المفكرين في عصره وهي قضية الحلولية . ولذا فمحاولة فهم رؤية هايني وأشعاره في إطار يهودي لن تفيد كثيراً ، فمثل هذا الإطار قد يُفسِّر لنا تطرفه الحلولي المشيحاني وعلمانيته الشرسة في المرحلة الأولى ، ولكنه لن يُفسِّر لنا جوهر الإشكالية ، ولذا سيكون الإطار الألماني الغربي هو الأجدى والأكثر تفسيرية .

إمــا لازاروس (١٨٤٩-١٨٨٧)

Emma Lazarus

شاعرة أمريكية يهودية ، وُلدت في نيويورك لأبوين ثريين من يهود السفارد المندمجين . ولم تكن لازاروس ذات موهبة أدبية كبيرة . وهي تتناول في أعمالها موضوعات يهودية . قامت لازاروس بترجمة بعض قصائد ابن جبرول ويهودا هاليفي إلى الإنجليزية (عن الألمانية لأنها لم تكن تعرف العبرية) .

وفي عام ١٨٨٣ ، كتبت لازاروس قصيدة «التمثال الضخم الجديد» من أجل جمع التبرعات لإقامة قاعدة لتمثال الحرية ، وألهبت بقصيدتها هذه حماس الكثيرين . وحُفرت القصيدة على لوحة برونزية ووُضعت على مدخل التمثال عام ١٩٠٣ . والقصيدة من طراز السونت وتتحدث عن المثل الأعلى الأمريكي ، ويتذكرها معظم الأمريكيين باعتبارها قصيدة وطنية أمريكية تُعبِّر عن رؤيتهم لأنفسهم . وبعد موتها ، رفضت اختها أن تضم أعمالها الكاملة «أي شيء يهودي » (على حد قولها) .

مارسيل بروست (١٨٧١-١٩٢٢)

Marcel Proust

روائي فرنسي ، وُلد في باريس لأب كاثوليكي وأم يهودية ، نشأ نشأة كاثوليكية ليبرالية وإن اختلط من خلال أمه بأعضاء الطبقة الوسطى من اليهود وغير اليهود . تخرَّج في إحدى مدارس الليسيه الفرنسية المرموقة كما درس في السوربون ، وعاش حياة اجتماعية واسعة مختلطاً بالطبقة الراقية التي شكلت مادة خصبة لكتاباته الروائية . صدرت أول أعماله عام ١٨٩٦ تحت عنوان **الملذات والأيام** . أما أهم أعماله على الإطلاق فهي رواية **البحث عن الزمن المفقود** التي صدرت في ١٥ جزءاً و٧ مجلدات في الفترة ما بين عامي ١٩١٣ و١٩٢٧ ، وهي تُعتبَر واحدة من أهم الأعمال الروائية المعاصرة . وهذه الرواية ، وإن لم تكن سيرة ذاتية ، إلا أنها تستمد كثيراً من شخصياتها وأحداثها من تجارب بروست وذكرياته الشخصية ويتخللها عدد من الأفكار المحورية التي تتكرر في أشكال مختلفة عبر جميع الأجزاء ، مثل الإغراء الدائم للأرستقراطية الفرنسية ، والشذوذ الجنسي (بروست نفسه كان شاذاً جنسياً) ، وفكرة الحب التي اعتبرها بروست نوعاً من المرض أو الوهم ، ثم موضوع الزمن الذي اعتبره بروست السيد النهائي للإنسان والكون . فالحياة في مجراها ليست إلا زمناً مفقوداً وأوهاماً زائلة ، والذاكرة والفن هما السبيل الوحيد لاستعادة هذا الزمن المفقود وتحويل الأوهام إلى أشكال ملموسة من الجمال الأبدي .

ويتميَّز أسلوب بروست الأدبي بانتمائه إلى التراث الأدبي الفرنسي الكلاسيكي ، فقد تأثر بفلوبير وسان سيمون كما تأثر بالأدب الإنجليزي ، وخصوصاً أدب ديكنز وجورج إليوت وراسكين ، ويُقال أيضاً إنه تأثر بوردزورث ومفهوم الذاكرة عنده .

ورغم أن بروست كان كاثوليكي النشأة فرنسي الثقافة لا يرتبط عقائدياً أو وجدانياً باليهودية ، فإن كثيراً من الأدبيات والمراجع اليهودية تُصنِّفه باعتباره يهودياً ، بل حاول البعض التلميح بوجود مسحة من اليهودية التلمودية في أسلوبه الروائي الغريب الذي هو في الواقع أسلوب ينتمي إلى التراث الأدبي الفرنسي . بل ويشيرون إلى تأثره البالغ بقضية دريفوس والتي تناولها في بعض رواياته ، وأنه كان أول من أقنع أناتول فرانس بالتدخل في هذه القضية . ومن ناحية أخرى ، فإن تناول بروست للشخصية اليهودية في روايته **البحث عن الزمن المفقود** دفعت البعض لوصفه بمعاداة اليهود . فروايته تضم ثلاث شخصيات يهودية رئيسية ، إحداها شخصية عدوانية متفردة تُجسِّد أسوأ الصفات الاجتماعية ، أما الشخصية الثانية ، فقد تناولها

بروست بشكل أفضل وهي ليهودي مندمج يعيش في الأوساط الراقية ويكتشف هويته عقب حادثة دريفوس وينفصل عن حياة البرجوازية . وقد اعتبر البعض أن هذه الشخصية تجسيد لبروست نفسه . وتتميَّز شخصياته اليهودية بالتَكبُّر الشديد ولكنه تكبُّر يخفي وراءه شعوراً عميقاً بعدم الأمان ، فاليهود في نظر بروست أقلية مضطهدة يتملكها جنون الإحساس بالاضطهاد والارتياب الشديد في الآخرين ، وهم « جنس ملعون » أشبه بالشواذ جنسياً ، على حد قوله . وهذا الربط بين اليهود والليبيدو أو الطاقة الجنسية أو الانحراف أو قوى الظلام هو موقف متجذِّر في الحضارة الغربية يعود إلى الرؤية المسيحية للكون ، حيث يلعب اليهودي دور قاتل الرب وحيث لا يمكن خلاص العالم بدون تنصيره .

فرانـز كافكا (١٨٨٣-١٩٢٤)

Franz Kafka

روائي ألماني يهودي ، وُلد ونشأ في تشيكوسلوفاكيا لأسرة يهودية مندمجة . درس القانون وعمل في أحد مكاتب المحاماة ، ثم في شركة تأمين تابعة للحكومة ، ولذلك فإنه لم يكن يكتب إلا في أوقات فراغه . كان أبوه شخصية متسلطة تركت أثراً عميقاً فيه . وكان كافكا يعاني طيلة حياته من الصداع النصفي والأرق . وتم تشخيص مرضه في عام ١٩١٧ على أنه السل ، فقضى بقية حياته في مصحة . وكان كافكا قد عهد بمخطوطاته لصديقه وكاتب سيرته ماكس برود ، ولكنه أوصى وهو على فراش الموت بأن تُحرَق أعماله بعد وفاته ، ولكن برود لم يُنفِّذ رغبته .

وكثيراً ما تُطرَح قضية يهودية كافكا : فهناك من يرى أنه كان يهودياً بل وصهيونياً حتى النخاع ، وهناك من يذهب إلى أنه كان غير مكترث بيهوديته بل معادياً للصهيونية ، ويورد كل فريق من الشواهد ما يدل على صدق رؤيته . كما أن هناك تناقُضاً عميقاً بين مذكراته من ناحية وروايات من ناحية أخرى . ففي المذكرات اهتمام شديد بالموضوع اليهودي ، على عكس رواياته التي يلتزم فيها الصمت حياله . وهناك ، في المذكرات ، إشارات إلى المدينة اليهودية القديمة والجيتو والمشروع الاستيطاني الصهيوني (بل قيل إن كافكا حضر أحد المؤتمرات الصهيونية) . أما رواياته فلا تكاد تشير إلى الموضوع اليهودي ، ففي رواية **أمريكا** (١٩٢٧) توجد شخصيات من كل الجنسيات (ألمان ومجريون وأيرلنديون وفرنسيون وروس وسلاف وإيطاليون) ولا يوجد سوى يهودي واحد . ونعرف أنه يهودي من اسمه ، إذ لا تحمل شخصيته أية سمات من تلك التي تُسمَّى «يهودية» . ومع هذا ، فإننا لا نعدم من يُقدِّم قراءة صهيونية لأعماله . ففي دراسة للكاتب العربي كاظم سعد الدين بعنوان «حل رموز كافكا الصهيونية» ، يذهب الكاتب إلى أن رواية **المحاكمة** (١٩٢٥) تسعى إلى كشف فساد دار الحاخامية ، سليلة السنهدرين ، أي المجمع الديني الأعلى . ورواية **المسخ أو التحول** (١٩٢٧) إنما تشير إلى التاجر اليهودي المتجول . و**القلعة** (١٩٢٦) هي حصن صهيون ، وترمز وظيفة المسَّاح إلى الحياة الدنيا لليهود ، كما تشير إلى ضرورة معرفة قوانينها وعاداتها وإيجاد نوع من العلاقة الجيدة بينها وبين القلعة التي ترمز إلى السلطة الدينية اليهودية العليا . ويرى كاظم سعد الدين أن كافكا أسقط رمز سور الصين على حدود الدولة المُرتقَبة ، وأراد أن يقول إن سور الصين سيُشكِّل لأول مرة في تاريخ العالم أساساً راسخاً لبرج بابل جديد !! وأن بدو الشمال هم الشعب العربي ، وأن أبواب الهند هي أبواب فلسطين ، وسيف الملك هو سيف داود !

ويشير الكاتب أيضاً إلى أن كافكا عارض اندماج اليهود في الشعوب الأخرى ذاهباً إلى أن المدينة اليهودية القديمة غير الصحية ، أي الجيتو ، حقيقة أكثر رسوخاً بالنسبة إلى اليهود من الشوارع العريضة للمدينة المبنية حديثاً !! ويشير أيضاً إلى أن كافكا ذكر أن أرض كنعان هي أرض الأمل الوحيد .

وأوضحت الدكتورة بديعة أمين في كتابها **هل ينبغي إحراق كافكا ؟** أن هذين الاقتباسين الأخيرين قد نُزعا من سياقهما ، إذ يتبع الاقتباس الأول الخاص بالجيتو عبارة « إننا لسنا سوى شبح زال ، أما أرض كنعان فهي ليست بأرض على الإطلاق ، وإنما حلم وحسب» . ووصفت الدكتورة بديعة تفسيرات الأستاذ كاظم سعد الدين بأنه استنبطها من الكتب الدينية والتاريخية ، ثم اعتبرها معادلات موضوعية مادية حسيَّة للرمز الكافكاوي استناداً إلى بعض العوامل الخارجة عن كتابات كافكا . ثم أضافت الدكتورة تحليلها لرؤية كافكا مبيِّنة استحالة أن يتبنى مثل هذا الكاتب رؤية صهيونية ، فموضوعات أدبه هي الإحساس العميق بالغربة والعزلة الروحية حتى وسط الأهل والأصدقاء ، والوعي بالذات وما يؤدي إليه هذا الوعي ، وعلاقة الإنسان بالسلطة وبيروقراطيتها القاتلة ، والانسحاب والانسلاخ الاجتماعيان ، واختفاء الهدف والإحساس بالهزيمة . وقد عبَّر كافكا عن هذه الموضوعات بأسلوب غامض مغلق لا يسمح بتسرب قطرة ضوء . والواقع أن أدباً يتناول مثل هذه الموضوعات بمثل هذا الأسلوب لا يمكن أن يكون صهيونياً ، لأن الأدب الصهيوني أداة أيديولوجية ووسيلة إلى هدف واضح بطريقة واضحة ، ولذا فإن مثل هذا الأدب لابد أن يتسم بالوضوح والإيجابية . كما أن الأدب

الصهيوني يهدف إلى الدفاع عما يُسمَّى حقوق الشعب اليهودي الذي يحمل خصائص عرْقية وإثنية خاصة ثابتة عبر الزمان والمكان ، بل ويُركِّز على تقديس هذا الشعب . وغني عن القول أن رؤية كافكا للطبيعة البشرية مختلفة تماماً ، فهي بالنسبة له طبيعة متقلِّبة كالغبار غير مستقرة ولا تحتمل أية قيود . كما أن اليهودي بالنسبة له شخصية هامشية تقف بين عوالم مختلفة ولا تنتمي إلى أي منها . أما كافكا ذاته ، فهو يؤكد عدم انتمائه إلى أي عالم ، وهو لا يخلع القداسة على أحد ، يهودياً كان أو غير يهودي ، فعالمه عالم حداثي تماماً ، خال من أية مطلقات أو مرجعيات أو مقدَّسات .

هذا فيما يتصل بموقف كافكا من الصهيونية . ولكن ماذا عن المضمون اليهودي في أدبه ؟ إن مثل هذه المسألة يمكن أن تُحسَم إن قبلنا التحليل السياسي والمباشر للمضمون ثم أضفنا إليه مستويات أكثر عمقاً ، ولعلنا لو قبلنا صيغة تفسيرية مُركَّبة تقبل المستويات المتناقضة المختلفة ، لفهمنا كافكا حق الفهم .

ولنبدأ بكافكا الإنسان والكاتب . كان كافكا يهودياً مندمجاً ، ولذا فإنه لم يكن في البداية مدركاً للكتابات الدينية اليهودية أو كتابات المؤلفين اليهود ، ولكنه بالتدريج بدأ يهتم بها وبالموضوع اليهودي . وهو أمر طرحته عليه عدة عناصر من أهمها أنه رغم الرغبة الصادقة لقطاعات كبيرة من يهود وسط أوربا في الاندماج ، بل والانصهار في الحضارة الغربية ، ورغم محاولة كثير من المجتمعات قبولهم ودمجهم وصهرهم ، إلا أن عملية مثل هذه لم يكن من الممكن أن تتم في جيل واحد أو جيلين ، فقد كان الجيل الأول والثاني من اليهود المندمجين يشعر أنه فقد الجيتو والأمن الذي كان اليهودي يشعر به داخله ، بل ووجد نفسه في عالم معاد له . ولا شك في أن حركات معاداة اليهود التي تصاعد نفوذها وازدادت شعبيتها عمَّقت هذا الإحساس لدى كثير من المثقفين اليهود . كما أن هجرة يهود اليديشية (أي يهود شرق أوربا) ، الذين كان يتزايد عددهم داخل الإمبراطورية النمساوية المجرية ، ساهم في خلخلة وضع اليهود المندمجين ، وهو الوضع الذي فُرضَ على يهودي مندمج مثل هرتزل أن يبحث عن حل للمسألة اليهودية ، أي مسألة يهود شرق أوربا ، وأن يصوغ الحل الصهيوني . ويعني هذا أن الموضوع اليهودي قد فُرضَ على كافكا فرضاً . فبدأ يقرأ في الكتابات الدينية اليهودية وفي كتابات المؤلفين اليهود العلمانيين . قرأ في كُتب القبَّالاه والحسيدية ، ودرس العبرية ، وقرأ كتابات صهيونية أو شبه صهيونية (بل يُقال إنه كتب دراسات يُفهم منها تأييده للمشروع الاستيطاني الصهيوني) .

وعلى أية حال ، فإن المصادر الغربية لفكره كانت أكثر تنوعاً وعمقاً وشمولاً ، فقد تأثر بكلٍّ من كيركجارد ودوستويفسكي وفلوبير وتوماس مان وهيس وجوركي ، وبالفكر الاشتراكي والفوضوي في عصره . ويبدو أنه كان معادياً للرأسمالية ولاقتصاديات السوق التي تحوِّل الإنسان إلى شيء .

وهذه الازدواجية (اليهودي/ غير اليهودي) تُعبِّر عن نفسها في مختلف المستويات . ولنأخذ موقفه من الدين ؛ من الواضح أن كافكا كان رافضاً للدين كحل لمشكلة المعنى ، ومن هنا كانت حداثة رواياته وإحساسه بالضياع الشامل . وهو في هذا ، يُعبِّر عن موقف كثير من يهود عصره ، حيث كانت اليهودية الحاخامية تعاني من أزمتها العميقة ، إذ أخذت تحل محلها العقائد العلمانية المختلفة ، مثل الصهيونية والداروينية والماركسية والنازية . ولكن موقف كافكا في هذا كان لا يختلف كثيراً عن موقف كثير من المثقفين الغربيين الذين ابتعدوا عن عقيدتهم وعن مجتمعهم بسبب تَصاعُد معدلات العلمنة وبسبب تآكل المجتمع التقليدي . لقد اندفعوا نحو المجتمع الجديد ، ولكنهم لم يجدوا فيه المعنى ، ولم تتحقق لهم الطمأنينة . بل إن أزمة اليهودية الحاخامية ، لم تكن إلا جزءاً من أزمة العقيدة الدينية في الحضارة الغربية ، كما أن كلتا الأزمتين نتاج حركيات واحدة : الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث ، ولكنه انتقال لا يأتي بالسعادة ، وإنما يؤدي إلى عدم الاستقرار والغربة . ومعنى هذا أن الظاهرة نفسها يمكن أن تُفسَّر على أساس يهودي خاص ، وعلى أساس غربي عام ، ثم نكتشف أن كلاً من الأساسين اليهودي الخاص والغربي العام هما شيء واحد .

ولكن موقف كافكا الديني يتجاوز مجرد الرفض ، ذلك أن كافكا كان يمارس إيماناً دينياً عميقاً من نوع خاص . فكان يرى أن فعل الكينونة لا يعني الوجود المادي وحسب ، وإنما يعني أيضاً الانتماء إلى الإله ، فالإله كامن في أعماق الذات البشرية . وهذا الجزء في الإنسان هو الجزء غير القابل للدمار ، وهو ذاته عالم المُطلَق والكمال، المتجرد من الخطيئة والنقص ، وهو العالم الذي يُسمِّيه المؤمن «الإله» . ولكن قُرْب الإنسان من الإله يعني أن يعيش حياة صحيحة ، وهذا الموقف يَنتُج عنه رفض العالم المحسوس (عالم السببية والمادة) . وإذا كان الموقف السابق الرافض للدين يعبِّر عن أزمة اليهودية الحاخامية الخاصة وأزمة المعنى في المجتمع الغربي ككل، فإن هذا النوع من الإيمان الديني يعبِّر هو الآخر عن رؤيتين متشابهتين : إحداهما يهودية (القبَّالاه) ، والأخرى غربية عامة (الغنوصية) . وكلتا الرؤيتين تطرح فكرة الإله الخفي (الديوس

ابسكونديتويس في الغنوصية ، والإين سوف في القبَّالاه) الذي تبعثرت شراراته ، فاختلطت الشرارات بالمادة بحيث أصبح الإله موجوداً داخل البشر ، مع أنه بعيد عنهم تماماً . ويحاول الإنسان جاهداً عبر حياته أن يتجه نحو الالتحام به والعودة إليه ، ولكنها عودة أصبحت مستحيلة (ولذا يستحيل فهم «المحاكمة» ، كما يستحيل دخول «القلعة») . والتراث القبَّالي والغنوصي تراث منتشر في الحضارة الغربية بين اليهود وغير اليهود . فهناك قبَّالاة يهودية ، وهناك قبَّالاة مسيحية (من أصل يهودي) ، وهناك غنوصية يهودية وأخرى مسيحية . ومن ثم ، فإن من الممكن تفسير هذا الجانب أيضاً على أساس يهودي خاص وأساس غير يهودي أو غربي عام .

وسنُلاحظ نفس الشيء في أهم جوانب روايات كافكا، أي شخصياتها الأساسية. فأبطال كافكا رجال بلا تاريخ، رجال يعيشون خارج الزمان والمكان في فراغ لا اسم له ، وفي زمان لا يمرّ به تاريخ، يوجدون في كل الأوطان ولا وطن لهم ، شخصيات تبحث عن شيء ما لا تعرف هويته ، ويسقطون ضحايا شر لا يفهمون كنهه .

وتبدأ رواياته عادةً خارج نطاق التجربة اليومية . فافتتاحية **المحاكمة** تقدم لنا البطل جوزيف ك . وقد قُدِّم للمحاكمة بسبب جريمة لا يعرف ما هي ، كما أنه لا يعرف شيئاً عن طبيعة هيئة المحكمة التي تقرر إعدامه ، وتنتهي **المحاكمة** نهاية عبثية . وفي الروايات الأخرى لكافكا ، لا توجد نهاية على الإطلاق ، ففي **القلعة** مثلاً لا يصل البطل إلى أي هدف . ويمكن تفسير هذه العزلة من منظور يهودي خاص ، فشخصيات كافكا ليسوا بعيدين عن تجربته كيهودي مندمج ، فهم أيضاً تركوا حيِّز الشتتل والزمان الشعائري اليهودي ودخلوا في وجود بلا زمان ولا مكان ، وهي حالة الدياسبورا بلا خلاص ، أو المصير اليهودي الذي يُلحق باليهود الأذى دون ذنب اقترفوه ، فكأن حالة النفي والعزلة هي مصير دائم بالنسبة إليهم.

ولكن يمكن القول بأن مأساة أبطال كافكا هي أيضاً مأساة كل الشخصيات في الأدب الغربي الحديث التي تشعر بحالة النفي والغربة ، فهي شخصيات فقدت الإيمان ، إذ وجدت نفسها في مجتمع متناثر ذري لا يربط أجزاءه رابط ، مجتمع تعاقدي ، الإنسان فيه منفيٌّ دائماً ، مجتمع ازدادت فيه معدلات الترشيد حتى أصبح كل شيء آلياً أو شيئاً شبه آليّ تم التحكم فيه ، ولكنه ترشيد إجرائي لا هدف له . ومن ثم ، ورغم تزايد تحكم الإنسان ، إلا أنه يشعر بإحساس عميق بالاختناق وبأنه لا حول له ولا قوة .

ويمكننا القول بأن الموضوعات الأساسية في أدب كافكا هي موضوعات أساسية متواترة في الأدب الغربي الحديث بصفة عامة ، وبالتالي فإن أصولها غربية ، ولا يمكن فهمها إلا على مستوى الحضارة الغربية ككل . ولكننا في حالة كاتب من أصل يهودي فَقَدَ يهوديته مثل كافكا ، نجد أن وضعه هذا يخلق عنده قابلية غير عادية لاكتشاف هذه الموضوعات وتطويرها ، فهي تكتسب حدة خاصة في أدبه ، وبعبارة أخرى ، فإن يهودية كافكا ليست مصدر الرؤية العبثية عنده (فهي رؤية تضرب بجذورها في حضارته الغربية) والأدب الغربي . ومع هذا فانتماؤه اليهودي يُعمِّق هذه العبثية ويزيد من حدَّتها .

وقد ترك كافكا أثراً عميقاً للغاية في الأدب الغربي الحديث (مسرح العبث) . ويُستخدَم مصطلح «كافكاوي» أو «كافكوي» لوصف الإحساس بالضياع والسقوط في شبكة متداخلة من الأحداث العبثية . ولعل عمق أثره على الحضارة الغربية يُبيِّن مدى تجذُّره في التشكيل الحضاري الغربي ، كما يُبيِّن مدى هامشية خصوصيته اليهودية ، اللهم إلا إذا كانت هذه اليهودية نفسها تعبيراً عن شيء جوهري في الحضارة الغربية .

سارة ميلين (١٨٨٩-١٩٦٧)

Sarah Millin

مؤلفة وروائية يهودية من جنوب أفريقيا ، وُلدت في ليتوانيا ولكنها استقرت وهي بعد طفلة مع أهلها في جنوب أفريقيا ، وتزوجت من القاضي فيليب ميلين ، وهو قاض في المحكمة العليا في جنوب أفريقيا . نشرت عدة أعمال روائية وغير روائية ، ولكنها حققت قدراً من الشهرة مع نشر روايتها **أطفال الله** (١٩٢٤) وهي رواية عن الملونين في جنوب أفريقيا .

نشرت ميلين **سيرة حياة سيسل رودس** (١٩٣٣) وقد حُوِّل الكتاب إلى فيلم عام ١٩٣٦ . كما نشرت **سيرة حياة الجنرال سمتس** (من جزأين) عام ١٩٣٦ ، وهو تاريخ لجنوب أفريقيا ولدور اليهود فيها . ونشرت سيرتها الذاتية بعنوان **طويل هو الليل** (١٩٤١) . وتعود شهرتها إلى هذه الأعمال أكثر من أعمالها الروائية . وكانت مواقفها السياسية والأخلاقية بشأن المستوطنين السود في جنوب أفريقيا لا تخرج عن سياسة التفرقة اللونية (الأبارتهايد) . وكما هو متوقع من كاتبة مثل هذه ، نجد أنها تدافع بشدة عن الدولة الصهيونية . وقد كرَّست سارة معظم كتابتها بعد الحرب العالمية الثانية للدفاع عن إسرائيل وجنوب أفريقيا . وحررت عام ١٩٦٦ كتاباً بعنوان **الأفريقيون البيض هم أيضاً بشر** وساهمت فيه بدراسة ، وهو

كتاب يدافع عن روديسيا وجنوب أفريقيا . ولا يمكن القول بأن ميلين تؤيد إسرائيل بسبب يهوديتها (فهي لم تهاجر إلى الدولة الصهيونية)، بل ينبع تأييدها للدولة الصهيونية من انتمائها للجيب العنصري في جنوب أفريقيا وللتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي .

بوريس باسترناك (١٨٩٠-١٩٦٠)

Boris Pasternak

شاعر وروائي روسي ، وُلد في موسكو ابناً للرسام الروسي ليونيد باسترناك . تنصَّر باسترناك في طفولته ، وتعكس أعماله الشعرية التي تُعتبَر من أهم الأعمال الشعرية الروسية في القرن العشرين الروح المسيحية الأرثوذكسية . درس الفلسفة في جامعة موسكو ثم في ماربورج في ألمانيا ، وأصدر أول أعماله الشعرية عام ١٩١٤ . ولم تتناول أعماله أية مواضيع يهودية بشكل خاص فيما عدا روايته الشهيرة **دكتور زيفاجو** التي كتبها عام ١٩٥٨ ، وتتناول هذه الرواية المسألة اليهودية . وتتخلل أعمال باسترناك بعض أفكاره الأساسية التي تعكس رؤية المثقف الليبرالي للقضايا السياسية ، ولفكرة الثورة وقضايا الفن . فتتكرر في أعماله مسألة عدم جدوى الأيديولوجيات ، وغياب أي نوع من العلاقة بين السياسة والسعادة الإنسانية ، كما تتكرر حيرة المثقف إبان الثورات بين تأييده للتغيير ورفضه للعنف المصاحب للثورات .

وقد انعكس كره باسترناك للعنف ، واتجاهه نحو الفرار من الواقع السياسي في سبيل السعادة الفردية ، في روايته **دكتور زيفاجو** . وعكست هذه الرواية أيضاً انفصال باسترناك عن اليهودية تماماً ، كما عكست اعتزازه وإيمانه بتفوق المسيحية ، واعتقاده بأن الاندماج هو السبيل الوحيد أمام اليهود للتخلص من المآسي التي تلحق بهم . وقد نالت هذه الرواية جائزة نوبل عام ١٩٥٨ ، وأثار حصوله على الجائزة زوبعة سياسية نظراً لما كانت تحتويه الرواية من نقد للنظام السوفيتي وأيديولوجيته ولما كان يتخللها من مسحة دينية مسيحية . واضطر باسترناك إلى رفض الجائزة تحت ضغط من السلطات السوفيتية . ومن الجدير بالذكر أن باسترناك ظل في نظر السلطات السوفيتية ، منذ الثلاثينيات ، فناناً منعزلاً محباً للجمال متميِّزاً بحرفية فائقة ، كما اعتُبر من بقايا مثقفي فترة ما قبل الثورة المنفصلين عن واقعهم الجديد . وقد مُنعت روايته من التداول في الاتحاد السوفيتي . وبعد وفاته ، رُدَّ إليه اعتباره بشكل جزئي . وفي عهد البريسترويكا ، تم نشر **دكتور زيفاجو** في الاتحاد السوفيتي ، وأُعيد نشر أعماله الأخرى .

وتُصنِّف بعض الموسوعات اليهودية باسترناك باعتباره «يهودياً» ، وهو تصنيف يفتقر إلى أية قيمة تفسيرية أو تصنيفية . فإذا كان باسترناك قد وُلد يهودياً ، فإن علاقته باليهودية انتهت بعد بضع سنوات من مولده ، ولا يمكن تفسير أدبه إلا بالعودة لاهتماماته الدينية المسيحية ولموقفه المبهم من الثورة البلشفية .

فرانز فرفل (١٨٩٠-١٩٤٥)

Franz Werfel

روائي نمساوي يهودي وكاتب مسرحي وشاعر . وُلد في براغ لعائلة يهودية ثرية ودرس في جامعات براغ وليبزيج ، واشتغل محرراً في دار نشر ، وصادق ماكس برود وفرانز كافكا . استهل فرفل حياته الأدبية بكتابة الشعر وصدرت له مجموعة أشعار عام ١٩١١ تحت عنوان **صديق العالم** والتي دعَّمت مركزه الأدبي ووضعته ضمن أهم الشعراء التعبيريين في عصره . وتميَّز هذا العمل بطابع ديني مشيحاني وتمحور حول فكرة الحب والصداقة والأخوة الكونية العميقة . خدم فرفل خلال الحرب العالمية الأولى في صفوف الجيش النمساوي ، وصدرت له عقب الحرب مجموعة أشعار بعنوان **يوم القيامة** (١٩١٩) ، جسَّدت انطباعاته عن الحرب وتناولت الموت والهلاك والبعث والخلاص ، وأكد فيها فرفل أن المحبة والأخوة بين البشر هما المفتاحان الوحيدان لإحياء شباب العالم الذي أصبح ملطخاً بالدماء .

وفي عام ١٩٢٣ ، أصدر مجموعة أخرى من الأشعار تحت عنوان **إهابة سحرية** دعا فيها إلى أخوة ديونيسية جديدة (نسبة إلى ديونيسوس إله الخمر عند اليونان) تجمع بين جميع المخلوقات : الإنسان والحيوان والجماد ، ومن ثم فهي وحدة حلولية عضوية ذات توجه نيتشوي واضح .

واتجه فرفل بعد الحرب إلى الكتابة المسرحية وكتب عدداً من المسرحيات الناجحة مثل ثلاثية **إنسان المرآة** (١٩٢١) التي تناول فيها فكرة سقوط الإنسان وخلاصه ، وهي الفكرة نفسها التي تناولها في مسرحيته الدينية **بولس بين اليهود** (١٩٢٦) . وفي مسرحية **الصمت** (١٩٢٢) ، تحدث عن خطر النازية واعتبرها تُمثِّل ثورة الإنسان البدائي ضد الإنسان المُتحضِّر . وبعد صعود هتلر إلى السلطة في ألمانيا، كتب المسرحية التاريخية الدينية **الطريق الأبدي** (١٩٣٦) والتي عُرضت بنجاح كبير على مسارح نيويورك، تناول فيها قضية يهود العصور الوسطى الذين عاشوا حياة نفي مستمرة نتيجة تمسكهم بعقيدتهم، كما عبَّر فيها عن حيرته الروحية وعدم وضوح انتمائه الديني.

ومع انحسار التعبيرية وانبعاث الواقعية ، انتقل فرفل إلى عالم القصة والرواية وحقق من خلالها شهرته العالمية . وتميَّزت رواياته بطابع صوفي تبشيري وتبنَّت قضايا المطحونين والمهزومين والصراع بين قوى الخير وقوى الشر ، ومن أهم مؤلفاته الروائية **الأربعون يوماً لموسى داغ** (١٩٣٣) والتي أبرز فيها مقدار الظلم الذي يمكن أن تفرضه الأغلبية ضد الأقلية من خلال تناوله صراع الأرمن ضد الأتراك . وفي روايته **القلب النقي** (١٩٣١) يؤكد أهمية السمو الروحي والديني والأخلاقي الذي يعلو عن مستوى الواقع الفج والنشاط السياسي غير النزيه .

وقد هرب فرفل من النمسا عام ١٩٣٨ بعد استيلاء النازي عليها، واستقر في فرنسا، ثم هرب مرة ثانية بعد عام ١٩٤٠ . وأثناء وجوده في فرنسا، ألهمته زيارته لمزار ديني في لودز كتابة رواية **أغنية برناديت** التي صدرت في الولايات المتحدة عام ١٩٤١ وحققت نجاحاً كبيراً وحُوِّلت إلى فيلم سينمائي . وتجسد هذه الرواية الصراع بين قوى الظلام وقوى النور وتُمجِّد المسيحية الكاثوليكية التي ظل فرفل منجذباً إليها طوال حياته . وكان فرفل قد كتب مقالاً عام ١٩١٧ بعنوان « الرسالة المسيحية » يوحي بأنه كان على وشك اعتناق الكاثوليكية، إلا أنه لم يُقدم على ذلك أبداً . وقد أكَّد عام ١٩٤٣ أن تكوينه الفكري والثقافي تم في ظل التأثير الروحي للمسيحية والكنيسة الكاثوليكية كما يتبين بشكل واضح من خلال أعماله الأدبية . ومما يُذكَر أن فرفل تزوج عام ١٩٢٩ من أرملة الموسيقار اليهودي جوستاف ماهلر التي كانت رافضة لليهودية ، واقترحت قبل زواجهما أن يتخلى فرفل عن يهوديته ويتنصَّر ، ولكنهما اتفقا في النهاية على أن يتم تعميده بعد وفاته .

وفي سنواته الأخيرة عكف فرفل على كتابة عمله الملحمي الضخم **نجم الذين لم يولدوا بعد** والذي صدر بعد وفاته عام ١٩٤٦ ، واستعرض فيه القضايا والأسئلة الأزلية التي تظل دائماً دون إجابة نهائية والتي أرَّقته طوال حياته، وتُوفي فرفل في الولايات المتحدة ودُفن في فيينا .

ويظهر اسم فرفل في كثير من الموسوعات اليهودية كمؤلف يهودي ، وهو أمر يثير الحيرة لأن رؤيته في جوهرها مسيحية .

إيليا إهرنبورج (١٨٩١-١٩٦٧)

Ilya Ehrenburg

كاتب روسي يهودي ، وُلد في كييف لأسرة مندمجة في المجتمع الروسي ، وكان أبوه يمتلك مصنعاً لتقطير الخمور . انضم إهرنبورج للحركة الاشتراكية واضطر إلى اللجوء إلى باريس . وقد تحوَّل إلى الكاثوليكية عام ١٩١١ . كتب إهرنبورج في هذه المرحلة أشعاراً ذات طابع صوفي مسيحي ، وتتحدث كتاباته النثرية (منذ عام ١٩٢٠) عن معاناة اليهود باعتبار أن ذلك جزء من المخطط الإلهي للقضاء على الشر ، وهذه فكرة قبَّالية . ولكنه عاد ورفض الإيمان الديني وقرر التعاون مع « حركة التاريخ » . واضطر للهجرة من روسيا عام ١٩٢١ ، ولم يَعُد إليها إلا في صيف ١٩٤١ . تتناول بعض مؤلفاته موضوعات يهودية من أهمها رواية **حياة لازيك رويتشفانتس العاصفة** (١٩٢٨) بطلها ترزي بسيط سيئ الحظ يبعث على الرثاء ولا علاقة له بالسياسة ، ولكنه دائماً محط شك كل النظم، فبعد أن تم تحرير المنطقة التي يعيش فيها على يد القوات البلشفية ينظر إليه ممثلو النظام الجديد باعتباره ممثلاً للحرفيين البورجوازيين ذوي النزعة الفردية . وحينما يفرّ إلى الغرب ، يظن الجميع أنه عميل سري شيوعي . وحينما يفرّ إلى فلسطين ، لا يكون حظه أحسن حالاً . والبطل يشبه من بعض الوجوه أبطال شالوم عليخم (الكاتب اليديشي) .

وأثناء الحرب ، لعب إهرنبورج دوراً نشيطاً في اللجنة السوفيتية اليهودية المعادية للفاشية ، وحرر هو وفاسيلس جروسمان **الكتاب الأسود** الذي ضم أقوال شهود عيان لجرائم النازيين ، ولم تنشر السلطات السوفيتية الكتاب . وحينما أُعلنت دولة إسرائيل واعترف بها الاتحاد السوفيتي ، ذكَّر إهرنبورج يهود بلاده بأن الاتحاد السوفيتي هو وطنهم .

وبعد سقوط ستالين ، كتب إهرنبورج رواية **ذوبان الثلوج** (١٩٥٤) ، وهي تتناول شخصية مدير مصنع ديكتاتوري إبّان المرحلة الستالينية . ومن شخصيات الرواية طبيب يهودي يُتّهم بالاشتراك في مؤامرة الأطباء . وظهرت بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٥ مذكرات إهرنبورج (**الناس والحياة** ١٩٦٢ ، **ومذكرات** ١٩٦٤) ، وهي تصف كثيراً من معاصري إهرنبورج ، مثل : مارك شاجال وأيزاك بابل وسولومون ميخولز .

أوسيب ماندلستام (١٨٩١-١٩٣٨)

Osip Mandelstam

شاعر روسي يهودي ، وُلد في روسيا لأسرة متدينة . ولكنه تلقى تعليماً علمانياً ثم سافر إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ، وانضم للحركة الشعرية المسماة «الأكميزم Acmeism» (نسبة إلى «أكمي Acme» أي «القمة» أو «الذروة») والتي تُعَدُّ ثورة على المدرسة الرمزية ، إذ طالب دعاة هذه المدرسة بقدر أكبر من الوضوح

والمباشرة والتركيز على الشكل . وقد كتب ماندلستام بعض الوثائق الأساسية لهذه الحركة .

نشر ماندلستام مجموعة شعرية عام ١٩١٣ بعنوان **حجر** ، ولكن المجموعة التي نشرها عام ١٩٢٢ بعنوان **تريستيا** هي التي حققت له الذيوع . وموضوعات شعره ذات طابع تاريخي ومُستَقَاة من التاريخ اليوناني والروماني . ويتّسم شعره بصُوَره الأصيلة وحرفيتها العالية واستخدامه المتميِّز للغة الروسية . وقد تزوج ماندلستام من امرأة روسية غير يهودية .

قابل ماندلستام الثورة البلشفية بكثير من الترحاب ، ولكن الفجوة بدأت تتسع بينه وبين الثورة وانتهى الأمر بأن قُبض عليه عام ١٩٣٤ ، ونُفي إلى سيبيريا حيث مات فيها عام ١٩٣٨ (وربما عام ١٩٣٧) . وقد رفض ماندلستام اليهودية الحاخامية ، ووُصف موقفه بأنه هروب من الفوضى اليهودية .

ويُعتبَر ماندلستام مثلاً لليهودي الذي يكره نفسه (مثل تروتسكي) . ويظهر هذا بشكل واضح في مجموعة مقالاته المسماة **ضوضاء الزمان** حيث يسخر من اليهود الذين يصفهم بأنهم يستخدمون اللغة الروسية بدقة مبالغ فيها وبتصنع شديد حتى أنهم يزهقون روحها . ويُعبِّر ماندلستام عن كرهه للرطانة التي يتحدث بها يهود شرق أوربا (اليديشية) ولأبجديتهم (العبرية) وللخطوط السوداء والصفراء على شال الصلاة (طاليت) ، بل ولرائحتهم الكريهة . ويرى ماندلستام أن المسيحية تُشكِّل الإطار الحقيقي لشعره. وقد نشرت أرملته عام ١٩٧١ كتاباً عن حياتها مع ماندلستام يعده بعض النقاد من عيون الأدب الروسي .

وقد ضم **دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** مدخلاً عن ماندلستام باعتباره « مثقفاً يهودياً » في الوقت الذي استبعدت فيه هذه الموسوعة الكُتَّاب اليهود من أصل شرقي أو سفاردي ، وهو أمر أقل ما يُوصَف به أنه مشكوك فيه ، فأين تكمن يهودية مثل هذا الكاتب ؟

نيللي ساكس (١٨٩١-١٩٧٠)

Nelly Sachs

شاعرة ألمانية يهودية حاصلة على جائزة نوبل ، وُلدت لعائلة يهودية مندمجة في برلين وكان والدها رجل صناعة ثرياً . بدأت في كتابة أشعارها الأولى بالألمانية في سن السابعة عشرة وظهر أول أعمالها عام ١٩٢١ . تميَّزت أشعارها بمضمونها المسيحي وطابعها الصوفي ولغتها الرومانسية . وظلت ساكس متباعدة عن أصلها اليهودي وغير مكترثة له إلى أن جاء النازي إلى الحكم في ألمانيا وهو ما اضطرها إلى الفرار إلى السويد عام ١٩٤٠ . وقد تناولت في أشعارها اللاحقة مواضيع خاصة باليهود وبفترة الإبادة النازية ، فأصدرت عام ١٩٤٦ ديوان **في مساكن الموت** الذي أهدته إلى «إخوتها وأخواتها الموتى» ، ومن أشهر قصائد هذا الديوان قصيدة «المداخن» . أما ديوانها الصادر عام ١٩٤٩ ، فيضم أشعاراً تعبِّر عن إيمانها اللامتناهي بقدرة « شعب إسرائيل » على البقاء وأهمية رسالته في الحياة . وتنتمي أشعار ساكس إلى الموروث الأوربي الرومانسي لألمانيا ، ويبدو أنها تأثرت بالصوفية : تأثرت بداية بصوفية جيكوب بومه ، ثم تأثرت بالقبَّالاه ، خصوصاً كتاب الزوهار أهم كتب التراث القبَّالي ، كما تأثرت بكتابات مارتن بوبر الحسيدية . وتتمحور أغلب أعمالها حول موضوعات الملاحقة والمطاردة والخوف والوحدة والاستشهاد والمعاناة . وهي تستخدم خلفية كونية في كتاباتها .

كذلك كتبت ساكس عدداً من المسرحيات ، من أشهرها مسرحية **أسرار حول معاناة إسرائيل** التي صدرت عام ١٩٤٣ وتتناول فيها موضوع الإبادة النازية .

ورغم تبايُن آراء النقاد واختلاف تصنيفهم لأعمال ساكس وانتقاد الكثيرين لها باعتبار أن أسلوبها الأوربي الرومانسي الألماني لا يتفق مع محتوى أشعارها ، وأنها تفتقر إلى عذوبة ودقة اللفظ الذي يتيح للقارئ مشاركتها إحساسها وإدراكها الديني . ورغم أن عدداً كبيراً من النقاد يجد أن أعمالها ليست متميِّزة لا من الناحية الأدبية ولا من الناحية الفكرية ، إلا أنها مُنحت عام ١٩٦٥ جائزة الناشرين الألمان للسلام ، ثم جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٦٦ (مناصفة مع الأديب الإسرائيلي شموئيل عجنون) . وقد قالت عند تسلُّمها الجائزة « إن عجنون يمثل دولة إسرائيل وأنا أمثل مأساة الشعب اليهودي » .

ورغم تأكيد يهودية أدبها ، فيجب ملاحظة أن مصادر ساكس الأدبية ألمانية ، غير يهودية على الإطلاق ، وكذلك مصادرها الفكرية والدينية . إذ تأثرت بأعمال المتصوف الألماني المسيحي جيكوب بومه، كما تأثرت بمارتن بوبر الذي تأثر بدوره بالفكر الديني المسيحي كليةً . أما تأثرها بالحسيدية ، فلعله تأثر بالجوانب التي يمكن أن نسميها «مسيحية» . وهذا الموروث يظهر في تراثها الأدبي بكل وضوح ، وقد وُصفت أعمالها الشعرية الأولى بأنها مسيحية . وفي عام ١٩٤٠ ، نجد أنها تستخدم في قصيدتها الشهيرة «المداخن» صورة مجازية مسيحية ، إذ تصف الدخان المنبعث من معسكرات الإبادة النازية بأنه يضم جسد إسرائيل ، أما المسرحية التي كتبتها فهي ما

يُسمَّى «مسرحية أسرار» ، وهي نوع أدبي ذو جذور مسيحية واضحة تتناول اغتيال صبي بولندي على يد جندي ألماني (وفي هذا صدى لقصة صلب المسيح) ، كما يتردد في المسرحية صدى أساطير حسيدية عن القديسين (تساديك) الذين يساهمون في استمرار العالم بفضل طهارتهم ويساهمون في إصلاح الخلل الكوني (تيقون) . وقد بيَّنا المضمون المسيحي لهذا المفهوم في موضع آخر (انظر : «تنصير اليهودية») .

وقد وُصِّفت أعمالها بأنها مزج جيد بين المفردات الحسيدية والمفردات المسيحية ، وعادةً لا يمكن مزج عنصرين إلا إذا كانت هناك رقعة مشتركة بينهما . وبالفعل ، فإننا نجد أن المفردات الحسيدية التي اختارتها هي تلك المفردات التي تعبِّر عن الجانب المسيحي في الحسيدية ، والتي استوعبها الحسيديون من تربتهم السلافية الأرثوذكسية . وهنا يمكن طرح السؤال التالي : هل أعطت أوربا الجائزة لساكس بسبب تعبيرها عن هويتها اليهودية أم أعطتها لها بسبب تخليها عنها ؟

جوليان توويم (١٨٩٤-١٩٥٣)

Julian Tuwim

شاعر بولندي يهودي ، يُعتبَر من أهم المجددين في الأدب البولندي ، وُلد لأب وأم يهوديين ، ولكن الأم كانت ذات اتجاه اندماجي قوي فبثت فيه روح الانتماء لبولندا وللقومية البولندية . ولا شك في أنها روح اكتسبت قوة من خلال تلقيه تعليمه في جامعات بولندا في فترة كانت الروح القومية فيها متأججة . وتعبِّر دواوين توويم الشعرية الأولى ، **في انتظار الإله** (١٩١٨) ، و **سقراط الراقص** (١٩٢٠) ، و **الخريف السابع** (١٩٢٢) ، عن إيمانه العميق بالقومية البولندية وتمسكه بها . أسس توويم ، هو ومجموعة من الأدباء البولنديين ، مجلة أدبية أطلق عليها **سكامندر** ، كما أُطلق الاسم ذاته على حركة أدبية كان يرأسها توويم ، وهي تُعَدُّ أهم حركة أدبية في بولندا حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية . وقد أصبح توويم من أهم شعراء بولندا بلا منازع ، ومُنح جوائز أدبية عديدة وذاع صيته في أوربا باعتباره «بوشكين البولندي» . ورغم إيمانه العميق بقوميته ، إلا أنه نحا في شعره منحىً اجتماعياً ثورياً ، فهاجم الأثرياء والمستغلين والطبقة العسكرية والرأسمالية في بولندا في ديوانيه **إنجيل الفجر** (١٩٣٣) ، و**حفلة الأوبرا** (١٩٣٦) . ولكنه رغم تعاطفه الواضح مع العمال ، بقي بمنأى عن الحركات العمالية الثورية ، إذ ظل انتماؤه القومي هو الأساس .

ولا يظهر الموضوع اليهودي في كتابات توويم إلا نادراً . وهو لم يحاول إخفاء أصوله اليهودية ، إذ كان يرى أنها لا تتناقض مع انتمائه البولندي . وانطلاقاً من هذا ، كان توويم يهاجم المعادين لليهودية الذين ينكرون عليه انتماءه القومي البولندي ويتهمونه بأنه يفسد اللغة البولندية ، كما كان يهاجم الصهاينة وكل دعاة العزلة اليهودية . ولذا ، اتهمته بعض الدراسات بأنه ينتمي لنمط اليهودي الذي يكره نفسه .

ساهم توويم في حركة المقاومة ضد النازي ، وكتب ملحمة **أزهار بولندا** (١٩٤٠ - ١٩٤٤) الذي أصبح أحد أجزائها («صلاة») نشيد حركة المقاومة البولندية . كما كتب في هذه المرحلة كتاباً بعنوان **نحن اليهود البولنديون** يدافع فيه عن انتمائه البولندي واليهودي . وقام توويم بترجمة كثير من الأعمال الأدبية إلى البولندية خصوصاً من الروسية ، كما ترجم أعمال رامبو . وكتب دراسات في مواضيع متنوعة مثل السحر ولهجات السكارى ، ونشر ثلاثة من كتب تضم أغاني للأطفال . وقد عاد إلى بولندا بعد استيلاء الشيوعيين على الحكم واستقر فيها حتى موته .

ويظهر اسم توويم في كثير من الموسوعات اليهودية باعتباره أديباً يهودياً ، الأمر الذي يثير السؤال التالي : من هو الأديب اليهودي ؟ فهذا أديب نشأ يتحدث البولندية في بيئة بولندية وتلقى تعليمه في مؤسسات تعليمية بولندية ، وينتمي إلى التراث الأدبي والشعبي البولندي ، ويؤمن بالمشروع القومي البولندي (وقد كان البولنديون يتغنون بقصائده ويحولونها إلى أناشيد قومية لهم) ، وهو يعود إلى بلده بعد تحريرها (وبعد إنشاء الدولة الصهيونية في فلسطين) ليقضي فيها بقية أيامه ثم يُدفَن فيها ، ومن ثم لا يمكن فهم حياته أو أدبه إلا في إطار انتمائه إلى بولندا . أما يهوديته ، فقد فهمها حق الفهم ، أي باعتبارها بُعداً هامشياً في شخصيته (وهو الأمر الذي فشل الصهاينة والمعادون لليهود في فهمه) .

إسحق بابل (١٨٩٤-١٩٤١)

Isaac Babel

كاتب قصة قصيرة ومسرحي سوفيتي يهودي ، وُلد في مدينة أوديسا ونشأ فيها . وكانت أوديسا مركزاً كوزموبوليتانياً ، إذ كانت تعيش فيها جماعات ذات خلفيات ثقافية وإثنية مختلفة (ولذا كانت المسارح تعرض المسرحية الواحدة بثلاث أو أربع لغات مختلفة) ، كما كانت مركزاً لنشاط تجاري دولي واسع النطاق . وإلى جوار هذا كانت أوديسا مركزاً للدراسات العبرية واليديشية ومركزاً لحركة

التنوير اليهودية والحركة الصهيونية والحركات الاشتراكية اليهودية .

وُلد بابل لعائلة مندمجة تتحدث اليديشية التي تُعَدُّ لغته الأولى، وتلقى تعليماً خاصاً في منزله حتى سن السادسة عشرة ، حيث تعلم مواد دينية ودنيوية عديدة منها العبرية والعهد القديم والتلمود ، ثم التحق بمدرسة تجارية في أوديسا . وبعد عام ١٩١٥ ، ذهب بابل إلى بتروجراد (سان بطرسبرج فيما قبل ولينينجراد فيما بعد) متخفياً ، حيث كان محظوراً على أعضاء الجماعة اليهودية التواجد فيها دون تصريح ، لأنها كانت تقع خارج منطقة الاستيطان على عكس أوديسا .

وقد نُشرت أول أعماله الأدبية في بتروجراد ، قبل الثورة ، في مجلة أدبية كان يرأس تحريرها ماكسيم جوركي . وبعد اندلاع الثورة البلشفية ، انضم بابل لقواتها . فعمل في قوات الأمن ، وفي قوميسارية التعليم ، وفي مهمات التموين ، أي في مصادرة المحاصيل في الريف ، وفي الجيش البلشفي ضد القوات الروسية البيضاء المعادية للثورة . كما خدم في فرقة الفرسان الأولى التي كانت تضم المحاربين القوزاق وكانت تحارب على الجبهة البولندية . وهذه واحدة من مفارقات عديدة في حياة بابل ، فالقوزاق هم أعداء الجماعة اليهودية التقليديون ، ومن صفوفهم جاء شميلنكي الذي قاد ثورة شعبية أوكرانية ضد الإقطاع الاستيطاني البولندي وممثليه من يهود الأرندا . كما كانت الدولة القيصرية تجند القوزاق في قوات الأمن الداخلي لقمع المتظاهرين ولفرض الهيمنة الروسية على الشعوب والأقليات التي كانت تضمها الإمبراطورية القيصرية ومن بينهم الجماعات اليهودية . ورغم كل هذا ، انضم بابل اليهودي إلى القوزاق أعداء اليهود ، وهم فرسان محاربون شرسون من أصل قَبَلي يحملون سيوفهم وأسلحتهم ، وهو مثقف من المدينة يرتدي نظارة ويحمل كتبه ولا يجيد ركوب الخيل . وتستمر المفارقات في حياة بابل ، فقد نشأ نشأة دينية أرثوذكسية جامدة ، ثم تبنَّى عقيدة علمانية لا تقل عنها جموداً . وقد دافع بابل عن النظام السوفيتي ، وسقط ضحية هذا النظام في نهاية الأمر .

كتب بابل في هذه الفترة **الفرسان الحمر** (١٩٢٦) وهو كتاب يتناول تجربته مع المحاربين القوزاق من الفرقة الأولى الحمراء . واتهمه قائد الفرقة الأولى بأنه شوَّه الحقائق وأساء إلى صورة الفرقة . وفي عام ١٩٣١ ، كتب بابل رواية أو مجموعة من القصص عن عملية فرض الصيغة الجماعية على الإنتاج الزراعي ، وظهر فصل منها ثم توقفت لأنها كانت متناقضة مع خط الحزب .

سُمح له عام ١٩٢٨ بزيارة زوجته وابنته اللتين كانتا قد هاجرتا إلى باريس . ثم بدأت فترة الإرهاب الستالينية بعد ذلك ، فأصبح بابل ، حسب قول أحد النقاد ، « سيد الصمت » . وبموت ماكسيم جوركي (١٩٣٦) ، فَقَدَ بابل أحد أهم أصدقائه ، إذ كان يزوده بالحماية . وبالفعل ، قُبض عليه عام ١٩٣٩ واختفى على الفور . ولا تُعرَف الأسباب التي أدَّت إلى القبض عليه ، ولكن ثمة نظرية تذهب إلى أنها لم تكن سياسية ، وأنه أُلقي القبض عليه بسبب علاقة غرامية بينه وبين زوجة رئيس البوليس السري .

ويُعَدُّ بابل من أهم الكتَّاب الروس ، فرغم أن لغته الأولى كما أسلفنا هي اليديشية ، ورغم أنه كتب أولى رواياته بالفرنسية ، إلا أنه امتلك ناصية اللغة الروسية وأصبح من أحسن كتابها . ورغم اختياره الروسية لغة للتعبير ، فقد ظل الموضوع اليهودي موضوعاً أساسياً ظاهراً وكامناً في أعماله . ولم يكن بابل منشغلاً بأن يحدِّد موقفاً مع اليهود أو ضدهم ، فقد أدرك أن يهوديته (أو بقاياها) هي مُعطى أو ميراث يحدِّد سلوكه كمواطن في عصر الثورة وهو ما يخلق التناقضات والمفارقات العديدة في حياته .

ولعل هذا هو سر عظمة أعماله وسر إنسانيتها ، فاليهودية هنا ليست نسقاً مغلقاً مكتفياً بذاته يُقسِّم العالم إلى يهود وأغيار ثم يستبعد الأغيار باعتبارهم الأشرار ، وإنما هي بُعْد أساسي في بنية إنسانية مأساوية كوميدية ذات دلالة إنسانية عامة . ومأساة اليهودي في رواياته ليست مأساة يهودية خاصة ، وإنما هي مأساة إنسان يسقط صريع عمليتي الثورة والتحديث رغم إيمانه بهما وتحمسه لهما وانضمامه لصفوفهما . وهذا نمط إنساني عام يتجاوز يهودية اليهودي وكل الانتماءات الإثنية ، ويُعبِّر عن الصراع القائم بين الجديد والقديم وبين المجتمع التقليدي والحديث ، فالمرجعية النهائية هنا هي إنسانية البشر المشتركة ، وكذلك أفراحهم وأتراحهم .

ولم يكن بابل كاتباً غزير الإنتاج ، فسمعته الأدبية تستند إلى مجموعتين أدبيتين : **الفرسان الحمر** (١٩٢٦) ، و **روايات أوديسا** (١٩٢٧) . وقد تأثر أسلوبه الروائي بفلوبير وموباسان ، فهو يجيد رواية الحكايات ، حيث تنكشف الشخصيات المتنوعة من خلال الحبكة نفسها . وعادةً ما يكون الراوي في القصة هو الشخصية الأساسية يحكي روايته بلغته سواء كانت لهجة فلاحية أو رطانة جنود أو لغة مواطن يهودي من أوديسا يتحدث الروسية بلكنة يديشية .

والموضوع الأساسي في روايات بابل هو صدى لواحد من أهم الموضوعات في الأدب الغربي الحديث : تمجيد الإنسان الطبيعي أو النبيل المتوحش . ولكن الموضوع يأخذ شكلاً خاصاً في أدب بابل ،

بل يكتسب أبعاداً نيتشوية واضحة ، وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من الأدباء اليهود في عصره حيث اكتسحتهم النيتشوية ، مثل آحاد هعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدري . فاليهودي التقليدي في أدب بابل هو ممثل أخلاق الضعفاء ، المثقل بعبء التاريخ وميراثه ، يود أن يتحرر من كل هذا ويصبح مثل الوثنيين ممثلي أخلاق الأقوياء الذين يتسمون بالقوة الجسدية الخارقة وبغياب الحس الخلقي والمقدرة على الحياة في عالم الحس المباشر . ولعل أحسن مثل على ذلك ، حسب رؤية بابل ، المحاربون القوزاق . ومما يَحسُن ذكره أن لهذا الموضوع صدى في الأدب الصهيوني ، فالصابرا أو العبراني الجديد هو هذا الوثني النيتشوي غير المُثقَل بعبء التاريخ ، والوثني الجديد قادر على القيام بأفظع الأفعال وأبسطها ؛ قتل الآخرين . وفي إحدى قصص بابل ، لا يقوى بطلها على أن يُجهز على أحد الرفاق الجرحى ، ويصلّي للإله ليمنحه المقدرة على القتال . وفي قصة أخرى ، يحاول البطل أن ينضم إلى جماعة القوزاق ، ولذا كان عليه أن يقتل إوزَّة بطريقة شرسة وينجح في ذلك ، ولكنه حينما يأوي إلى فراشه يبدأ ضميره (اليهودي) في تأنيبه على فعلته هذه .

وإلى جانب ممثلي أخلاق الضعفاء ، يوجد يهود آخرون يعيشون في عالم الحس خارج نطاق قيم الخير والشر ، أبطال لا علاقة لهم باليهود المساكين الذين صوَّرهم الأدب اليديشي ، ولا بالحالمين المثاليين في الأدب ذي التوجه الصهيوني . أما أبطال بابل فهم ، على حد قول أحد النقاد ، مثل الخمرة الحمراء الرديئة المليئة بالفقاقيع ، فمنهم امرأة يهودية ضخمة تدير بؤرة للصوص وماخوراً للدعارة ، ومنهم شحاذون ذوو ذقون مدببة يحرسون مقابر اليهود ويتحدثون عن عبث الوجود الإنساني ، ومنهم رؤساء عصابات يُدخلون الرعب على قلوب تجار أوديسا وشرطييها ، ومنهم ذابحون شرعيون وحسيديون بولنديون . هذا الجانب من أدب بابل يُعبِّر عن وعيه بالجانب الحسي لعالم يهود اليديشية ، ولكنه عالم آخذ في الاختفاء بسبب تصاعُد معدلات العلمنة والتحديث ، خصوصاً بعد الثورة . ومن هنا يتحوَّل أدب بابل إلى مرثية اختفاء هذا العالم ، ولكنها مرثية كوميدية . وهذه النغمة هي التي تنقذه إلى حدٍّ ما من العدمية التي تسم كثيراً من الأعمال الحداثية وتُحل محلها شكلاً بدائياً مباشراً من تأكيد الحياة . فعلى سبيل المثال ، هناك بيت للعجزة اليهود يحاول أن يضمن لنفسه الاستمرار بأن يتحوَّل إلى تعاونية اشتراكية للدفن ، ولكنه لا يمكنه البقاء إلا بالحفاظ على الجثمان الوحيد لديه وعدم دفنه . ومن ثم ، فإن أول جنازة حقيقية ستقوم بها هذه المؤسسة الاشتراكية تعني ، في واقع الأمر ، نهايتها . وهناك قصة أخرى عن حياة طفل يُسميه أبواه الشيوعيان الملحدان «كارل» ، ولكن جديه يختتنانه سراً ، ومن ثم يُسمَّى الطفل «كارل ـ يانكل» (كارل ـ يعقوب) . وفي قصة ثالثة ، ينضم ابن أحد الحاخامات للحزب الشيوعي (رمز الجديد) ولكنه يستمر في الحياة مع أبويه لأنه لا يريد أن يترك أمه (رمز القديم) . وفي قصة رابعة ، يموت ابن الحاخام الشيوعي في معركة ولكنهم (بعد موته) يجدون في أوراقه صورة للينين وأخرى لموسى بن ميمون وقرارات للحزب الشيوعي كُتبت في هوامشها أبيات شعرية بالعبرية ونص من نشيد الأنشاد مع بعض الطلقات الفارغة .

ولعل من أهم القصص التي تبيِّن هذا الصراع قصة **جيدالي** . وبطل القصة يهودي عجوز (صاحب محل تحف) ، وقد اعترته الدهشة والحيرة بسبب عمليات السرقة والنهب في مدينته والتي يقوم بها الجانبان الشيوعي والمعادي للشيوعية . ولذا ، فهو يسأل : كيف يستطيع المرء إذن أن يفرِّق بين الثورة والثورة المضادة ؟ وهو ممن لا يقبلون الرأي الحديث القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة ، ويعيش في ألم لأن الثورة تطالب الناس بأن ينبذوا كل القيم القديمة : الجيد منها والرديء . « سنقول نعم للثورة ، ولكن هل يمكن أن نقول لا لشعائر السبت ؟ » ثم تنتهي القصة باقتراح يقدمه بطل القصة لزائره الشيوعي : إن ما تحتاجه الدنيا ليس مزيداً من السياسة ، وإنما منظمة دولية للأخيار ، يعيش كل الناس فيها في سلام ووئام .

وقد رُدَّ اعتبار بابل في الاتحاد السوفيتي في فترة ما بعد ستالين ونُشرت أعماله في الستينيات . ويمكن هنا أن نثير قضية تصنيف بابل الذي ورد اسمه في **دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** باعتباره أديباً يهودياً . ورغم أن بابل يكتب باللغة الروسية داخل إطار الثقافة الروسية وتقاليد الرواية الروسية ، ولا يمكن فهم أعماله إلا بالعودة إلى هذه التقاليد . وهو يتناول موضوعات يهودية ، ولكنها في واقع الأمر موضوعات روسية يهودية ، أي أنها موضوعات تخص حياة يهود اليديشية في روسيا بعد الثورة ، وهي موضوعات لا تُفهَم هي الأخرى إلا بالعودة إلى المجتمع السوفيتي الجديد ومشاكل الشعوب والأقليات فيه . ويتسم تناول بابل لموضوعاته بالرحابة الإنسانية ، ومن ثم فإن أعماله ترقى إلى مستوى العالمية . كل هذا يجعل تصنيفه كروائي يهودي مستحيلاً ، فمثل هذا التصنيف لا يُفسِّر إلا جوانب محدودة للغاية من أدبه .

بن هكت (١٨٩٤-١٩٦٤)

Ben Hecht

صحفي أمريكي يهودي وروائي وكاتب مسرحي ، وكاتب سيناريو . وُلد في نيويورك ، وانتقل عام ١٩١٠ إلى شيكاغو حيث بدأ حياته في مهنة الصحافة التي حقق فيها مكانة بارزة . أرسلته جريدة **ديلي نيوز** عام ١٩١٨ إلى برلين حيث ظل حتى عام ١٩٢٠ ، وهناك تدعمت اهتماماته الأدبية . وفي عام ١٩٢١ ، أصدر روايته الأولى **أريك دورن** والتي عكست تجاربه في برلين . وفي شيكاغو ، انضم بن هكت إلى مدرسة شيكاغو التي ضمت كُتّاباً مثل شروود أندرسن وماكسويل بودنهايم . وانتقل هكت بعد ذلك إلى نيويورك، حيث بدأ عمله في المجال المسرحي في برودواي ، واشترك في كتابة بعض المسرحيات التي حققت شهرة واسعة . إلا أن هكت حقَّق شهرته الحقيقية من خلال عمله ككاتب سيناريو لعديد من الأفلام السينمائية الشهيرة والتي نال عنها جائزتي أوسكار .

وكتب هكت عام ١٩٣١ روايته **اليهودي المحب** التي اعتبرتها الأوساط اليهودية مثالاً لكره اليهودي لنفسه ، وذلك لما اتسمت به شخصياتها اليهودية من مكر وتآمر ورغبة في الاندماج . ولكنه ، مع نهاية الثلاثينيات ، ومع صعود النازية والفاشية في أوربا ، بدأ في الاهتمام بالقضايا اليهودية ، وأدان النازية ، وأيَّد الوجود الصهيوني في فلسطين بشدة. وقد ظل بن هكت حائراً بين رفض النازية من ناحية ورفض السياسة البريطانية في فلسطين من ناحية أخرى، وكتب عام ١٩٤٤ **دليل المرتبكين** تعبيراً عن هذه الحيرة. أما بعد الحرب، فقد هاجم بن هكت سياسة بريطانيا، وقدم الدعم المالي لمنظمة إرجون الصهيونية الإرهابية في فلسطين. ولكنه بعد قيام إسرائيل، أصيب بخيبة أمل تجاه إرجون وتجاه سياسات بن جوريون .

وفي عام ١٩٦١ ، تضمَّن عمله الأدبي **خيانة** هجوماً لاذعاً وحاداً على الصهيونية ، إذ تناول موضوع رودولف كاستنر (وهو الزعيم الصهيوني المجري الذي تعاون مع النازيين وأيخمان ، فقام بخداع يهود المجر وأفهمهم أنهم ذاهبون لمعسكرات العمل ، فضمن سكوتهم وعدم مقاومتهم نظير السماح لمجموعة من الشباب اليهودي القوي بالاستيطان في فلسطين) . وألَّف بن هكت مسرحية مستقاة من كتابه هذا فشنَّت المؤسسة الصهيونية عليه حرباً شعواء .

ناثانيل وست (١٩٠٣-١٩٤٠)

Nathaneal West

روائي أمريكي يهودي اسمه الحقيقي نيثان وينشتاين . وُلد ونشأ في نيويورك لأبوين مهاجرين من يهود اليديشية كانا يرفضان التحدث باليديشية في المنزل ، وشجَّعا ابنهما على الاندماج . ولم يحصل وست على شهادة الثانوية العامة ، فالتحق بالجامعات بوثائق مزيفة . ولم يُسمَح له بالانضمام لإحدى الروابط الجامعية لأنه يهودي ، فكتب قصة رمزية عن ذبابة وُلدت تحت إبط المسيح وتعيش على جسده وتموت لحظة موته . ولعل الذبابة رمز للشعب اليهودي الذي يعيش على هامش العالم المسيحي ، منبوذاً منه ، عالة عليه ، يحيا بحياته ويموت بموته .

وفي عام ١٩٢٧ ، قبل أن يذهب إلى باريس ، غيَّر نيثان اسمه وتبنى الاسم الذي عُرف به بقية حياته ، وكتب رواية سيريالية تجريبية بعنوان **حياة بالسوسنيل الواهمة** (١٩٣١) هاجم فيها المسيحية واليهودية ، وموضوع الرواية الأساسي هو بحث البطل بشكل عبثي عن شيء ثابت يمكنه الارتباط به . واتهمه بعض النقاد اليهود بأنه معاد لليهود واليهودية ، وبأنه يهودي كاره لنفسه ، الأمر الذي يثير قضية التصنيف : هل يمكن الاستمرار في تصنيف وست باعتباره «كاتباً أمريكياً يهودياً» أم أن من الأفضل تصنيفه باعتباره «كاتباً أمريكياً من أصل يهودي» أم مجرد «كاتب أمريكي علماني» (فقط) يهاجم مختلف العقائد الدينية ؟

وروايات وست عنيفة ساخرة ومُستخفة بالقيم الإنسانية ، تحاول أن تُظهر أن الحب الإنساني إن هو إلا وهم لا علاقة له بالواقع الخارجي القاسي الصلب . كما أن روايته **المليون البارد** (١٩٣٤) هجوم على الحلم الأمريكي . وتجمع روايته **يوم الجراد** (١٩٣٩) التي تدور أحداثها في هوليود بين اللاأخلاقية والأحلام الرؤياوية (الأبوكاليبسية) .

ويذهب بعض النقاد إلى أن عدمية وست تعبير عن رفضه مجتمعاً صنَّفه يهودياً في وقت لم تَعُد له فيه علاقة باليهودية ، ولعل هجومه الشرس على كلٍّ من اليهودية والمسيحية هو تعبير عن هذا الوضع الشاذ والفريد .

ليونيل ترلنج (١٩٠٥-١٩٧٥)

Lionel Trilling

ناقد أدبي وروائي أمريكي يهودي ، وُلد لأبوين مهاجرين وقضى معظم حياته أستاذاً للأدب الإنجليزي بجامعة كولومبيا (حيث تعرَّف إليه مؤلف هذه الموسوعة) . من أهم مؤلفاته **ماثيو أرنولد** (١٩٣٩) ، و **إي.ام. فورستر** (١٩٤٣) . أما روايته **وسط الرحلة** (١٩٤٧) ، فتتناول جاذبية الماركسية بالنسبة للمثقفين . ومن أهم

أعماله النقدية **الوجدان الليبرالي** (١٩٥٠) الذي يحاول فيه أن يؤكد أهمية التركيب في الفكر (مقابل التسطيح والتبسيط) وعلاقة الأدب بالحضارة . وقد نشر أيضاً كتاباً عنوانه **الذات المعارضة** (١٩٥٥) يضم مقالاً بعنوان «وردزورث والحاخامات» ، وهو من المقالات النادرة التي يتناول فيها الكاتب موضوعاً يهودياً . ويعقد ترلنج في هذا المقال مقارنة بين وردزورث وحبه وتقبُّله الطبيعة ورفضه فكرة الغزو بموضوع مماثل في كتابات الحاخامات . كما أن له مقالاً عن الكاتب الروسي اليهودي إسحق بابل يُبيِّن فيه أن بابل كان يدرك تماماً جدلية الجسد والروح ، والمجتمع والذات ، وأن يهوديته ليست أساس هذا الإحساس رغم أنها قد عمقَّته .

وترلنج غير متعاطف مع تجربة الدولة الصهيونية ، فهي تقف على طرف النقيض من الوجدان الليبرالي بتركيبيته وتعدديته . وقد نَشَر ترلنج رأيه هذا في مجلة **كومنتاري** . ومن هنا ، فإن من الصعب إلى حدٍّ كبير استخدام مصطلح «كاتب أمريكي يهودي» للإشارة إلى ترلنج . فالموضوع اليهودي لا يظهر إلا لماماً في كتاباته ، وإن ظهرت موضوعات يهودية فهي تظهر باعتبارها موضوعات إنسانية تُوضَع في سياق إنساني عالمي . وقد قال ترلنج إن الاهتمام بما يُقال له «الهوية اليهودية» هو أمر لا علاقة له بمن يود أن يصبح مثقفاً أو فناناً أمريكياً .

ومن مؤلفاته الأخرى **ما وراء الحضارة** (١٩٦٥) . ومن كتبه الأخيرة **الإخلاص والأصالة** (١٩٧٤) ، وهو هجوم على حركات الستينيات العدمية المعادية للإنسان والحضارة . وقد استفاد ترلنج من علم النفس وتاريخ الحضارة في دراسته .

مائير لفين (١٩٠٥-١٩٨١)

Meyer Levin

روائي أمريكي يهودي وصهيوني لا يُصنَّف ضمن كُتَّاب الدرجة الأولى . وُلد في شيكاغو لأبوين مهاجرين . ورغم أن رواياته الأولى تجاهلت تماماً الموضوع اليهودي ، إلا أنه بدأ علاقة طويلة مع الصهيونية ابتداءً من الثلاثينيات حيث كتب رواية **يهودا** ، وهي أول رواية عن الحياة في الكيبوتس . وبعد هذا التاريخ ، أصبحت كل رواياته لا تتناول سوى موضوعات يهودية ، ومن وجهة نظر يقال لها «قومية» أي صهيونية .

وفي عام ١٩٣٢ ، نشر لفين مجموعة من القصص الحسيدية بعنوان **الجبل الذهبي** (أعيد نشرها عام ١٩٧٥ تحت عنوان **روايات كلاسيكية حسيدية**) . وقد نُشر عام ١٩٣٧ أحد أهم أعماله **العصبة** ، وهو كتاب ذو طابع صحفي تقريري وصفي عن الشبان اليهود في شيكاغو إبان فترة الكساد الكبير . وقد مدحته **النيويورك تايمز** ، ولكن أحد النقاد اليهود وصف أعماله بأنها تعبير عن كره اليهودي لنفسه .

عمل لفين مراسلاً لعدد من الصحف في فلسطين وإسبانيا ، وساهم بعد الحرب في الهجرة اليهودية غير الشرعية . وفي عام ١٩٤٧ ، نشر كتاباً بعنوان **بيت أبي** ، وهو تأملات في مصير اليهود في ألمانيا النازية وفلسطين . كما كتب قصصاً وسيناريوهات لعدة أفلام ذات طابع صهيوني واضح .

ونشر لفين عام ١٩٥٢ مسرحية مُستَقَاة من حياة آن فرانك ، كما كتب رواية بعنوان **الإرغام** عن جريمة شهيرة لا دافع لها اشترك فيها شابان يهوديان ثريان من شيكاغو مسقط رأسه .

استوطن لفين في إسرائيل منذ عام ١٩٥٨ . وأصبح أدبه ، بعد ذلك ، صهيونياً غارقاً في العنصرية بشكل فاقع ، يُضفي غلالة رومانسية على اليهود ويصوِّر العرب في أقبح الصور من خلال أنماط إدراكية استقاها من أدب معاداة اليهود ، بحيث أصبح العربي في أدبه يقابل اليهودي في أدبيات معاداة اليهود . ونشر لفين سلسلة من الروايات عن الإبادة النازية لليهود ، وآخر أعماله روايتان عن التجربة الصهيونية : **المستوطنون** (١٩٧٢) ، و **الحصاد** (١٩٧٨) .

وكما أسلفنا ، لا تحظى كتابات لفين بإعجاب معظم النقاد حيث لا يعدُّونه من كبار الكُتَّاب الذين يستحقون أن يُقرأوا قراءة جادة . وقد فسَّر لفين هذا الواقع بأن كتبه تتناول الموضوع اليهودي «ولا يمكن لكتاب عن اليهود أن يُعتبَر ضمن التيار الأساسي للأدب الأمريكي» ، أي أنه يرى أن يهوديته (لا رداءة أدبه) هي السبب في أنه لا يحظى بالاهتمام الذي يستحقه . وادعاؤه هذا لا أساس له من الصحة ، إذ تُترجَم أعمال كثير من الكُتَّاب الإسرائيليين للإنجليزية ويقرِّظها النقاد الأمريكيون ، كما يعبِّر كثير من النقاد الأمريكيين عن إعجابهم بأعمال الكاتب الأمريكي اليهودي برنارد مالامود ، وهي أعمال أدبية والبُعْد اليهودي فيها واضح . وقد هاجم لفين كبار الكُتَّاب الأمريكيين اليهود ، مثل فيليب روث وسول بيلو ، واتهمهم بعدم الاكتراث باليهود ، بل وبأنهم يعادونهم ويكرهون أنفسهم كيهود . ويمكن أن يُعَدَّ أدب لفين نموذجاً جيداً للأدب الصهيوني .

رومان براندستايتر (١٩٠٦-) .

Roman Brandstaetter

شاعر وكاتب مسرحي بولندي من أصل يهودي ، وهو ابن

المؤلف البولندي ديفيد براندستايتر الذي دأب على تأليف كتبه بالعبرية . بدأ حياته الأدبية بنشر عدة دواوين شعرية في مواضيع عامة ، ثم أخذ ينحو منحى صهيونياً واضحاً تبدَّى في نشاطه الأدبي، حيث حرَّر بعض الحوليَّات الصهيونية وكتب قصائد عن العودة إلى صهيون وصدر له ديوانان يدلّ عنوانهما على اتجاههما الصهيوني : **مملكة الهيكل الثالث** (١٩٣٤) و**أورشليم في النور والغسق** (١٩٣٥) . ثم استوطَن في فلسطين عام ١٩٤٠ حيث أُقيمت عروض لإحدى مسرحياته .

لكن براندستايتر ترك فلسطين بعد الحرب العالمية الثانية ، واستقر في روما حيث تزوج من امرأة مسيحية كاثوليكية وتكثلك هو نفسه ، ثم عاد إلى بولندا عام ١٩٤٨ حيث انضم إلى مجموعة من الكتاب الكاثوليك ، وأصبحت أعماله الأدبية تدور حول موضوعات مشتقة من التاريخ البولندي مثل **عودة الابن الضال** (١٩٤٨) ورواية **يسوع الناصره: زمن الصمت** (١٩٦٧) .

ويثير براندستايتر مشكلة من هو الأديب اليهودي بحدة غير عادية ، وذلك ربما بسبب تحوُّله الجذري . فبعد أن كان يهودياً صهيونياً يتغنى بصهيون ويستوطن في فلسطين ، أصبح كاثوليكياً ينزح عن فلسطين ولا يدين بالولاء إلا لبولندا !

البرتو مورافيا (١٩٠٧-١٩٩٠)

Alberto Moravia

روائي إيطالي وكاتب مقال وصحفي ، وُلد في روما لأب يهودي وأم سلافية كاثوليكية قامت بتعميده وهو طفل (أي أنه مسيحي تماماً من منظور الشريعة اليهودية) . وظل متباعداً تماماً طوال حياته سواء عن اليهودية أو المسيحية .

بدأ حياته الأدبية في سن مبكرة حيث كتَب أولى رواياته له في سن الثامنة عشرة وصدرت عام ١٩٢٩ بعنوان **اللامبالون** . وفي هذه الرواية هاجم الطبقة الوسطى الإيطالية بشدة وانتقد أنانيتها وقبولها السلبي للحكم الفاشي في البلاد . وقد ظل عداؤه للبرجوازية ، وتحليله النفسي القاسي لأبطاله وشخصياته الروائية ، من السمات الأساسية في أغلب أعماله . وتبيَّن ذلك بشكل واضح لأول مرة في رواية **عجلة الحظ** (١٩٣٨) .

عمل مورافيا في الثلاثينيات مراسلاً صحفياً واستمر في عمله هذا خلال الحرب العالمية الثانية في ألمانيا ثم في الشرق الأقصى . وقد أثارت مقالاته المعادية للفاشية خلافات عديدة مع نظام موسوليني ، كما حاول الجستابو الألماني إلقاء القبض عليه عام ١٩٤٣ وهو ما اضطره إلى الاختباء في إحدى القرى الإيطالية لمدة تسعة أشهر . أما بعد الحرب ، فقد أصبح مورافيا واحداً من أبرز الكتاب الأوربيين ، وتدفَّق إنتاجه الأدبي . ومن أشهر رواياته **امرأة من روما** التي كتبها عام ١٩٤٧ وتناول فيها حياة امرأة دفعتها خيانة الرجال إلى حياة البغاء . وقد كان الجنس والبغاء من المواضيع المحورية في روايات مورافيا . وأثار ذلك انتقادات بعض النقاد الذين أخذوا عليه أيضاً عدم إقدامه على إدانة لا أخلاقية أبطاله .

وقد رأي البعض الآخر أن تأكيد مورافيا على الجنس والبغاء ما هو إلا رمز للفساد الأوسع الذي أراد مورافيا انتقاده ومهاجمته ، خصوصاً عبادة الطبقة الوسطى للمادة والمال . وقد تناول مورافيا أيضاً حياة الفقراء والمطحونين وذلك في رواية **حكايات من روما** . ومن أهم رواياته أيضاً **امرأتان** ، وهي دراسة عميقة لشخصيتين مختلفتين يكشف من خلالهما التباين بين العقل والشهوة الحسية .

وقد كان مورافيا قريباً للشيوعية ، وانتُخب عام ١٩٨٣ عضواً في البرلمان الأوربي كيساري مستقل ، حيث دافع عن قضايا البيئة وعن حقوق الشعب الفلسطيني . وقد أكمل مورافيا سيرته الذاتية قبل وفاته بقليل ، وكتب فيها أن الأدب يجب أن يعتبر نفسه قادراً على أن يحل محل كل شيء حتى الدين .

ويظهر اسم مورافيا في بعض الدراسات والموسوعات اليهودية كمؤلف يهودي . وقد ينم هذا عن خلل في الأساس التصنيفي ، فمورافيا وُلد لأم كاثوليكية عمَّدته وهو طفل ، أي أنه ليس يهودياً من منظور الشريعة اليهودية ، وهو كاثوليكي من منظور العقيدة الكاثوليكية . وقد ابتعد عن كل الأديان ، كما أن أدبه لا يعبِّر إلا عن رؤية يسارية تنبع من التقاليد الثورية العلمانية الغربية .

ابراهام كلاين (١٩٠٩-١٩٧٢)

Abraham Klein

شاعر ومؤلف كندي يهودي ، وُلد في مونتريال لعائلة من المهاجرين الروس اليهود . اشتغل بالمحاماة ولكن اهتماماته اتجهت نحو الشعر ليصبح واحداً من أهم المساهمين في الحياة الأدبية في كندا . كان كلاين مطلعاً على الآداب المكتوبة بالإنجليزية والفرنسية والعبرية واليديشية ، وظهرت أول أعماله الشعرية في مجموعة مختارة من الأشعار بعنوان **مناطق جديدة** (١٩٣٦) . وهذا الديوان يدل على ارتباطه الوثيق بالتيارات والاتجاهات الأدبية الكندية آنذاك . وقد عمل كلاين محاضراً زائراً في جامعة ماكجيل بين أعوام ١٩٤٥ - ١٩٤٨ ، كما قام بتحرير الجريدة الأسبوعية **كنديان جويش كرونيكل**

في الفترة ١٩٣٩ ـ ١٩٥٣ والتي نَشَر فيها كثيراً من المقالات وعدداً من الأشعار التي قام بترجمتها إلى الإنجليزية من العبرية واليديشية . كما كان لكلاين نشاط سياسي ، حيث رشّح نفسه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٤٩ عن أحد الأحزاب الاشتراكية الكندية .

لجأ كلاين في كتابة أشعاره إلى استخدام كثير من شخصيات وقصص العهد القديم . كما تتخلل أشعاره عبارات اليديشية وكلمات العبرية ، وتتناول بعضها قضايا تخص باليهود كما في ديوانه **أليس لليهودي ؟** (١٩٤٠) . أما في ديوانه **الهستيريا** (١٩٤٤)، وهي مجموعة من الأشعار كُتبت أثناء فترة الإبادة النازية، فيتناول قضية الاندماج ومعاداة اليهود . كما يتناول في بعض أشعاره الأخرى المشروع الصهيوني في فلسطين ، فيخاطب الشعراء اليهود قائلاً : « إن زمن البكاء على معاناة اليهود في «الشتات» قد ولّى ، وأصبح من الضروري الآن التركيز على قضية إعادة الميلاد القومي اليهودي في أرض الأجداد » .

أما روايته الوحيدة **اللفائف الأخرى** (١٩٥١) ، فهي رواية رمزية تأخذ شخصية اليهودي التائه لتتناول من خلالها الأحداث الرئيسية فيما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» ، خصوصاً الإبادة النازية وإقامة دولة إسرائيل . وعنوان الرواية مأخوذ عن لفائف الشريعة أو أسفار موسى الخمسة ، والرواية مُقسَّمة إلى خمسة أجزاء يحمل كلٌّ منها عنوان أحد الأسفار .

لكن استخدام كلاين للكلمات العبرية أو اليديشية في أعماله ، أو تناوله لقضايا تخص الجماعات اليهودية ، لا يضفي صفة اليهودية على أعماله أو على شعره أو أدبه . كما أن هذه القضايا والموضوعات يمكن أن يتناولها شعراء أو أدباء من غير اليهود . وبالإضافة إلى ذلك ، يتخلل جميع أعماله اهتمام عميق بقضايا المجتمع الكندي بثقافتيه الفرنسية والإنجليزية وبتعدُّد جماعات المهاجرين فيه وبمشاكله الاجتماعية والسياسية ، وهو ما يتناوله بشكل خاص في ديوانه المعنون **الكرسي الهزاز** .

برنارد مالامود (١٩١٤-١٩٨٦)

Bernard Malamud

روائي أمريكي يهودي ، وُلد في بروكلين في نيويورك ، وتلقى تعليمه في نيويورك ونشر أربع روايات : **الطبيعي** (١٩٥٢) ، **والمساعد** (١٩٥٧) ، و **البرميل السحري** (١٩٥٨) ، و **حياة جديدة** (١٩٦١) .

ومن رواياته **المقامر** (١٩٦٦) ، والتي نال عنها الجائزة القومية (الأمريكية) للكُتَّاب وأخرج من قصتها فيلماً سينمائياً ، وهي تتناول تهمة الدم التي وجهت ظلماً لمندل بيليس في روسيا . كما نشر مالامود رواية **حياة دوبين** (١٩٧٩) ، و **رحمة الله** (١٩٨٢) . وحقَّق مالامود ذيوعاً كبيراً في الستينيات ، ولكن شهرته تراجعت بالتدريج .

ورغم أن رواياته تتناول موضوعات يهودية ، مثل حياة المهاجرين ، ومأساة اليهودي باعتبارها مأساة الإنسان الحديث ، والعلاقة بين اليهود وغير اليهود وبين اليهود والسود في المجتمع الأمريكي ، إلا أنه رفض أن يُصنَّف ككاتب يهودي ، وأصرَّ على أنه مجرد كاتب قصص . وسوف تظل « الحدوتة » ، في رأيه ، موجودة ما وُجد الإنسان . أما عبارته الشهيرة « كل البشر يهود » التي تُقتبَس لتُبيِّن توجهه اليهودي ، فهي تتحمل تفسيراً مغايراً تماماً . وقد قال هو نفسه إنه يكتب لكل البشر وأن رواياته تتجاوز الحدود المباشرة للموضوع اليهودي . ومن ثم ، فالعبارة تعني أن الموضوع اليهودي إن هو إلا المادة الخام التي يكتشف من خلالها الموضوعات الإنسانية العامة فيؤكد ما هو مشترك بين البشر ، فمرجعيته النهائية هي الإنسانية المشتركة . وهو يفعل ذلك مستخدماً اللغة الإنجليزية واللهجة الأمريكية ، مستفيداً من معرفته بإيقاع الحياة في مدينة نيويورك ، ومتبعاً التقاليد الأدبية الغربية الأمريكية .

سول بيلو (١٩١٥-)

Saul Bellow

روائي أمريكي يهودي حائز على جائزة نوبل وعلى جوائز أخرى مثل الجائزة القومية (الأمريكية) للكُتَّاب . وهو يُعَدُّ من أهم الروائيين الأمريكيين المحدَثين . وُلد بيلو في مونتريال في كندا ، ونُشِّئ تنشئة دينية ، كما تعلَّم اليديشية والفرنسية والعبرية . كانت أمه تودّ أن يصبح حاخاماً ، ولكنه التحق بجامعة شيكاغو حيث درس الاجتماع وعلم الإنسان ، وذلك قبل أن يقرر أن يصبح كاتباً .

صدرت له رواية **أوجي مارش** (١٩٥٣) ، ثم نشر **أمسك اليوم** (١٩٥٦) ، وأبطال هاتين الروايتين شخصيات ضعيفة محببة للنفس، تدخل أحياناً في مغامرات برغبتها وأحياناً أخرى رغم أنفها، ولكنها عادةً تلقى الهزيمة . ثم نشر بيلو رواية **هندرسون ملك المطر** (١٩٥٩) . ولكن أهم رواياته هي **هرزوج** (١٩٦٤) ، وهي قصة أستاذ جامعي يهودي يُصاب بالشلل الجسدي والعقلي ويقضي وقته في كتابة خطابات وهمية ، وحينما ينجح في التحرر من حياته الوهمية يرفض كل الاتجاهات الفكرية (مثل الوجودية) باعتبارها

تقاليع ، ويبدأ حياة مستقرة من الناحية العاطفية والفكرية . وتتناول رواية **كوكب سـاملر** (١٩٧٠) حياة يهودي بولندي عاش خلال فترة الإبادة النازية . وقد نشر بيلّو روايتين أخريين : **ديسمبر شهر العميد** (١٩٨٢) ، و **عدد أكبر يموت من تحطُّم القلب** (١٩٨٧) .

ويمكن هنا أن نثير قضية الهوية اليهودية عند بيلو ، إذ أنه كاتب أمريكي لا يمكن فهمه إلا في إطار الثقافة الأدبية الأمريكية ، ولذا ، فإن رواياته ، سواء أكانت مادتها الخام يهودية أم كانت غير ذلك ، تنبع من رؤية أمريكية للواقع ، وطريقة السرد فيها أمريكية والصوت الروائي أمريكي . ففي رواية **هندرسـون ملك المطر** يقـوم البطل ، وهو أمريكي غير يهودي ، برحلة إلى أفريقيا كي يفهم ذاته ويكتشفها ثم يعود إلى وطنه مسلحاً بالحكمة الجديدة ، وهذا هو النمط المتكرر في كثير من الروايات الأمريكية (**موبي ديك** لملفيل ، و **مغامرات هكلبيري فين** لمارك توين) . أما هرزوج الذي سُمِّيت الرواية باسمه فهو يهودي ، ولكن الانتماء اليهودي أو غيابه أمر ثانوي . وقد هاجم بيلو المفهوم الصهيوني الذي يطالب بتصفية الدياسبورا (أي الجماعات اليهودية في العالم) والذي يذهب إلى أن وجود اليهود خارج فلسطين هو حالة مَرَضيّة ، كما هاجم فكرة أن يهود أمريكا شخصيات ممزقة منقسمة على نفسها ، وبأن اليهودي الحقيقي هو من يعيش في إسرائيل . ووصف بيلو نفسه بأنه أمريكي مخلص لتجربته وحضارته الأمريكية « يتحدث اللغة الإنجليزية الأمريكية ، ويعيش في الولايات المتحدة ، ولا يمكنه أن يرفض ستين عاماً من حياته هناك» . ومن ثم ، فهو يرى أن مصطلح «كاتب يهودي» مصطلح مبتذل من الناحية الفكرية ، وهو مصطلح ضيق الأفق ، بل ولا قيمة له إطلاقاً .

ومع هذا ، فقد كتب بيلّو ، علاوة على رواياته وأقواله ، كتاباً صهيونياً مغرقاً في العنصرية عن رحلته إلى إسرائيل **إلى القـدس والعـودة** (١٩٧٦) . ولعل هذا الكتاب ذاته دليل على أن يهود الدياسبورا يروجون عن أنفسهم صورة تريحهم نفسياً هي أنهم صهاينة يؤيدون إسرائيل ، بينما تؤكد حياتهم المتعينة غير ذلك . وحينما يكتب بيلو رواياته ، فإنه يدع خياله الخلاّق يَفصح عن رؤيته المركّبة . أما في كتابه الدعائي المُشار إليه ، فهو يتبنَّى موقفاً أكثر عملية ودعائية . ولعل طموح بيلو للحصول على جائزة نوبل كان له أثره الكبير على الآراء السياسية التي أفصح عنها في كتابه . وقد حصل بيلّو بالفعل على الجائزة بعد صدور الكتاب .

بريمو ليفي (١٩١٩-١٩٨٧)

Primo Levi

كاتب إيطالي وكيميائي ، وُلد في تورين لعائلة إيطالية يهودية مندمجة في تورين حيث درس الكيمياء في جامعتها وتخرج عام ١٩٤١ ، واشتغل في ميلانو . ومع سيطرة الفاشيين على السلطة ، انضم إلى المقاومة الإيطالية ، ولكنه وقع في الأسر ورُحِّل إلى معسكر الاعتقال النازي في أوشفيتس . ونظراً لخبرته الكيميائية ، أُختير ليفي للعمل في معمل لإنتاج المطاط الصناعي لصالح المجهود الحربي الألماني . ومع انتهاء الحرب ، عاد إلى تورين بعد رحلة شاقة ، ليشتغل في تخصصه ، ولكنه اتجه في الوقت نفسه إلى الكتابة حيث أراد تسجيل تجربته في معسكر أوشفيتس باعتباره شاهداً على ما حدث هناك ، وكذلك باعتبار أن عملية التسجيل وسيلة لتفريغ مشاعره . وقد كانت ثمرة مجهوده كتابه الأول **لو كان هذا رجلاً** (١٩٤٥) والذي وصف فيه تجربة معسكر الاعتقال بأسلوب مشابه لأسلوب دانتي في الجحيم ، وقد سعى فيه إلى تفسير عملية التجرد من الإنسانية التي جرت في أوشفيتس من جهة ، وقدرة البشر من جهة أخرى على الحفاظ على إنسانيتهم بفضل العقلانية والوعي بالذات . وفي كتابه الثاني **الهدنة** (١٩٦٥) ، روى رحلة عودته عبر أوربا إلى تورين بعد الحرب . وفي عام ١٩٧٥ ، كتب ليفي سيرته الذاتية تحت عنوان **الجدول الدوري** استخدم فيه أساس العناصر الكيميائية في الجدول الدوري ليرمز بذلك إلى الأحداث المختلفة التي جرت في حياته والشخصيات الكثيرة التي عرفها ومن بينها العَالم الألماني الذي عمل في معمله خلال فترة اعتقاله في أوشفيتس، والذي ظل على علاقة عمل به بعد الحرب . وتناول ليفي أحداث معسكرات الاعتقال النازية مرة أخرى في كتاب **الغرقى والناجون** (١٩٨٦) والذي ضم مجموعة مقالات تناولت مواضيع مثل الشعور بالذنب لدى الناجين من المعسكرات وظاهرة المتعاونين مع الألمان .

وفي عام ١٩٨٢ ، أصدر ليفي رواية بعنوان **إن لم يكن الآن فمتى ؟** تناول فيها قصة يهودي روسي من أفراد المقاومة خلال الحرب وهو يشق طريقه عبر أوربا إلى إيطاليا بهدف الإبحار إلى فلسطين .

وقد ابتعد ليفي عن اليهودية بشكل خاص وعن الدين بشكل عام وأصبح لا أدرياً ، ولكنه كان من المؤمنين بقيمة الصدق كقيمة مطلقة ودعا إلى التمسك بها على المستوى الشخصي ، ومن ثم قاوم إغراء الصلاة أمام احتمالات الموت أثناء وجوده في معسكر الاعتقال، باعتبار أن دوافع الصلاة في مثل هذه الظروف دوافع

عملية ، ولذا فهي لا تعبِّر عن التقوى ، بل هي شكل من أشكال الهرطقة والتجديف . مات ليفي منتحراً عام ١٩٨٧ حيث كان يعاني من حالة اكتئاب حاد أدَّى به على ما يبدو إلى الإقدام على الانتحار .

ورؤية ليفي للعالم متشائمة عدمية ، ويتجلَّى هذا في تناوله لموضوع الإبادة النازية ليهود أوربا ، إذ يرى أن الضحايا قد تعاونوا تماماً مع من ذبحهم ، ومن ثم فإن الإبادة كانت عملاً مشتركاً بينهما ولا يمكن تجريم النازيين وحدهم . وغني عن القول أن هذا الموقف قد أدَّى إلى هجوم الكثيرين عليه .

اولجا كيرش (١٩٢٤-)

Olga Kirsh

شاعرة يهودية من جنوب أفريقيا تكتب بالأفريكانز ، لغة المستوطنين الهولنديين المعروفين باسم «أفريكانر» . والأفريكانز هي لغة متفرعة عن اللغة الهولندية .

وُلدت كيرش في جنوب أفريقيا لأبوين يهوديين ، وكانت الأم تتحدث الإنجليزية . أما الأب ، فكان من أصل ليتواني ، وكان يفهم الإنجليزية ويفضل الحديث باليديشية . درست كيرش الأفريكانز والهولندية في الجامعة . ورغم أنها كانت تجيد كلاً من الإنجليزية والأفريكانز إلا أنها لم تتمكن من التعبير عن تجربتها الشعرية إلا بالأفريكانز وحدها . وأول دواوين شعرها هو **ضوء كشَّاف** (١٩٤٤) ، ثم **حوائط القلب** (١٩٤٨) . وقد ذاعت شهرتها لأنها اليهودية الوحيدة التي تكتب بلغة الأفريكانز . وقد عبَّرت كيرش عن موقف المستوطنين الهولنديين من السود وعن إحساسهم بالضيق من النخبة الحاكمة الإنجليزية .

هاجرت كيرش إلى إسرائيل عام ١٩٤٨ ، ولكنها لم تتمكن من كتابة الشعر بالإنجليزية أو العبرية . ثم عادت ونشرت عام ١٩٧٢ ديوان شعر ثالثاً بالأفريكانز بعنوان **تسع عشرة قصيدة** . وقد زارت جنوب أفريقيا عام ١٩٧٤ للاشتراك في مهرجان لغة الأفريكانز ، ومن وحي هذه الزيارة كتبت ديوانها الأخير **الأرض الثرية والبيات الشتوي في بلاد غريبة** .

وتثير سيرتها الأدبية قضية الانتماء اليهودي ، فهي أديبة لا تكتب إلا بالأفريكانز (لغة المستوطنين البيض من أصل هولندي في جنوب أفريقيا) . وقد فشلت في الكتابة عن أي موضوع يهودي أو إسرائيلي أو صهيوني ، فظلت منابع وحيها وكذلك الوعاء اللغوي الذي تصب فيه إبداعها لا يتغيَّر رغم انتقالها من موطنها الأصلي إلى إسرائيل وبقائها فيها معظم حياتها . بل إنها حينما استوطنت في إسرائيل دخلت في فترة من الصمت الطويل دامت زهاء ثلاثين عاماً انحسرت بعودتها لوطنها الحقيقي . ولذا ، فإن تصنيفها باعتبارها يهودية لا يفيد كثيراً .

إيلي فايزل (١٩٢٨-)

Elie Wiesel

روائي وصحفي فرنسي يهودي ، وُلد في رومانيا في بيئة أرثوذكسية حسيدية ، اعتقله النازيون حيث وُضع في معسكرات الاعتقال ولكنه لم يلق حتفه (على عكس بقية أعضاء أسرته) . قضى بعض الوقت في باريس بعد الحرب العالمية الثانية ، ثم انتقل إلى نيويورك وأصبح مواطناً أمريكياً عام ١٩٦٣ ، ولم يهاجر إلى فلسطين . ولكنه ، مع هذا ، عمل مراسلاً لجريدة **يديعوت أحرونوت** عام ١٩٤٩ ، وعمل أستاذاً للدراسات الإنسانية في جامعة بوسطن عام ١٩٧٦ .

تتناول كُتبه تجربته في معسكرات الاعتقال النازية . وهو يُركِّز على تجربة اليهود وحدهم لا ضحايا الإبادة النازية الآخرين ، وينظر إلى هذه التجربة من خلال التراث التلمودي والقبَّالي والحسيدي دون أبعاد إنسانية شاملة .

ومن أهم رواياته وكتبه **الليل** (١٩٦١) ، و**بوابات الغابة** (١٩٦٤) ، و **أساطير زماننا** (١٩٦٨) ، وكتاب **يهود الصمت** (١٩٦٦) عن يهود الاتحاد السوفيتي ، ورواية **شحاذ القدس** (١٩٦٨) عن تجربة حرب الأيام الستة ، حيث يبعث كل الشخصيات السابقة ورواياته وأساطيره ليقابلها أمام حائط المبكى . ومن أعماله الأخرى ، **الابن الخامس** (١٩٨٣) . ومعظم أعماله كتبها بالفرنسية ، ولكنه نشر أيضاً بعض الأعمال الأدبية بالإنجليزية ، من بينها : **أرواح مشتعلة** (١٩٧٣) ، و **القَسَم** (١٩٧٢) ، و**يهودي اليوم** (١٩٧٩) .

وينتمي فايزل إلى ما يُسمَّى «لاهوت موت الإله» وهو يَصدُر عن رؤية دينية ذات جذور تلمودية حسيدية قبَّالية يمكن وصفها بأنها حلولية متطرفة تُركِّز على ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» ، وأهم أحداث هذا التاريخ هو الإبادة النازية لليهود . والإبادة من منظور فايزل ليس لها مضمون إنساني عام ، فهي ليست ظاهرة تاريخية اجتماعية (جريمة ارتكبتها الحضارة الغربية ككل ضد عدد من الأقليات والشعوب الغربية) ، وإنما هي جريمة نازية وحسب (بل جريمة كل الأغيار) ضد اليهود وحدهم . بل إنها تجربة فريدة لا يدركها إلا من جرَّبها ، ولذا فهي تستبعد الأغيار وتضع حاجزاً بين اليهود وغير اليهود . بل إن حادثة الإبادة حادثة ميتافيزيقية تستعصي

على الفَهْم والتفسير ، ولذا فيجب أن تُقبل كما هي . وإذا كان ثمة دلالة للإبادة ، فهي إثبات أنه لا يمكن للإنسان أن يثق في الإله ، وهو ما يعني أن الإله قد مات . فما العمل إزاء هذا الغياب وانعدام المركز واختفاء الثقة ؟ ما العمل إزاء هذا العالم ما بعد الحداثي ؟ ليس ثمة شيء سوى الشعب اليهودي ، فهو المركز الوحيد الممكن . ولذا ، فإننا نجد أن الموضوع الأساسي الكامن في كتابات فايزل هي التذكُّر ، بل إن التذكُّر عنده يحل محل الصلوات . والتذكُّر هنا هو الالتفاف حول الذات اليهودية ، وهو أمر لا معنى له ، فهو مجرد إعادة شعائرية تشبه الاجترار والتكرار وتهدف إلى تأكيد بقاء الشعب اليهودي .

وأكبر تعبير عن إرادة البقاء ، حسب رأي فايزل ، هو ظهور دولة إسرائيل ، فهي المطلق السياسي الذي يُجسِّد إرادة الشعب اليهودي المطلق ويعبِّر عن سيادته التي حلت مشكلة اليهود التاريخية . فبدلاً من كونهم شعباً شاهداً ، أصبحوا شعباً شهيداً ، ومن الاستشهاد أصبحوا شعباً مشاركاً في صنع التاريخ ، ومن ثم فإن الحفاظ على الدولة الصهيونية أمر غير خاضع للحوار أو النقاش، وأفعالها مهما كانت لا أخلاقية لا يمكن التساؤل بشأنها . ولذا ، يرفض فايزل أن يدين الوسائل الإرهابية التي اتبعتها الحكومة الإسرائيلية لقمع الانتفاضة ، بما في ذلك قتل الأطفال وكسر العظام. وروايات فايزل ليست ذات قيمة إنسانية كبيرة ، كما أنها ليست على مستوى فني رفيع . ومع هذا ، فقد مُنح جائزة نوبل عام ١٩٨٦ .

هارولد بنتر (١٩٣٠-)

Harold Pinter

كاتب مسرحي بريطاني يهودي من أصل سفاردي برتغالي . وكان الاسم الأصلي لعائلته هو «دا بنتا» ، فقام بتغييره ليصبح «بنتر». تلقَّى بنتر تعليمه في المدارس الإنجليزية . وحينما التحق بالأكاديمية الملكية للفنون المسرحية ، وجد الطلبة فيها أكثر صقلاً وتركيباً منه ، فادَّعى أنه مصاب بانهيار عصبي وترك الدراسة . ثم رفض بعد ذلك أداء الخدمة العسكرية نظراً لاعتراضه على أساس الضمير ، وعمل ممثلاً بعض الوقت .

في الخمسينيات ، ظهر أول عمل مسرحي له ، وهو **الحجرة** (١٩٥٧) . ثم ظهر له **الجرسون الأخرس** و **حفلة عيد الميلاد** . ولكن أول نجاح حقيقي له كان في مسرحية **الوصي** (١٩٦٠) والتي تُعَدُّ من أهم مسرحياته ، وهي ملهاة مأساوية تنتمي إلى ما يُسمَّى «مسرح العبث» تتناول ثلاث شخصيات : أولهما هو ميك الذي يمتلك بيتاً مهجوراً ويهديه لأخيه المتخلف عقلياً ، آستون ، ولكن هذا الأخير يضعه تحت تصرف شخص متشرد لا مأوى له ، والموضوعات الأساسية غير واضحة في المسرحية ، ولكن هناك محاولة من جانب ميك أن يستعيد علاقته مع أخيه المتخلف عقلياً . ولكن المتشرد الوصيّ يتحول من مجرد شخص شريد هامشي إلى شخص عدواني ومنافس حقيقي لميك ، ولكن المسرحية تنتهي بطرده .

وهذه المسرحية عمل نموذجي لبنتر ، فشخصياته تفشل دائماً في التواصل ، ورغم أن لغة الحوار في المسرحية متميِّزة ، إلا أن الشخصيات لا تمتلك لغة خاصة للتعبير عن عواطفها ، ولذا يصف النقاد بنتر بأنه « سيد الصمت البليغ على المسرح » ، والصمت عنده هو دائماً رمز الفشل الإنساني في التعبير . كما أنه يستخدم الصمت أيضاً ليوحي بما لا يمكن توصيله بالكلمات (ولذا ، فإن مسرحياته تُسمَّى أيضاً «كوميديات الخطر») . وشخصيات بنتر غير قادرة على فهم نفسها أو على شرح مواقفها ولكنهم جميعاً يتميَّزون بإحساس هائل بالمكان أو المنطقة التي ينتمون إليها (المنزل في مسرحية **الوصيّ**) . ولذا ، فإن الصراع يدور دائماً بين الرجل الذي يجلس في الحجرة ويمتلكها والشخص الذي يقيم فيها .

ومن أهم الموضوعات الأخرى التي تتناولها مسرحيات بنتر العلاقات الزوجية ، فمسرحية **المحب** (١٩٦٣) تتناول علاقة زوجية لا يستطيع الزوجان أن يستمرا فيها إلا بالتظاهر بأن علاقتهما مُحرَّمة وغير شرعية ! أما مسرحية **العودة** (١٩٦٤) ، فتدور حول مثقف بريطاني يعود من الولايات المتحدة ومعه زوجته الأمريكية التي تواجه أسرته التي تنتمي للطبقة العاملة .

كتب بنتر عدة مسرحيات للإذاعة ، وحوَّل بعض مسرحياته إلى أفلام . ومن أهم مسرحياته الأخرى : **المجموعة** (١٩٦١) ، و**حفلة شاي** (١٩٦٤) ، و **خيانة** (١٩٧٨) ، و **الأيام الخوالي** (١٩٧٩)، و **أصوات عائلية** (١٩٨١) . ويعترف بنتر بأن أهم المؤثرين فيه هم فرانز كافكا وصمويل بيكت وأفلام العصابات الأمريكية التي تركت أعمق الأثر فيه .

ويرد اسم بنتر في بعض الموسوعات اليهودية ، بينما يُسقَط من بعضها الآخر . وهنا لابد من الإشارة إلى أن الدراسات الأدبية العامة في أدبه تذكر أصله اليهودي بشكل عابر ، أو لا تذكره على الإطلاق، وهذا يعود إلى أنه لا يوجد أثر عميق لانتمائه اليهودي في أعماله الأدبية . وقد ذهب **دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** إلى أن

"خلفية بنتر اليهودية تم التعبير عنها من خلال قنوات عالمية إنسانية". وهذه عبارة ليس لها مدلول واضح، فهي تؤكد أن خلفية بنتر يهودية، وهو أمر لا خلاف عليه، ولكنها تشير إلى أن هذه الخلفية اليهودية لم تترك أي أثر في أدبه، إذ أنه تم التعبير عن هذه الخلفية من خلال قنوات (أي أشكال) عالمية، أي أن مرجعيته النهائية هي إنسانيتنا المشتركة كما هو الحال مع كل الأعمال الأدبية العظيمة، وهي إنسانية مشتركة لم يتم التعبير عنها من خلال قنوات يهودية، على عكس دانتي الذي عبَّر عن إنسانيتنا المشتركة من خلال قنوات كاثوليكية، وعلى عكس ملتون الذي عبَّر عنها من خلال قنوات بروتستانتية، فأين تكمن هوية بنتر اليهودية؟

أرنولد ويسكر (١٩٣٢-)

Arnold Wesker

كاتب مسرحي بريطاني يهودي، وُلد في لندن لعائلة من المهاجرين اليهود من شرق أوربا. ترك المدرسة مبكِّراً، وتنقَّل بين عدد من الأعمال، كما خدم في القوات الجوية الملكية لمدة سنتين، واستخدم جميع هذه الخبرات المتنوعة كمادة في مسرحياته الأولى التي كانت أقرب إلى السيرة الذاتية. وتدور أغلب مسرحيات ويسكر حول المشاكل والقضايا الاجتماعية، كما تعكس توجُّهه الاشتراكي وإيمانه بالمذهب الطبيعي. ويوجِّه ويسكر من خلال هذه المسرحيات النقد اللاذع لقيم المجتمعات الصناعية الحديثة وماديتها، كما يتناول مسألة الفجوة بين القيم والإنجازات المادية. ويقتصر البُعْد اليهودي في مسرحياته على استخدامه الشخصيات اليهودية في كثير من أعماله، وهي شخصيات عرفها في الحي الشرقي في لندن ذي الأغلبية اليهودية من المهاجرين، وقد تناول حياتهم ومشاكلهم وصراعاتهم الخاصة كتعبير أو رمز لصراعات وقضايا إنسانية أوسع وأشمل لا تقتصر فقط على حياة الجماعات اليهودية.

صدرت أول الأعمال المسرحية لويسكر عام ١٩٥٩ بعنوان **المطبخ**، واستمد عنوانها ومضمونها من عمله كطاه لفترة من حياته، وهو يرمز، من خلال تناوله الحياة داخل المطبخ في أحد المطاعم، إلى الصراع والتنافس الذي تتسم به الحياة في المجتمعات الصناعية التي هي أقرب إلى العبودية. حقَّق ويسكر شهرته من خلال ثلاثيته التي تضم مسرحيات **حساء الفراخ بالشعير** (١٩٥٨)، و **الجذور** (١٩٥٩)، و **إني أتحدث عن القدس** (١٩٦٠). وتحاول المسرحيات الثلاث تسليط الضوء على أعراض المجتمع المريض، فالمسرحية الأولى تستعرض قصة أسرة يهودية من الطبقة العاملة في الحي الشرقي في لندن خلال الثلاثينيات والأربعينيات، حيث يتناول المؤلف من خلالها قضية المواجهة بين المُثُل الاشتراكية والاتجاهات الفاشية في بريطانيا في تلك الفترة، ثم تآكل هذه المُثُل على ضوء تجارب الواقع، ومن أهمها الستالينية في الاتحاد السوفيتي ودولة الرفاه في بريطانيا. كما يتناول مسألة تفكُّك مجتمع المهاجرين اليهود في الحي الشرقي في لندن وشعورهم بالغربة تجاه قيم المجتمع الصناعي الحديث. وتتناول المسرحية الثانية أيضاً قضية الغربة وانحطاط القيم. أما المسرحية الثالثة، فتدور حول محاولة اثنين من الشخصيات اليهودية في مسرحيته الأولى إقامة مجتمع مثالي في الريف وصعوبة أو استحالة ذلك في ظل مجتمع تسود فيه قيم تعارض مثل هذه الممارسات الفردية. ومن مسرحياته الأخرى، **تشيبس مع كل شيء** (١٩٦٢) التي استمد مادتها من تجربته في القوات الجوية الملكية، ولهذا فهي تدور داخل العالم العسكري، وتتميَّز شخصياتها إما بالاستبداد والانحطاط، أو بالخضوع التام والانصياع.

وفي مسرحية **الفصول الأربعة** (١٩٦٥)، يترك ويسكر الإطار الاجتماعي العام ليتناول قضية الألم والمعاناة الشخصية التي بدأت تثير اهتمامه منذ أواسط الستينيات. وفي مسرحية **المسنين** (١٩٧٢)، يتناول ويسكر من خلال شخصيات يهودية مسألة الحياة والبقاء عند كبار السن. أما في مسرحية **مأدبة الزوج** (١٩٧٤)، فإنه يتناول قصة رجل أعمال يهودي، ويعود إلى قضية اصطدام القيم المثالية بحقائق الواقع القاسي. ويتناول نفس هذا الموضوع ولكن بشكل أكثر شمولاً في مسرحية **التاجر** (١٩٧٧) التي تعتبر تناولاً جديداً لمسرحية **تاجر البندقية** لشكسبير.

وبالإضافة إلى المسرحيات، كتب ويسكر القصة القصيرة أيضاً. وتضم آخر أعماله **مجموعة مختارة من المقالات** (١٩٨٥) التي يتناول في كثير منها مسألة يهوديته. وقد قام ويسكر خلال الستينيات بتأسيس وإدارة «المركز ٤٢»، وهو مشروع ثقافي تم تحت رعاية اتحاد النقابات العمالية في بريطانيا بغرض توسيع رقعة الاهتمام الجماهيري بالفنون.

جيرزي كوزينسكي (١٩٣٣-١٩٩١)

Jerzy Kosinski

كاتب أمريكي يهودي، وُلد في مدينة لودز في بولندا، وكان والده أستاذاً مرموقاً في جامعة لودز. تعرَّض كوزينسكي، خلال الاحتلال النازي لبولندا، لتجارب مريرة وقاسية، وعاش متشرداً

في الريف البولندي ، وفَقَد القدرة على النطق لمدة ٦ سنوات . وقد تركت تجاربه المؤلمة خلال فترة الحرب آثارها العميقة في نفسيته وشخصيته ، انعكست في كتاباته التي غلب عليها الطابع المظلم والسوداوي . وتعبِّر روايته **العصفور الملون** عن جزء كبير من هذه التجارب .

عاش كوزينسكي في بولندا حتى عام ١٩٥٧ حيث هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية . ونال درجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة لودز عام ١٩٥٣ ، ثم الماجستير في التاريخ عام ١٩٥٥ من الجامعة نفسها ، وعمل أستاذاً في معهد العلوم الاجتماعية والتاريخ الثقافي . وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة ، التحق بالدراسات العليا في جامعة كولومبيا في الفترة بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦٥ . وعمل محاضراً وأستاذاً زائراً وزميلاً لعدة جامعات ولعدد من مراكز الدراسات الأمريكية المرموقة .

ولكوزينسكي مؤلفات عديدة من أهمها **إستبس** ، أي خطوات، التي نال عنها الجائزة القومية (الأمريكية) للكتاب عام ١٩٦٩ ، ومن أشهر أعماله أيضاً **أن تكون هناك Being There** (١٩٧١) الذي تحوَّل إلى فيلم سينمائي كتب له كوزينسكي السيناريو ونال عنه عدة جوائز .

زار كوزينسكي بولندا عام ١٩٨٨ لأول مرة منذ ٣١ عاماً ، وأكد خلال زيارته على العلاقات التاريخية بين البولنديين واليهود ، وأدان جميع أشكال التحيُّز سواء ضد البولنديين أو ضد اليهود . كما أن كوزينسكي ، الذي يترأس الصندوق الأمريكي للبحوث البولندية ـ اليهودية ، نجح خلال زيارته هذه في عقد اتفاق لإقامة مؤسسة للتراث البولندي ـ اليهودي في كازيميز ، وهو الحي اليهودي القديم في كراكوف . وفي العام نفسه ، كان كوزينسكي قد حوَّل شقته الصغيرة في نيويورك إلى مقر مؤسسة «برزنس» ، وهي مؤسسة تعمل للحفاظ على ما يُسمَّى «التراث اليهودي» .

زار كوزينسكي إسرائيل في عام ١٩٨٨ أيضاً ، وأثار الدهشة والاستياء عندما دافع عن معاملة البولنديين لليهود خلال الحرب العالمية الثانية ، وهاجم فيلم «شواه» الذي يتناول أحداث الإبادة النازية (الهولوكوست) ، حيث اعتبره فيلماً متحيِّزاً وغير عادل على الإطلاق . كما أعرب عن رفضه أن يظل يُعرَّف مدى الحياة باعتباره أحد الناجين من الإبادة النازية .

وقد تعرَّض كوزينسكي في أوائل الثمانينيات إلى بعض الاتهامات التي ألقت بظلالها على سمعته الأدبية ، حيث ادعت مجلة **فيليج فويس Village Voice** على صفحاتها أن مساعدي كوزينسكي كتبوا أجزاء من كتبه ، وأن أعماله الأولى المعادية للشيوعية كانت مموَّلة من المخابرات المركزية الأمريكية ، وأنه اختلق بعض تفاصيل أحداث حياته .

وقد تركت هذه الاتهامات آثارها في كوزينسكي ، كما أصابه الاكتئاب بعد الاستقبال الفاتر الذي قوبل به كتابه الأخير **ناسك شارع ٦٩** (١٩٨٨) الذي كان بمثابة سيرة ذاتية في قالب روائي خيالي . وكان كوزينسكي يعاني كذلك من تدهوُر صحته ، الأمر الذي كان يعوقه عن العمل . ولعل كل هذه الأسباب مجتمعة هي التي أدَّت إلى انتحاره باستخدام أحد الأساليب التي أوصت بها جمعية هيملوك (السم) ، وهي إحدى الجمعيات التي تدعو إلى القتل الرحيم لمن يشكو مرضاً عُضَالاً ، وهو نفسه الأسلوب الذي استخدمه عالم النفس الشهير برونو بتلهايم للانتحار قبل كوزينسكي بعام واحد .

فيليب روث (١٩٣٣-)
Philip Roth

أهم روائي أمريكي يهودي ، وُلد ونشأ في مدينة نيو آرك التابعة لولاية نيوجرسي لأسرة أمريكية يهودية بورجوازية مندمجة . وتدور قصصه حول الصراع الحاد الذي يدور داخل الأمريكيين اليهود بين ميراثهم اليهودي (اليديشي) من جهة ، وجاذبية الحضارة الأمريكية (المسيحية) والعلمانية التي يعيشون فيها من جهة أخرى . أثارت أعمال روث جدلاً كبيراً ، ولعل هذا يعود إلى صراحته غير العادية وإلى أن شخصياته اليهودية شخصيات كوميدية مريضة تكشف عن نفسها من خلال علاقات جنسية شرعية وغير شرعية ، صحيحة ومرضية . وقد وصفه البعض بأنه يهودي كاره لنفسه وليهوديته .

ومن أهم قصصه **المدافع عن العقيدة** ، و**تحوُّل اليهود عن عقيدتهم** (١٩٦٢) ، و**درس التشريح** (١٩٨٣) حيث يحاول روث أن يتكشف التناقض الكامن في بعض التعريفات الأمريكية للهوية اليهودية ، ويُبيِّن التضمينات الكوميدية الكامنة في مفاهيم مثل الشعب المختار والشعب المقدَّس ، كما يكشف التناقض الكامن في الانشغال الزائد لدى اليهود بما حاق بهم من عذاب في الماضي وحساسيتهم الزائدة ، بينما يعيشون الآن في مجتمع علماني لا يكترث بهم ولا يُكن لهم حباً ولا كُرهاً . ويتناول روث عادةً علاقات الأبناء بآبائهم ، خصوصاً الأمهات ، فموضوع الأم اليهودية شديدة الطموح والتسلط موضوع أساسي في رواياته . كما أن اهتمامه ينصرف كذلك إلى علاقة الرجال بالمرأة . إن الأنثى ،

خصوصاً اليهودية ، متسلطة ، زوجة كانت أم عشيقة ، مخططاتها مختلفة عن مخططات الذكر . وهو يطلق على مثل هذه الأنثى «الأميرة الأمريكية اليهودية» ، وقد أصبح هذا المصطلح شائعاً في الخطاب الأمريكي ويحمل معنى قدحياً . وفي مقابل ذلك ، تشير روايات روث إلى الشيكسا ، أي الأنثى غير اليهودية ، التي تشكل جاذبية خاصة لليهودي . وأهم الروايات التي تتناول هذا الموضوع هي **شكوى بورتنوي** (١٩٦٩) التي تأخذ شكل اعتراف رجل يهودي يبلغ من العمر ٣٣ عاماً لمحلله النفسي .

وتُعدُّ رواية **شكوى بورتنوي** ذات أهمية خاصة من منظور هذه الموسوعة ، إذ أن بطلها يتنقل بين الولايات المتحدة (الدياسبورا) وإسرائيل . وفي الولايات المتحدة ، يكتشف أن هويته اليهودية إنما هي مصدر آلام له وليس لها قوام أو مضمون واضح ، وتدفع به إلى ما يسميه روث المستنقع الأوديبي : أي الاهتمام المرضي بعلاقة الابن اليهودي بأمه اليهودية ، وإحساسه العميق بالذنب حينما تتجه عواطفه نحو الشيكسا من بنات الواسب (Wasp) ، أي الفتاة البيضاء (عادةً شقراء) من أصل أنجلو ساكسوني بروتستانتي .

ولا يختلف الأمر كثيراً عندما يذهب البطل إلى إسرائيل ، فإنه لا يعجبه ما يرى ، إذ لا يجد ذاته الأمريكية اليهودية المركَّبة هناك . ولذا ، فهو حينما يقابل فتاتين إسرائيليتين في أرض الميعاد ، تنتهي العلاقة نهاية مأساوية ملهاوية ، إذ تسأله الأولى ، وهي ملازم في الجيش الإسرائيلي ، إن كان يفضل الجرارات أو البلدوزرات أو الدبابات . أما الثانية (ناعومي) ، فهي إسرائيلية حقة ، وُلدت في إحدى المستعمرات بالقرب من الحدود اللبنانية ، وأتمت خدمتها في الجيش الإسرائيلي ، ثم استقرت في إحدى المستعمرات الواقعة على الحدود السورية ، وهي لا تكف عن الثرثرة عن الاشتراكية وعن الفساد الذي يسود المجتمع الأمريكي .

وقد لقنته هذه الفتاة المحاربة درساً في التاريخ اليهودي من وجهة نظر صهيونية ، فأخذت تتحسر على تلك القرون الطويلة التي عاشها اليهود بلا ديار ولا مأوى ، والتي أفرزت أمثاله من الرجال " الخائفين المختثين الذين لا يعرفون قدر أنفسهم ، والذين أفسدتهم الحياة في عالم الأغيار " . بل إنها تلومه على ما حدث لليهود في ألمانيا النازية "فيهود الشتات ، بسلبيتهم ، هم الذين ساروا بالملايين إلى غرف الغاز دون أن يرفعوا يداً ضد مضطهديهم . . . الشتات ! إن الكلمة ذاتها تثير حنقي" . ولا غرو أن بورتنوي لم يُوفَّق بعد هذا في العثور على فتاة أحلامه في إسرائيل .

وتعكس روايات روث واقع يهود الولايات المتحدة الأمريكية الذين يتمتعون بمعدلات عالية من الاندماج (أو يعانون منها حسب الرؤية الصهيونية) . ولذا ، فإن رؤيتهم للواقع ، وأحلامهم ، وطموحاتهم ، لا تختلف كثيراً عن رؤية وأحلام وطموحات أعضاء الأغلبية ، فحلمهم هو الحلم الأمريكي . وهذا أمر مُتوقَّع من أبناء مهاجري اليديشية الذين تركوا أوطانهم واستقروا في أمريكا ليحققوا الحراك الاجتماعي ، وإذا وجد الشاب اليهودي أن الشيكسا ذات جاذبية خاصة فهذا أمر منطقي لأقصى حد .

وفي رواياته الأخيرة ، بدأ روث يتجه نحو داخله باعتبار أنه فنان يهتم بعملية الإبداع بشكل خاص ، وذلك في روايات مثل **حياتي كرجل** (١٩٧٤) ، و**الكاتب الشبح** (أي الذي يصوغ كتابة ما يكتبه الآخرون صياغة أدبية) عام ١٩٧٩ ، و **زوكرمان طليقاً** (عام ١٩٨١) ، وتدور روايتا **الكاتب الشبح** ، و **زوكرمان طليقاً** حول حياة الروائي زوكرمان الذي تشبه حياته حياة روث نفسه ، وهي حياة مليئة بالمتناقضات . إنه متعطش للنجاح ولكنه لا يود أن يطارده المعجبون ، ويتصرف كابن بار بأسرته ثم لا يُطيع أوامر أبيه ، وينشر رواية تدور أحداثها عن أسرته ثم يتبيَّن مساوئها ، ويتوق للإثارة والهدوء ، ويتزوج من نساء مثقفات متزنات ثم يرفضهن لأنهن مثقفات متزنات ، ويقوم بعمليات مطاردة جنسية للنساء ثم يرفض أي نقد موجه لهذه المطاردات ، ويكتب روايات فاضحة عن اليهود ولكنه لا يفهم لماذا تستجيب المؤسسة اليهودية لرواياته استجابة سلبية .

وقد صدرت لروث روايات أخرى ، مثل : **حينما كانت خيِّرة** (١٩٦٧) ، و **عصابتنا** (١٩٧١) ، و **الرواية الأمريكية العظمى** (١٩٧٣) ، و **قراءة نفسي والآخرين** (١٩٧٥) ، و **أستاذ الرغبة** (١٩٧٧) . ومن آخر رواياته رواية **الحياة المضادة** (١٩٨٦) حيث يستكشف معنى حياة اليهود في إسرائيل وخارجها و **عملية شيلوك** (١٩٩٢) .

تدور الرواية الأخيرة حول الكاتب نفسه (فيليب روث) الذي يذهب إلى إسرائيل لإجراء مقابلة مع كاتب إسرائيلي معروف ، وهناك يجد نظيراً له يحمل الملامح نفسها والاسم نفسه ويزعم أنه هو نفسه فيليب روث . يدعو فيليب روث الثاني هذا إلى ما يسميه «نظرية التية» ومفادها أن الأجدى لليهود الهجرة من إسرائيل إلى أوربا لأن واقعهم الثقافي الحقيقي كان دائماً هناك ولأن إسرائيل ستكون الموقع الجديد لإبادة اليهود في حرب نووية مع العرب ، كما يصبح المؤلف/ البطل محور العديد من الأحداث التي تدور في إسرائيل في زمن الانتفاضة . ومن أطرف المواقف في الرواية أن فيليب روث الحقيقي توقفه دورية إسرائيلية ليلاً وتشتبه في أنه عربي

فيمز بلحظات رعب قبل أن ينجح في إثبات هويته . وتؤكد الرواية «أن على اليهود واجباً أخلاقياً لا مفر منه ، هو تعويض الفلسطينيين عما اقترفه اليهود ضدهم من طرد وتعذيب وقتل» . ثم يؤكد بطل الرواية «بغض النظر عن كل شيء : الفلسطينيون كشعب ، أبرياء بالكامل ، واليهود كشعب ، مُعذَّبون بالكامل» .

سينثيا أوزيك (١٩٢٨-)

Cynthia Ozick

روائية أمريكية يهودية وكاتبة قصة قصيرة ، وُلدت ونشأت في نيويورك حيث تلقت تعليمها . قرأت أعمال ليو بايك ، ومارتن بوبر ، وفرانز روزنزفايج ، وهرمان كوهين . وأولى رواياتها **ثقة** (١٩٦٦) وتدور أساساً حول الصراع الناشئ بين الوثنية والدين ، أو بين الطبيعي المادي والمقدَّس الروحي ، وهي هنا ترى أن اليهودية وحدها هي التي تُجسِّد النزعات الدينية والروحية . وقد تناولت الموضوع نفسه في مجموعة قصصها القصيرة **الحاخام الوثني وقصص أخرى** (١٩٧١) . ففي إحدى القصص يظهر الحاخام كورن فيلد ، أي حقل القمح ، الذي تنجذب روحه إلى الطبيعة ، وتبتعد عن طريق الروح والدين حتى ينتهي به الأمر إلى عبادة إله الطبيعة فيشنق نفسه على شجرة . ويتواتر الموضوع نفسه في كتابها الثاني **إراقة الدم وثلاث روايات قصيرة** (١٩٧٦) ، وأخيراً في **التنين : خمس روايات** (١٩٨٢) ، حيث نجد أن الشخصيات المسيحية تختار الطبيعة ، أما الشخصيات اليهودية فتتجاوز عالم المادة والطبيعة ، الأمر الذي يعني أن الوثنيين (المسيحيين) سيظلون دائماً ملتصقين بالمادة ، أما اليهود فهم وحدهم القادرون على التسامي والتجاوز . ويُلاحَظ أن الشخصيات المتهودة تظل ذات طابع وثني طبيعي رغم تبنيها اليهودية ديناً . ذلك أن التهود ، كما يبدو ، لا يكفي لتغيير طبيعتهم الوثنية المسيحية . ومثل هذه الرؤية تُبيِّن أثر الفكر القبَّالي الوسيط والعرْقي الحديث على أوزيك .

وقد كتبت أوزيك مجموعة مقالات ضمتها في كتاب **الفن والحماس** (١٩٨٣) حيث تتناول الموضوع السابق نفسه ، كما حاولت أن تتناول موضوع المرأة . أما آخر كتبها **ماشيَّح ستوكهولم** (١٩٨٧) ، فيتناول موضوع النزعة المشيحانية .

٨
الآداب المكتوبة بالعبرية

أدب عبري وأدب مكتوب بالعبرية ـ الأدب الإسرائيلي ـ الآداب المكتوبة بالعبرية حتى العصر الحديث ـ سليمان بن جبيرول ـ الآداب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام ١٩٦٠ ـ لوتساتو ـ بيرل ـ ليبنسون (أبراهام) ـ جينسبرج ـ مابو ـ ليبنسون (ميخا) ـ جوردون ـ جافتس ـ فريشمان ـ بيرديشفسكي ـ شمعوني ـ بياليك ـ فويربرج ـ كلاوزنر ـ تشرنحوفسكي ـ برينر ـ كاهان ـ قرني ـ بارون ـ ستاينبرج ـ شنياؤور ـ اليشيفا ـ باراش ـ ريبالو ـ لمدان

أدب عبري وأدب مكتوب بالعبرية

Hebrew Literature and Literature Written in Hebrew

تُستخدَم أحياناً عبارة «الأدب العبري» للإشارة إلى الأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية. وهو اصطلاح عام مقدرته التفسيرية والتصنيفية ضعيفة للغاية، فهو يشير إلى الانتماء اللغوي للعمل الأدبي وحسب ولا يغطي الانتماء الحضاري أو القومي. فتشرنحوفسكي ويهودا اللاوي كلاهما كتب بالعبرية، غير أن الأول ينتمي إلى التقاليد الأدبية الروسية الرومانتيكية، بينما ينتمي الثاني إلى التراث الأدبي العربي في الأندلس، أي أن القاسم المشترك بينهما ليس سوى اللغة وحسب. بل إن العبرية التي استخدمها كلٌّ منهما متأثرة بالمحيط الحضاري، ومن ثم فإن أياً منهما لم يكتب «أدباً عبرياً» وإنما عبَّر عن نفسه ورؤيته من خلال «أدب مكتوب بالعبرية». وحيث إن هذه الآداب تتنوع بتنوع التقاليد الحضارية والأدبية واللغوية فنحن نتحدث عن «الآداب المكتوبة بالعبرية». أما «الأدب الإسرائيلي» فهو الأدب المكتوب بالعبرية في إسرائيل بعد عام ١٩٦٠، ونشير له أحياناً بأنه «الأدب العبري الحديث».

وقد اعتبرنا أن عام ١٩٦٠ نقطة فاصلة ظهر بعدها الأدب العبري في إسرائيل (فكل من مات بعد هذا التاريخ من أدباء العبرية صُنِّف على أنه «أديب إسرائيلي»)، وهو اختيار فيه شيء من التعسف كما هو الحال في مثل هذه الأحوال. ومع هذا، يمكننا القول بأن الآداب المكتوبة بالعبرية، والتي كُتبت قبل ذلك التاريخ لم تكن متأثرة بالتقاليد الأدبية المختلفة التي وجد فيها الأدباء وحسب، وإنما هي صادرة عنها. ولا يمكن إطلاق مصطلح «أدب إسرائيلي» على تشرنحوفسكي لمجرد أنه هاجر إلى فلسطين، فالإنسان لا يغيِّر وعيه أو وجدانه أو طريقة إبداعه بمجرد انتقاله من مكان إلى آخر، خصوصاً إذا كانت قد تقدمت به السن وتشكلت رؤيته وتحددت أدواته الأدبية. أما في الستينيات، فرغم أن الأدب العبري كان لا يزال متأثراً بالتقاليد الأدبية الغربية (الحداثة وما بعد الحداثة)، والتي يُقال لها «عالمية»)، فإنه كان لا يختلف في ذلك كثيراً عن كثير من الآداب القومية التي تحاول الوصول إلى ما يُسمَّى «العالمية»، كما أنه بدأت تظهر له شخصية مستقلة، وأصبح يعبِّر عن آمال وآلام جيل الصابرا وتجربتهم التاريخية مع الاستيطان. وهو كذلك يعالج مشاكل الاستيطان الإسرائيلي بواقعه ومكوناته التي تشتمل أيضاً على ما هو غير يهودي وغير صهيوني.

ومع هذا، يمكن القول بأن عبارة «الأدب المكتوب بالعبرية» غير مرادفة تماماً لعبارة «الأدب الإسرائيلي» إذ ليس كل الأدب الإسرائيلي مكتوباً بالعبرية، فلا نعدم أن نجد من يكتب بغير العبرية مثل الكاتبة يئيل ديان التي تكتب بالإنجليزية (ولكنها تمثل الاستثناء وليس القاعدة)، وهناك أدباء عرب يكتبون بالعبرية مثل أنطون شماس صاحب رواية أرابيسك (١٩٨٦) التي كتبها بعبرية أدهشت النقاد الإسرائيليين. وكان شماس قد كتب ونشر قصائد بالعربية والعبرية في السبعينيات، وفي الفترة نفسها تقريباً بدأت سهام داود، وهي كاتبة وصحفية عربية من حيفا، تكتب الشعر بالعبرية أيضاً.

وفي عام ١٩٩٢ كتب الشاعر الفلسطيني توفيق زياد، عضو الكنيست الإسرائيلي، قصيدة هجا بها ليون زئيفي، أحد ممثلي أقصى اليمين الصهيوني في الحكومة الإسرائيلية. وكانت القصيدة على وزن المقامة، وهي لون شعري عبري كان يُقال على غرار المقامة العربية.

ويعكف الشاعر الفلسطيني العربي نعيم عرايدي على كتابة رواية بالعبرية، وهو الذي عُرف بوصفه شاعراً وكاتباً عربياً في إسرائيل. وهناك محاولات ترمي إلى إدخال هذه الكتابات العربية التي كتبها فلسطينيون عرب من مواطني إسرائيل في تصنيف «الأدب الإسرائيلي»، وهو أمر يصعب قبوله. وربما قد يكون من الأفضل الإشارة لكتابة هؤلاء باعتبارها «أدب عربي مكتوب بالعبرية».

الأدب الإسرائيلي

Isreali Literature

«الأدب الإسرائيلي» عبارة تُستخدَم للإشارة إلى «الأدب المكتوب بالعبرية في فلسطين المحتلة منذ عام ١٩٦٠» وهي عبارة مرادفة تقريباً لعبارة «الأدب العبري الحديث» .

الآداب المكتوبة بالعبرية حتى العصر الحديث

Literature Written in Hebrew up to the Present

تُعتبَر أسفار موسى الخمسة أقدم النماذج الأدبية العبرية التي يدل أسلوبها وبناؤها على تأثرها بالتشكيلات الحضارية المجاورة : البابلية والكنعانية والمصرية . . . إلخ ، وجاء بعدها من الناحية التاريخية كتب الحكمة مثل سفر الأمثال وأيوب وسفر الجامعة ، والأشعار الدينية مثل المزامير والمراثي ، وأشعار الحب والغزل مثل نشيد الأنشاد . ويرى بعض نقاد العهد القديم أن كتب الأنبياء ذاتها ، رغم توجُّهها الديني والسياسي الواضح ، أعمال أدبية يتسم أسلوبها بالجمال .

أما الكتب الدينية التي ظهرت بعد ذلك فمعظمها مكتوب بالعبرية المشوبة بالآرامية ، وما كُتب منها بالعبرية ليس ذا قيمة أدبية كبيرة . ويمكن الإشارة إلى بعض الكتب الخفية (أبوكريفا) والفتاوى الدينية وقصائد البيوط ، وبعض الكتب الدينية مثل الشولحان عاروخ وكتب القبَّالاه ، باعتبارها أعمالاً دينية لا تخلو من القيمة الأدبية ، خصوصاً كتب القبَّالاه التي طوَّر كُتَّابها نسقاً رمزياً مركباً يدل على خيال خصب .

ولكن الكتابات السابقة تظل نصوصاً غير أدبية تُوظِّف القيم الجمالية والأدبية من أجل هدف غير أدبي : ديني أو فلسفي أو تأمُّلي . غير أنه ظهر أدب مكتوب بالعبرية بين يهود العالم العربي والعالم الإسلامي ، وكانت أهم مراكزه في الأندلس . ولما كان الشعر الغنائي هو أهم الأغراض الأدبية عند العرب ، فقد انعكس هذا على الجماعة اليهودية . فظهر شعر غنائي عبري متأثر في أخيلته وعروضه بالشعر العربي . ووصل هذا الشعر إلى ذروته في الفترة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر . ومن أهم شعراء العبرية في الحضارة الإسلامية ، سليمان بن جبيرول ويهودا اللاوي (هاليفي) وموسى بن عزرا المعروف عند العرب باسم «أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول» . ومما يجدر ذكره أن أغراض الشعر المكتوب بالعبرية داخل الحضارة العربية لم تكن دينية وإنما كانت دينية ودنيوية ، فكانت تضم غزليات وخمريات وفخراً ووصفاً للطبيعة . وقد ظهرت أنواع أدبية أخرى بين يهود الحضارة العربية الإسلامية مثل المقامات والمقالات ، ولكن الشعر الغنائي يظل النوع الأدبي الأساسي .

وقد ظهر في إيطاليا شعر غنائي مكتوب بالعبرية إبان عصر النهضة . وكان عمانوئيل بن سولومون (عمانوئيل الرومي) هو أهم شاعر غنائي ، فكتب سوناتات وقصائد هجائية ، كما أن قصيدته «جهنم والجنة» متأثرة بقصيدة دانتي **الكوميديا الإلهية** .

سليمان بن جبيرول (١٠٢١-١٠٥٦)

Solomon Ibn Gabirol

شاعر وفيلسوف عربي يهودي كتب بعض الأعمال بالعبرية . عاش في إسبانيا الإسلامية (الأندلس) ، وعُرف عند العرب باسم أبي أيوب سليمان بن يحيي بن جبيرول . وُلد في ملقا ، وكان قبيحاً معتل الجسم . نزح إلى سرقسطة حيث تعرَّف إلى رئيس الجماعة اليهودية في المدينة الذي قُتل عام ١٠٣٩ . ثم اتجه ابن جبيرول إلى غرناطة ملتجئاً إلى ابن نغريلة وانضم إلى حاشيته . ويُقال إنه مات في ظروف مشابهة لموت يهودا اللاوي . وربما يدل هذا على الجانب الأسطوري في القصة التي تذهب إلى أن عربياً قد قتله .

نَظَم عدة قصائد عبرية على نظام الموشحات ، كما نظم قصيدة تتناول النحو العبري على غرار ألفية بن مالك ، وكتب المدائح في أولياء نعمته . وتعالج قصائده الدنيوية موضوعات مثل الحب والخمريات ووصف الطبيعة والشكوى من الزمان والعالم . أما قصائده الدينية ، فتعالج الموضوعات اليهودية التقليدية مثل البكاء من أجل صهيون .

كتب ابن جبيرول بعض الأعمال الفلسفية بالعربية كعادة المفكرين العرب من اليهود ، ثم تُرجمت هذه الأعمال إلى العبرية فيما بعد ومنها إلى اللاتينية حيث تركت أثراً في الفكر المسيحي . ومن أهم مؤلفاته كتاب **ينبوع الحياة** الذي يبيِّن أثر الأفلاطونية المحدثة عليه . وتتميَّز مؤلفاته بأنها خالية من الإشارة إلى اليهودية والعهد القديم ، كما أنها تتناول موضوعات فلسفية ذات صبغة إنسانية في العادة . ولذا ، كان البعض يتصور أن مؤلفاته من وضع كُتَّاب مسلمين . وقد اشترك بياليك في جمع أشعاره ونشرها عام ١٩٢٤ .

الآداب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام ١٩٦٠

Literature Written in Hebrew from the Beginning of Modern Times to1960

يرى بعض مؤرخي الآداب المكتوبة بالعبرية أن نقطة بداية هذه الآداب في العصر الحديث هو عام ١٧٤٣ ، باعتباره العام الذي نشر فيه لوتساتو قصيدة **مدح المستقيمين** . ولكن هناك من يذهب إلى أن

البداية الحقيقية إنما كانت في ألمانيا على يد نفتالي هيرتس فيزلي . ومهما يكن الأمر ، فإن ما أُنتج من أعمال أدبية مكتوبة بالعبرية منذ عصر النهضة حتى أواخر القرن الثامن عشر لم يكن من الأهمية بمكان ، وهو ما يجعل الإشكالية غير ذات موضوع .

وفي تصوُّرنا أن تاريخ هذا الأدب يمتد حتى عام ١٩٦٠ وهو العام الذي تبلوَّر فيه الأدب العبري الحديث، أو الأدب الإسرائيلي، وهو الأدب المكتوب بالعبرية والذي يعبِّر عن تجربة المستوطنين الصهاينة في فلسطين وبخاصة أبناؤهم ممن وُلدوا ونشأوا في فلسطين .

ومنذ عصر النهضة في الغرب كانت الأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية ، في الأساس ، تقليداً واضحاً وصريحاً للأعمال الأدبية الأوربية التي كان يتفاعل معها الأدباء الذين يكتبون بالعبرية في الغرب ، وهو أمر مفهوم تماماً ، فقد كانوا يعيشون في كنف الحضارة الغربية وكانت أول لغة يتعلمونها هي لغة البلد الذي يعيشون فيه . ومع غياب أية تقاليد أدبية راسخة ، أو أعمال أدبية كبرى بالعبرية ، كان لابد أن يتوجه هؤلاء الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية نحو الأعمال الأدبية المتاحة لهم باللغة التي يعرفونها . ولذا ، جاءت أغلب الأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية إما مُترجَمة عن أصل أوربي أو مُقلَّدة له دون إبداع ، متأثرةً في الشكل والمضمون بعمل أدبي غربي ما . وفي أغلب الأحيان ، جاءت الترجمات أبعد ما تكون عن الأصل ، هذا على عكس ما يحاول النقاد الصهاينة إثباته حيث يذكرون أن ما يسمونه «الأدب العبري» جاء نتيجة حركيات داخلية وتطوُّر طبيعي حدث بين أعضاء الجماعات اليهودية . ولكن التغيُّر في مجال الأدب لا يختلف عن التغيُّر في المجالات الأخرى ، فالتحولات الضخمة التي طرأت على إيطاليا في عصر النهضة هي التي صاغت حياة كل أعضاء المجتمع بما في ذلك أعضاء الجماعات اليهودية باعتبارهم جزءاً منه . وقد تركت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية أعمق الأثر في الجماعات اليهودية داخل أوربا ثم خارجها .

نشأت الآداب المكتوبة بالعبرية في العصر الحديث من خلال تصاعد معدلات العلمنة في المجتمعات الغربية ، إذ أدَّى هذا إلى أن الأدباء الذين يكتبون بالعبرية بدأوا يُسقطون الحديث عن القيم المطلقة في الفكر الديني اليهودي . بل إنهم تناولوا الموروث الديني من منظور لاديني ، فمنهم من رفضه تماماً ، ومنهم من حوَّله إلى مادة بحث وأعاد النظر فيه ، ومنهم من اعتبره تراثاً شعبياً قومياً . ولذا نجد أن السمة الأساسية للآداب المكتوبة بالعبرية في العصر الحديث والتي تُميِّزها عما سبقها من آداب مكتوبة بالعبرية هي توجُّهها نحو الموضوعات الدنيوية وابتعادها عن الموضوعات الدينية (على الأقل داخل التشكيل الحضاري الغربي) .

وظهرت في الآداب المكتوب بالعبرية الموضوعات الأساسية المتواترة في الآداب الغربية مثل العودة للطبيعة والبحث عن الذات والاغتراب عنها ، وإن كانت هذه الموضوعات قد اكتسبت أحياناً بُعداً خاصاً في الآداب المكتوب بالعبرية ، نظراً للتجربة الخاصة لأدباء العبرية باعتبارهم أعضاء في أقليات تواجه مشاكل خاصة لا يواجهها أديب من أعضاء الأغلبية . وعلى سبيل المثال ، فإن الأديب الذي يكتب بالعبرية حين يحاول ، بتوجُّهه العلماني ، التمرد على التراث الديني اليهودي ، شأنه في هذا شأن كثير من الأدباء الغربيين، ويقرر العودة إلى تراثه ، فإنه يعود لهذا التراث الذي رفضه . ومن هنا ظهرت ازدواجية القبول والرفض .

وبإمكان الدارس أن يعثر لدى الأديب الواحد على أعمال ترفض التراث وتهاجمه بحدة وعلى أعمال أخرى تمجده ، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الآداب الحديثة المكتوبة بالعبرية وُلدت فاقدة الاتجاه . ومن هذا المنظور ، يمكن أن نفهم يهودا ليف جوردون في محاربته اليهودية الحاخامية في الوقت نفسه الذي تحدث فيه عن داود وبرزيلاي . وكذلك مابو الرومانسي الذي كتب رواية **محبة صهيون** في الوقت نفسه الذي كَتَب فيه **المنافق** . ومن الطبيعي أيضاً أن يتحولَّ موشيه ليلينبلوم داعية التنوير إلى صهيوني رومانسي في مرحلة تالية . وحينما ظهر الفكر الصهيوني ، حاول آحاد هعام أن يعثُر على صيغة للتوفيق بين النزعتين الدينية والمعادية للدين ، فقال : إن الأدب العبري في العصر الحديث هو صورة علمانية للتقاليد القديمة .

وفي محاولة تبرير هذه الازدواجية الدينية/ اللادينية ، في الآداب المكتوبة بالعبرية ، حاول النقاد تفسير استلهام التراث على أنه أساساً عملية أدبية حوَّلت التراث نفسه إلى مادة أدبية . فالأصل الإنساني لهذه المادة هو الذي أثار الاهتمام الأدبي لدى أدباء العبرية وليس القداسة الإلهية فيها .

ومما يؤكد أن ما نتحدث عنه هو «آداب مكتوبة بالعبرية» لا «أدب عبري واحد» أن المراكز التي ظهر فيها هذا الأدب متعددة (بل ونجده متعدد المراكز داخل الدولة الواحدة) ، فلقد ظهر في وقت واحد في كلٍّ من إيطاليا حيث تأثر بالأدب الإيطالي ، وألمانيا حيث تأثر بأدب التنوير وأعمال شيلر وجوته ، وفي روسيا حيث تأثر بالأدب الفرنسي والأدب الألماني وبالأدب الروسي في مرحلة

لاحقة. ولا يمكن فَهْم الآداب المكتوبة بالعبرية إلا بالعودة للتقاليد الحضارية والأدبية المختلفة التي وُلد من رحمها هذا الأدب والتي تفاعل معها الأدباء الذين يكتبون بالعبرية .

ويمكن أن نشير إلى ثلاثة مصادر رئيسية للتأثير في الآداب المكتوبة بالعبرية في العصر الحديث ، وهي : الأدب الروسي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وأدب غرب أوربا في بداية القرن العشرين ، والأدب الأنجلو ساكسوني الذي أثر أساساً في أدباء العبرية الذين أقاموا في الولايات المتحدة وعلى الأدباء الشبان بعد ذلك في إسرائيل . ومما عمَّق أثر الآداب الأوربية على الآداب المكتوبة بالعبرية أنه ، منذ ثمانينيات القرن الماضي ، تُرجمت إلى العبرية العديد من أعمال الأدباء الأوربيين ، وقام على هذه الترجمات عدد من كبار أدباء العبرية ، مثل : فريشمان وبياليك وبرينر وعجنون وجنسين وبارون ، وغيرهم . وفي جيل أبراهام شلونسكي وناثان ألترمان وليئة جولدبرج ، تحوَّل أسلوب الترجمة إلى مصدر تأثير في الأسلوب النثري في العبرية .

ويمكن أن نقسم مراحل الآداب المكتوبة بالعبرية في العصر الحديث إلى فترات تاريخية على النحو التالي :

١ ـ الآداب المكتوبة بالعبرية في القرن التاسع عشر (التنوير وإرهاصات الفكر الصهيوني) .

٢ ـ الآداب المكتوبة بالعبرية في النصف الأول من القرن العشرين (تبنِّي المُثُل الصهيونية) .

٣ ـ المرحلة الفلسطينية .

وسنضيف إلى جانب التقسيم التاريخي تقسيماً جغرافياً . فالجماعات اليهودية عاشت خلال هذه الفترات في أماكن متعددة من أوربا ، وخضعت هناك لمتغيرات بيئية جعلت التباين بينها واضحاً من حيث الأنماط السلوكية والحياة الفكرية التي تركت آثاراً واضحة في الإنتاج الأدبي المدوَّن في هذه الفترة .

١ ـ الآداب المكتوبة بالعبرية في القرن التاسع عشر :

لا يمكن أن نفهم بداية الآداب الحديثة المكتوبة بالعبرية بمعزل عن المتغيرات التي تعرضت لها أوربا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . فحينما انتشر فكر الاستنارة في أرجاء أوربا ، انعكس ذلك في حركة تنوير بين أعضاء الجماعات اليهودية حيث انتشرت بينهم بسرعة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، مُثِّل حركة الاستنارة ، وتبلورت بوضوح إبان القرن التاسع عشر .

أ) غرب أوربا :

ظهر في إيطاليا ، معقل النهضة الأوربية ، الأديب اليهودي موشيه حاييم لوتساتو الذي دفع الآداب المكتوب بالعبرية نحو الموضوعات العلمانية . ولم يكن لوتساتو الوحيد الذي بَرَز من الشعراء اليهود في ذلك الوقت . فقد برز معه أيضاً شعراء أمثال شبتاي حاييم ماريني الذي ترجم التناسخ عن أبوديوس ، ويسرائيل بنيامين باسان الذي ترجم العديد من القصائد الإيطالية إلى العبرية ، وغيرهما كثير . ولكن لوتساتو كان يتميَّز عنهم بجمال أسلوبه وبتملُّكه ناصية الشعر وبسعة الخيال ، الأمر الذي مكَّنه من طَرْق موضوعات جمالية اعتُبِرت في ذلك الوقت جديدة على الأدب وخرقاً للتقاليد الدينية اليهودية .

وإذا كان موسى مندلسون هو الذي وضع الإطار الفكري لحركة الاستنارة ، فإن نفتالي هيرتس فيزلي هو أديب التنوير في ألمانيا والذي وسَّع قاعدته بين أعضاء الجماعات اليهودية وأرسى أُسُس فن المقال في الآداب المكتوبة بالعبرية ، كما كتب العديد من القصائد .

وعموماً ، فإننا نلاحظ أن كثيراً من أعمال أدب التنوير في ألمانيا قد تناولت القصة الدينية ، كما يُلاحَظ تكرار استخدام شخصيات موسى وداود وشمشون وشاؤول . وكتب العديد من الأدباء مسرحيات ذات موضوعات توراتية أو مستوحاه من التراث الديني .

وتُعتبَر حركة التنوير في النمسا فرعاً من فروع حركة التنوير في ألمانيا . وقد سار أدباء النمسا على نفس النهج الذي سار عليه أدباء برلين من استخدام الصورة الشعرية الحديثة واستلهام التراث في أعمالهم . ومن أشهر أدباء التنوير في النمسا ، نفتالي هيرتس هومبرج ومناحيم مندل ليفين وشلومو بابنهايم ، حيث لعب كلٌّ منهم دوره في إشاعة الاتجاه نحو تجديد الصورة التي اختطها فيزلي . وأشهر أدباء العبرية في النمسا شالوم هاكوهين ، ووريث فيزلي ، الذي يُعتبَر حلقة الوصل بين الأدب المكتوب بالعبرية في ألمانيا والأدب المكتوب بالعبرية في النمسا .

واستمر أدب التنوير في غرب أوربا حتى عام ١٨٢٠ تقريباً . ورغم الأهمية التي يضفيها عليه مفكرو الصهيونية ، فإنه كان فقيراً في قيمته الأدبية . فلا يوجد في هذه الفترة أديب يهودي واحد يمكن أن ترقى أعماله إلى مرتبة الأدب العظيم . وليس فيها عمل أدبي يرقى إلى مرتبة الإنتاج ذي القيمة الإنسانية التي تعيش معه عبر العصور متجاوزاً الأهمية التاريخية . وعموماً ، فإن من سمات هذه الفترة أن الإنتاج الأدبي تنوَّع وطَرَق فروعاً ومجالات لم يعرفها من قبل . كما تم فيها تحديث اللغة العبرية إذ تحوَّلت من لغة تُتلى في

المعابد وتُرتَّل بها الصلوات إلى لغة تُستخدَم استخداماً أدبياً . وكان هذا التحديث اللغوي بدوره نتاجاً مباشراً للحركة الرومانسية في أوربا الغربية .

ومن الأمور التي ينبغي تسجيلها عدم وجود قصة واحدة طويلة باللغة العبرية ، بل لم يُترجَم إلى العبرية سوى بعض القصص القصيرة . أما الموضوعات النثرية ذات الطابع القصصي التي نُشرت في الدورية الأدبية العبرية **هامآسيف** (صدرت في ألمانيا عام ١٧٨٤) ، فلا ترقى بأية حال إلى مستوى الفن القصصي الرفيع . ومما يسترعي الانتباه أيضاً في هذه الفترة نوعية الأدباء أنفسهم ، فكثير من الأثرياء من أعضاء الجماعات اليهودية اندمج تماماً في محيطه الثقافي ووصل به الأمر إلى التحول عن الدين اليهودي وتجنُّب الكتابة العبرية . وكان هؤلاء المندمجون ، من أمثال هايني ، من كبار الأدباء . ولم يكتب بالعبرية سوى الشخصيات متوسطة الخيال والذكاء . ووضع الآداب المكتوبة بالعبرية يشبه ، في هذا ، الحركة الصهيونية نفسها ، حيث اندمج المثقف اليهودي في الوطن الذي يعيش في كنفه وانخرط في حركاته السياسية ، أما أنصاف المثقفين فهم الذين قادوا الحركة الصهيونية .

ب) شرق أوربا :

حينما انتقل الأدب المكتوب بالعبرية من غرب أوربا إلى شرقها ، كان اليهود هناك يعيشون في جو مشبَّع بالأفكار الدينية الصوفية القبَّالية المتمثلة في الحسيدية ، وساعد هذا على أن يأخذ الأدب هناك طابعاً مختلفاً عما كان عليه في دول الغرب .

كان دعاة التنوير في جاليشيا ، من عائلات التجار والأثرياء ، ملمين بثقافة بلدهم ولغاتها . وقد ترك هذا أثره في الأدب المكتوب بالعبرية في شرق أوربا . ويمكن اعتبار حاييم دوف جينسبرج أول أدباء التنوير في جاليشيا . وقد قلَّد شعراء العبرية في جاليشيا الشعر الأوربي ، وبخاصة الشعر الألماني . ومن أبرز شعراء العبرية ، في جاليشيا ، ماير هاليفي ليتريس . وقد أرست الحركة الأدبية في جاليشيا أُسُس القصة المكتوبة بالعبرية . ومن روادها يوسف بيرل وإسحق آرثر . وشن كلاهما ، في قصصهما الواقعية ، الحرب على بعض جوانب حياة الجماعة اليهودية .

أما في روسيا ، فلم يكن أديب العبرية في حاجة إلى أن يتحسَّس الطريق ، إذ كانت أمامه إنجازات أدباء العبرية في ألمانيا والنمسا وجاليشيا . ومن أبرز شعراء هذه الفترة آدم هاكوهين ليبنسون ، كما برز معه أيضاً ابنه ميخا يوسف ليبنسون الذي تأثر بالشعراء الرومانسيين الألمان ، فقدَّم أعمالاً استوحى موضوعاتها من التاريخ العبراني القديم ، وأسقط على أبطاله القدامى مفاهيمه الحديثة . ويُعَدُّ ليبنسون (الابن) أول شعراء العبرية الذين كتبوا شعراً عن الحب . وأشهر شعراء هذه الفترة هو يهودا ليف جوردون .

أما في مجال الرواية ، فتُعتبَر رواية أبراهام مابو **محبة صهيون** (١٨٥٣) أول رواية مكتوبة بالعبرية . وصحيح أنه كانت هناك محاولات كثيرة سبقتها ، لكنها جميعاً لم تكن موفقة في تقديم صورة كاملة للحدث الدرامي كما فعل مابو في هذه الرواية .

ويُعتبَر إسحق ليبنسون أبا التنوير في روسيا ، حيث ساعدت كتبه ومقالاته في نشر فكر التنوير بين اليهود . وفي ليتوانيا ، ظهرت مجموعة من دعاة التنوير تأثروا بأفكاره وأسلوبه في الكتابة ، ربما كان أشهرهم مردخاي أهارون جينسبرج .

٢ ـ الآداب المكتوبة بالعبرية في النصف الأول من القرن العشرين :

أ) في أوربا :

بعد عام ١٨٨١ وما صاحبه من أحداث في روسيا ، صدرت قوانين مايو التي أدَّت إلى تعثُّر التحديث في روسيا ، وبدأت تظهر بوادر ظاهرة جديدة حلت محل التنوير ، وهي ظاهرة الصهيونية التي اتسم بها أدب النصف الأول من القرن العشرين . ففي ذلك الوقت ، ظهر جيل من الشبان على دراية بالحضارة الأوربية ، ورؤيتهم أوربية في جوهرها . وكانت النزعة الرومانسية قد بدأت تنحسر ، لتحل محلها النزعة الطبيعية والفكر الدارويني والنيتشوي الذي يشكل تصاعداً في النزعة العلمانية ، وسادت في الأدب الاتجاهات الواقعية والطبيعية . ودعم كل هذه الاتجاهات ظهور الحركات الثورية المختلفة والتحولات الاجتماعية العميقة في المجتمعات الأوربية وبخاصة في الشرق . وتُشكِّل الإمبريالية الخلفية العامة لكل هذه التحولات ، فشهدت الساحة اليهودية تبعاً لذلك ازدياد النزعة الصهيونية بين كُتَّاب العبرية ، وهو أمر مُتوقَّع باعتبار أن اختيارهم العبرية لغة كتابة كان يتضمن رفضاً لانتمائهم إلى الأوطان المختلفة .

ويُعَدُّ حاييم نحمان بياليك (قبل أن يهاجر إلى فلسطين) من أهم أدباء العبرية في أوربا . وقد كتب أغلب أعماله في الفترة من ١٨٨٢ إلى ١٩١٧ . ويتجلى إسهامه في الشكل الأدبي في تحريره الشعر العبري من قيود بلاغة فترة التنوير . كما كانت حساسيته الشعرية أكثر أوربية من أيٍّ من معاصريه ، فقدَّم في أعماله المزيد من الأشعار ذات الطابع الأوربي اعتماداً على كم هائل من أشكال الشعر الأوربي مثل : السوناته والبالاد . ومن شعراء هذه الفترة أيضاً زلمان شيناؤور ، ويعقوب كاهان ، ويعقوب فيخمان ، الذين كانت

أشعارهم تتَّسم بمحاولة وضع فلسفة شعرية تَصدُر عن الفكر الصهيوني .

ومن أشهر كتَّاب القصة والمقال في هذه الفترة ، ميخا جوزيف بيرديشفسكي الذي حاول في قصصه العديدة ، ذات النزعة النيتشوية، أن يجد حلاً لمشكلة الإنسان اليهودي في مواجهة المجتمع . ومعظم أبطاله يحاولون الهرب من هويتهم الضيقة ولكنهم عاجزون عن ذلك ، ومن ثم فإنهم يعانون من الضياع والعقم الجسدي والنفسي .

واشتهر في هذه الفترة أيضاً القاص بيرتس سمولنسكين ، ومندلي موخير سفاريم (شالوم أبراموفيتس) الذي يُعتبَر رائد القصة الواقعية المكتوبة بالعبرية ويُعتبَر في الوقت نفسه رائد القصة في أدب اليديشية . وفي السنوات العشرين الأخيرة من القرن التاسع عشر ، برز كل من بيرتس سمولنسكين وموشيه ليلينبلوم في فن المقال ، وذلك بعد أن تحوَّلا عن فكر التنوير وبدأت كتاباتهما تضع البذور الأولى للفكر الصهيوني .

وكما ظهر مندلسون بفلسفته ليوجِّه أدب العبرية توجُّهه الاندماجي في القرن التاسع عشر ، ظهر آحاد هعام ليبلور هذا الأدب في القرن العشرين بتوجهاته الصهيونية . فحاول أن يجد صيغة توفيقية بين الدين والحياة حيث كان يرى أن الأمة هي الدين في صيغته الجديدة ، وأنها هي المطلق الذي يحل محل المطلق التقليدي أي الخالق . وفي رأى آحاد هعام فإن الأدب العبري يجب عليه أن يُقلِّص حدوده ويقتصر على تناول الموضوعات اليهودية التاريخية ، وعلى تناول الإنسان اليهودي في صورته الأدبية . وقد تجلَّى هذا الموقف في مجلته الشهرية هاشيلوح . وظهر في تلك المرحلة أيضاً إليعازر بن يهودا الذي يُعتبَر رائد إحياء اللغة العبرية .

ب) في فلسطين :

حينما انتقل مركز الآداب المكتوبة بالعبرية ليمارس نشاطه على أرض فلسطين ، لم ينتقل إليها كاستمرار للآداب المكتوبة بالعبرية في أوربا بل كتحوُّل في الصورة والمضمون . وتحتم على كتَّاب العبرية في فلسطين أن يطرحوا جانباً الموضوعات التقليدية التي تناولتها الآداب المكتوبة بالعبرية حتى ذلك الوقت ، وبدأوا يبحثون عن موضوعات جديدة ، وصور جديدة تتلاءم مع الوضع الاستيطاني الجديد الذي تسعى الصهيونية إلى تحقيقه . وفي أوربا ، كان أديب العبرية يعيش واقعاً غريباً عنه ويتبنى رؤية صهيونية . وطوال هذه الفترة من تاريخ الآداب المكتوبة بالعبرية ، كانت فلسطين موضوعاً مُهمَلاً ، ولم يكن هناك إلا بعض الأشعار هنا وهناك أو بعض القصص التي تناولت موضوع الحنين تحت تأثير الرومانسية الأدبية الأوربية . ولذا ، حينما انتقل بعض أدباء العبرية إلى فلسطين ، لم تَعُد الصهيونية مجرد أفكار يتبنونها وإنما حقائق استيطانية تؤثر في حياتهم اليومية .

وأظهرت خطوات الاستيطان الصهيوني الأولى في فلسطين مخاوف المستوطنين الجدد من أن تضيع أقدام هذا الجيل في مصير مجهول . وانعكست هذه المخاوف على الصورة الأدبية ، وظل هناك سؤال أساسي يلح على وعي الأدباء الذين نزحوا إلى فلسطين : ما صورة الوجود في فلسطين ؟ وهل حقاً ستُحدث تلك الثورة (الصهيونية) في داخلهم التحول الوجودي المطلوب ؟

وقد أيقن أدباء هذه الفترة أن تغيُّر المكان لا يمكن أن يغيِّر ما يُسمَّى «المصير اليهودي» . ولازم هذا التوتر الأدب المكتوب بالعبرية في تلك الفترة ، وأدَّى إلى ردود فعل مختلفة تتراوح بين الاقتناع والارتباط بهذ الواقع الجديد من جهة ، واليأس والإحباط من جهة أخرى .

أما مصادر التأثير في الأدب المكتوب بالعبرية في فلسطين ، فهي كثيرة ومتنوعة . فأدب الهجرة الأولى كان لايزال يسير في ركاب أدب حركة التنوير ، كما أن الواقعية الاجتماعية كانت تبرز بوضوح في أعمال رواد الهجرتين الأولى والثانية . وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأدب الذي أُنتج في أيام الهجرة الثالثة نحا منحى وضعياً .

وبالإضافة إلى تأثير برينر الذي استمر ، لفترة طويلة ، عاملاً رئيسياً في توجيه دفة الآداب المكتوبة بالعبرية ، وإلى تأثير برديشفسكي بأفكاره الفلسفية عن الفرد والمجموع ، نجد أن المهاجرين الجدد جلبوا معهم من روسيا إلى فلسطين دستويفسكي وتشيكوف والأدباء الإسكندنافيين الرومانسيين والجيل الجديد من أدباء ألمانيا . وامتزجت كل هذه التأثيرات مع الميراث الأدبي الذي عاش مع هؤلاء المهاجرين الجدد في اللاوعي ليُخرج في النهاية أدباً يمزج بين الرومانسية والواقعية ، وبين الاغتراب ومحاولة الانتماء ، حتى إن الدارس ليمكنه أن يلمس في أدب تلك الفترة ، وبسهولة ، مدى الأزمة النفسية التي عاشها المهاجرون الجدد ، أولئك الذين ما زالوا يتخبطون في أزمة البحث عن الذات .

إن أغلب أدباء الهجرة الثانية كانوا على وعي كامل بوضعهم الجديد ، وبأنهم مُقتلَعون من أرض أوربية ليعاد زرعهم من جديد في أرض شرقية . ولكن ، رغم ما كان لدى بعضهم من حماس للالتقاء مع الأرض الجديدة ، فإن أغلبهم كان على وعي كامل بحقيقة أنهم يفتقدون الارتباط بالأرض .

وإذا كان أبناء الهجرة الثانية قد اعتقدوا أنه سوف تتحقق في فلسطين كل الآمال الصهيونية الاستيطانية ، فإنهم سرعان ما شعروا بأنهم تعلّقوا بآمال واهية ، ولذا عاد الكثير منهم إلى حيث أتوا . أما الذين مكثوا في فلسطين ، فقد أنتجوا أدباً أكد قيم الصهيونية . وخلق التناقض بين مطالب الهجرة الصهيونية وبين الواقع النفسي للمهاجرين أدباً مركّباً يتأرجح بين رؤية المهاجرين والواقع المرير الذي اصطدموا به .

وقد أثيرت مؤخراً قضية جديدة كل الجدة على الأدب المكتوب بالعبرية والأدب العبري ، وهي ظهور مجموعة من الكُتّاب الفلسطينيين العرب الذين يكتبون بالعبرية . ومن أهمهم أنطون شماس صاحب رواية **أرابيسك** (١٩٨٦) والتي كتبها بعبرية أدهشت الإسرائيليين . وكان شماس قد كتب ونشر قصائد بالعربية والعبرية في السبعينيات ، وفي الفترة نفسها تقريباً بدأت سهام داود وهي كاتبة وصحفية عربية من حيفا تكتب الشعر بالعبرية أيضاً .

وفي عام ١٩٩٢ كتب الشاعر الفلسطيني توفيق زياد ، الذي كان عضواً في الكنيست الإسرائيلي قطعة شعرية على وزن المقامة ، وهي لون شعري عبري كان يُقال على غرار المقامة العربية ، قصيدة هجا بها ليون زئيفي ، الذي كان وزيراً في الحكومة الإسرائيلية ممثلاً أقصى اليمين الصهيوني .

ويعكف الشاعر الفلسطيني العربي نعيم عرايدي على كتابة رواية بالعبرية ، وهو الذي عُرف بوصفه شاعراً وكاتباً عربياً في إسرائيل . ولعله يمكن الإشارة إلى هذا الأدب على أنه «أدب عربي مكتوب بالعبرية» .

موشيه لوتساتو (١٧٠٧-١٧٤٧)

Moses Luzzato

شاعر ومفكر قبَّالي من أتباع القبَّالاه اللوريانية . وُلد في بادوا بإيطاليا ، وتلقى تعليماً دينياً ، وكان يجيد عدة لغات منها الإيطالية والفرنسية واليونانية . ونتيجة تبحُّره في القبَّالاه والعلوم الدينية اليهودية ، سيطرت عليه حالة من التطرف الديني جعلته يؤمن بأنه على اتصال بأرواح أبطال العهد القديم تملي عليه القصائد الباطنية . واحتشد حوله جماعة من المريدين . وألّف لوتساتو كتاب **الزوهار الثاني** ، الأمر الذي جعل رجال الدين اليهودي في البندقية يُصدرون عام ١٧٣٥ قراراً بحظر تداول كتبه واعتباره خارجاً على الدين ، فهرب إلى فرانكفورت ومنها إلى أمستردام .

نادى لوتساتو بتحرير الشعر العبري من البحور والأوزان التي كان قد اقتبسها في العصور الوسطى من الشعر العربي . وقدَّم في أشعاره بحراً يحتوي على إحدى عشرة حركة للبيت الطويل وسبع حركات للبيت القصير مع تركيز خاص على النبرة . وظهر له عام ١٧٤٣ قصيدة «مدح المستقيمين» التي يعتبرها نقاد الأدب الحديث المكتوب بالعبرية نقطة بداية هذا الأدب . وتُعتبَر هذه القصيدة انعكاساً رمزياً لتجربته الشخصية وصراعه مع اليهود ، إذ كان يرى أنهم بدّلوا التعاليم التوراتية بتعاليم أخرى . كتب مسرحية رعوية تُسمَّى **برج عوز** اعتبرها رواد التنوير بعد ذلك قصتهم هم .

وتأثر لوتساتو بالشعر الرعوي الذي انتشر في إيطاليا في القرن السادس عشر فكتب قصائد رعوية في وصف الطبيعة وجمالها ، كما تظهر في أعماله روح الأدب اليوناني القديم . ولقد تركت أعماله أثراً واضحاً في شعر العبرية في أوربا .

جوزيف بيرل (١٧٧٣-١٨٣٩)

Joseph Perl

أديب روسي يكتب بالعبرية وله مؤلفات بالألمانية واليديشية . وُلد في جاليشيا ، وتلقَّى تعليماً دينياً تقليدياً ، ولكنه تحمَّس لفكر حركة التنوير وأصبح أحد رواد الحركة . أسَّس عام ١٨١٣ في بلدة تارنوبول أول مدرسة حديثة في جاليشيا ، وعمل من خلالها على تحديث أعضاء الجماعة اليهودية في البلدة مستعيناً في ذلك بمعونة الحكومة الروسية ، ثم بمعونة حكومة النمسا اعتباراً من عام ١٨١٥ . كما أسَّس معبداً يهودياً كانت تُقام فيه الشعائر باللغة الألمانية .

وشن بيرل في أعماله هجوماً شديداً على الحسيدية إذ كان يرى أنها تنطوي على النفاق والجهل والتعصب والخداع ، كما كان يعتقد أن المعارضة التي يبديها القادة الحسيديون هي العائق الأساسي أمام تحديث اليهود . ولم يكتف بيرل بذلك ، بل عمل على تحريض السلطات الروسية ثم النمساوية في جاليشيا على اتخاذ إجراءات عنيفة ضد الحركة الحسيدية ، وذلك من خلال المذكرات والشكاوى الكيدية التي كان يرسلها بانتظام إلى المسئولين (وقد وُجدت هذه الكتابات ونُشرت مؤخراً) .

وتتَّسم كتابات بيرل ، التي كان يوقعها باسم مستعار ، بأنها ذات طابع هجائي ساخر . وأبرز هذه الكتابات هي : **كاشف الأسرار** (١٨١٩) حيث يثبت ما يدَّعي أنها نصوص حسيدية حصل عليها بعد أن تخفَّى بشكل سجري ، أما **امتحان الأتقياء** (١٨٣٨) الذي يُعَدُّ استمراراً لكتابه الأول ، فإنه يصف بقية لوح سحري تسجَّل عليه كل الأحاديث سراً ولا يمكن محوها إلا بأنفاس رجل

تقي صالح ، ومما له دلالة أن جميع قادة الجماعة اليهودية يفشلون في محو الأحاديث المسجلة ولا ينجح في ذلك إلا المزارعون . وفي هذا العمل ، يظهر البطل الجوَّال غير المرئي الذي يكتسب صفات عديدة غير طبيعية . ويصف الكاتب وضع اليهود الاجتماعي والأخلاقي المتدهور في جنوب روسيا من خلال تجواله ومغامراته . وفي كلا العملين ، يظهر الحسيدي السابق الذي تمرَّد على حسيديته . وتأثر بيرل في قصصه هذه بالكتابات الهجائية الساخرة التي شاعت في الآداب الأوربية في القرن الثامن عشر ، وعلى الأخص كتاب مونتسيكو **رسائل فارسية** (١٧٢١) .

وقد كتب بيرل بعض أعماله ، ومنها **كاشف الأسرار** ، بكلٍّ من اللغة العبرية واللغة اليديشية ، كما يُعتَقد أنه ترجم إلى اليديشية بعض الأعمال الأدبية الأوربية (مثل رواية فيدلنج **توم جونز**) ، وكان له بذلك فضل الريادة في إثراء الفن القصصي في اليديشية . غير أنه لم يتبن الكتابة بتلك اللغة إلا لهدف عملي بحت وهو نشر الأفكار التنويرية في أوساط المتحدثين بها .

ابراهــام ليبنســون (١٧٩٤-١٨٧٨)

Abraham Lebensohn

شاعر ونحوي يكتب بالعبرية . وُلد وعاش معظم حياته في فلنا (ليتوانيا) حيث تلقى تعليماً دينياً تقليدياً . وظهر اهتمامه بدراسة نحو اللغة العبرية في سن مبكرة . وعمل ليبنسون بالتدريس لفترة قصيرة ، ولكنه هجر عمله هذا لاعتلال صحته ، وعمل لسنوات طويلة سمساراً في الوقت الذي كان يواصل فيه أنشطته الأدبية التي تفرَّغ لها تماماً خلال السنوات العشرين الأخيرة من عمره .

ويُعَدُّ ليبنسون من أبرز شعراء عصر التنوير ومن أبرز الشعراء الذين كتبوا بالعبرية على وجه العموم . ورغم أن قصائده المبكرة لم تتجاوز نطاق شعر المناسبات الذي يُكتَب تقرُّباً للوجهاء والمشاهير ، إلا أن مجموعته الشعرية الأولى **أناشيد اللغة المقدَّسة** (١٨٤٢) أثارت اهتماماً كبيراً حيث وُصفت بأنها فاتحة عهد جديد في الأدب الحديث المكتوب بالعبرية في روسيا ، ووُصف صاحبها بأنه « أعظم شعراء العبرية في عصره » ، وهي مبالغة لا أساس لها في الواقع .

وقد أصدر ليبنسون مجلدين آخرين من الأناشيد (في عامي ١٨٥٦ و١٨٦٩) ، وشمل المجلد الثالث بعض قصائد ابنه الشاعر ميخا ليبنسون الذي خلَّف موته المأساوي في سن مبكرة أثراً عميقاً في حياة ليبنسون الأب وفي شعره على حدٍّ سواء ، حيث غلبت على قصائده الأخيرة نبرة الكآبة واليأس والتبرم من ظلم الطبيعة والجنس البشري والإحساس بالعجز إزاء الموت . ومع ذلك ، ظل شعر ليبنسون بوجه عام محتفظاً بخصائصه الأساسية التي ظهرت في مراحله الأولى ، فهو شاعر نمطي يميل إلى التنميق اللفظي والحماس البلاغي ، كما أنه يلتزم بالتقاليد القديمة في النظم والبناء دون أن يسعى إلى التجديد أو التجاوز . وعلى أية حال ، فإن شعره يفصح عن أن صاحبه لم يكن ذا خلفية فكرية عميقة ولم يكن على دراية بالآداب الأوربية وما طرأ عليها من تطوُّر . وقد ظلت خبراته محصورة في نطاق حياته المحدودة في بلدته الصغيرة .

وبالإضافة إلى الشعر ، كتب ليبنسون مسرحية بعنوان **الحقيقة والإيمان** (١٨٦٧) لم تكن لها قيمة تُذكَر ، ولكنها أصبحت حينذاك موضوعاً للسجال الأدبي حيث أثارت حفيظة اليهود الأرثوذكس بسبب سخريتها من التعصب الديني ودعوتها إلى إخضاع الدين اليهودي للواقع المادي وإلى ضرورة تطهير الدين من المبالغات ، وذلك بينما نجد أن أنصار حركة التنوير نظروا إلى مضمونها بوصفه أمراً عفَّى عليه الزمان . كما وضع ليبنسون كتاباً في نحو اللغة العبرية عام ١٨٧٤ ، وأسهم في إصدار الطبعة الثانية من الترجمة العبرية التفسيرية للعهد القديم التي أعدها موسى مندلسون وأتباعه ، ولكنه أضاف إليها شروحاً جديدة خلت منها الطبعة الأولى . وقد نُشرت الطبعة الثانية بالعنوان الفرعي **شروح جديدة** (١٨٥٨) وقد كان لهذه الشروح دور كبير في ذيوع فكر حركة التنوير في أوساط يهود روسيا .

مردخــاي جينسبرج (١٧٩٦-١٨٤٦)

Mordechai Ginsberg

قاص يكتب بالعبرية ، وُلد في روسيا ، وساهم في إدخال أفكار حركة التنوير الأدب الحديث المكتوب بالعبرية من خلال العديد من مؤلفاته . كان صاحب أسلوب بسيط وسلس ، الأمر الذي جعل لغته سهلة على القراء ومحببة إليهم .

كتب في العديد من الموضوعات الحية التي عاشها أعضاء الجماعة اليهودية في روسيا مثل ضرورة إصلاح مؤسسات الإدارة الذاتية اليهودية ، ووضع مؤلَّفاً عن جغرافية فلسطين وعن السامريين وعن تاريخ اليهود الروس ، وترجم بعض القصص عن الأدب الألماني .

من أهم أعماله ، قصته **إليعازر** وهي سيرته الذاتية ، وقد جاءت على غرار السير الذاتية التي نُشرت بعد اعترافات جان جاك روسو . وكان الهدف من هذه القصة إظهار قصور التعليم اليهودي

القديم ولَفْت الأنظار إلى الثقافة الحديثة . وكان من الممكن أن تُعتبَر هذه القصة حجر الأساس في تطوُّر القصة الطويلة المكتوبة بالعبرية ، سواء في تصوير الحدث أو في رسم الشخصيات . لكن هذه القصة كان يعيبها غياب وحدة الحدث وافتقارها إلى كثير من الأسس التي تقوم عليها القصة الطويلة .

ابراهـام مابــو (١٨٠٨-١٨٦٧)

Abraham Mapu

روائي يكتب بالعبرية ، وُلد في كوفنو (ليتوانيا) ، وتلقَّى تعليماً دينياً تقليدياً . ولكنه اهتم ، إلى جانب ذلك ، بدراسة اللغات اللاتينية والفرنسية والألمانية والروسية ، وهو أمر لم يكن معهوداً في أوساط اليهود الأرثوذكس ، بل كان يُقابَل بالعداء . وكان مابو ، في مطلع حياته ، متعاطفاً مع الحركة الحسيدية ، ودرس القبَّالاه والسحر (يُقال إنه حاول أن يصبح رجلاً خفياً من خلال اتباع تعاليم القبَّالاه) . ولكن هذا لم يَدُم طويلاً إذ أصبح مابو من أشد أنصار حركة التنوير وعُيِّن في مدرسة حكومية ، وهو منصب احتفظ به بقية حياته .

بدأ مابو حياته الأدبية برواية **محبة صهيون** التي استغرقت كتابتها ما يقرب من عشرين عاماً . وعند نشرها عام ١٨٥٣ حظيت بنجاح كبير حيث تُعَدُّ أول رواية باللغة العبرية ، وإليها يرجع الفضل في المكانة الأدبية الرفيعة التي تبوأها صاحبها كمؤسس للفن الروائي في الأدب الحديث المكتوب بالعبرية . وتدور أحداث الرواية في زمن حزقيال والنبي أشعياء ، وقد نجحت الرواية في إعادة بناء الجو العام للمجتمع العبراني في ذلك الوقت . ويعود نجاح الرواية إلى الجو المثالي العام الذي يسودها وإلى لغتها التوراتية ، أما من ناحية ترابُط الأحداث وتصوير الشخصيات فهي ضعيفة للغاية . وطُبعت الرواية أربع طبعات (حتى عام ١٨٧٣) وتُرجمت إلى الإنجليزية ثلاث ترجمات مختلفة وسبع مرات إلى اليديشية وإلى الفارسية والعربية (١٩٠٨) كما ظهرت ترجمة إلى الألمانية (١٨٨٥) دون ذكر اسم المؤلف على الغلاف . ودفعه هذا النجاح إلى مواصلة الكتابة ، فكتب ثلاث روايات أخرى هي : **المنافق** (١٨٥٧ ـ ١٨٦١) ، وهي رواية تدور أحداثها في الوقت الحاضر وتصف الصراع بين الحسيديين ودعاة التنوير ، ومن أهم الشخصيات الحاخام صادوق الذي يستخدم الخرافات ليستغل الناس . والرواية سطحية للغاية لا يوجد فيها أي عُمْق نفسي أو إنساني ، وهي من النوع الدعائي المباشر الذي يدافع عن قضية بعينها . أما روايته الثالثة **خطيئة السامرة** (١٨٥٦) ، فهي تُبيِّن الصراع بين القدس والسامرة وتأخذ صف القدس بلا تحفُّظ إذ تصوِّر رجالات مملكة يهودا بشكل مثالي ، أما النساء والرجال في السامرة فهم لصوص متآمرون . ومرة أخرى نجد أن تصوير الشخصيات ضعيف . وقد كتب مابو كذلك رواية عن شبتاي تسفي (وشخصيته ذات مركزية خاصة في الوجدان الصهيوني ، فهرتزل مثلاً كان يفكر في كتابة أوبرا عنه) . إلا أن خصوم حركة التنوير ، ممن صدمتهم أفكار مابو ، نجحوا في تحريض السلطات على منع نشر الرواية الأخيرة (وضاعت أجزاء كبيرة منها) . كما أن مابو وضع بعض المؤلفات الأخرى في موضوع تطوير طرق التدريس التي كانت شائعة في عصره .

وتنتمي روايتا **محبة صهيون** و **خطيئة السامرة** إلى النوع التاريخي ، حيث تدور أحداثهما في عصر أشعياء . أما روايته **المنافق**، فتتناول الحياة المعاصرة لأعضاء الجماعة اليهودية في ليتوانيا . ورغم هذا التباين في زمان ومكان الأحداث ، فإن ثمة موضوعاً أساسياً يتواتر في الروايات الثلاث وهو الرغبة في العودة إلى فلسطين وهو ما يجعله من أهم دعاة الصهيونية . وتزخر أعمال مابو بتأثيرات شتى ، وهو ما يدفع إلى القول بأنه لم يكن مبدعاً أصيلاً بقدر ما كان مقلِّداً . فهناك ، أولاً ، التأثر الشديد بلغة العهد القديم وبأسلوبه في القص وفي تصوير الخلفية الزمانية والمكانية . وهناك ، ثانياً ، السير على نهج الكُتَّاب الرومانسيين الفرنسيين ، وعلى الأخص ألكسندر دوماس الأب (حيث رسم الشخصيات ووضع شخصيات تاريخية إلى جانب الشخصيات الروائية فضلاً عن إسقاط أحداث الماضي على الواقع المعاش) . كما تأثر بأيوجين سو (التركيز على المغامرات والحبكة والعنف) .

وتفتقر أعمال مابو إلى كثير من الأسس التي يقوم عليها الفن الروائي ، فالأحداث متعددة ومتداخلة ويعوزها الترابط والاتساق في كثير من الأحيان . أما السرد ، فيغلب عليه التكرار والإسهاب الذي لا يبرره شيء ، كما أن الاستخدام الرمزي للشخصيات يتَّسم بالسطحية والسذاجة . وهذه العيوب الفنية الواضحة هي أحد مبررات ذلك الرأي الذي يذهب إلى أن القيمة الأساسية لأبراهام مابو تكمن في ريادته وليس في فنيته .

ميــخا ليبنســون (١٨٢٨-١٨٥٢)

Micha Lebensohn

يُعرَف أيضاً باسمه الأدبي «ميخال» ، وهو شاعر يكتب بالعبرية ، وُلد في فلنا (ليتوانيا) ، وتلقى تعليماً دينياً تقليدياً يجمع

بين دراسة التوراة والتلمود وبين دراسة العلوم والآداب الحديثة ، وذلك بتوجيه من أبيه الشاعر أبراهام دوف ليبنسون الذي شجعه كذلك على تنمية مواهبه الأدبية . فاتجه منذ صباه إلى كتابة الشعر فضلاً عن ترجمة مقتطفات من أعمال فرجيل وهوراس وشيلر وجوته ، وغيرهم ، إلى اللغة العبرية .

ولم يُصدر ميخال خلال حياته سوى مجموعة شعرية وحيدة بعنوان **أناشيد ابنة صهيون** (١٨٥١) ، ضمت ست قصائد ملحمية تتناول موضوعات وشخصيات توراتية . وبعد وفاته ، نشر أبوه مجموعة أخرى من القصائد الغنائية والقصائد المترجمة صدرت بعنوان **قيثارة ابنة صهيون** (١٨٦٠) ، فضلاً عن طبعة ثانية من **الأناشيد** (١٨٦٩) .

وأبرز الموضوعات المتواترة في الشعر الملحمي لميخا : التناقض بين الحياة والموت ، ودور الشعر ورسالة الشاعر ، والصراع الأخلاقي بين العواطف الإنسانية والواجبات الوطنية . أما شعره الغنائي ، وخصوصاً المتأخر منه ، فقد انطبع بمصيره المأساوي إثر إصابته بالسل في مطلع شبابه ، وهو الأمر الذي جعله كإنسان وشاعر يقف على عتبة الحياة منتظراً موته المحتوم . ويغلب على قصائده عموماً الطابع الرومانسي الذي ينأى بها عن النزعات الأخلاقية والبلاغية التي سادت بواكير الشعر المكتوب بالعبرية في عصر التنوير . وتحفل تلك القصائد في شكلها ومضمونها بتأثيرات شتى ، حيث تعكس هذه القصائد الملحمية التأثر بأسلوب كل من شكسبير وملتون ، بينما تتردد في القصائد الغنائية أصداء الشعراء الرومانسيين الألمان وعلى الأخص شيلر وهايني . أما رؤيته الفنية والفكرية ، فتأثرت إلى حدٍّ بعيد بأفكار الفيلسوف الألماني شلنج والتي تَخلُص إلى أن الشعور بالجمال في الطبيعة والفن هو أرفع الصور الروحية للحياة وأن الحدس (الفني) هو الطريقة الوحيدة لتصوُّر وحدة الوجود .

ورغم قلة إنتاجه ووفاته في سن مبكرة ، يُعَدُّ ميخا ليبنسون من أبرز شعراء عصر التنوير ، وشعراء العبرية بوجه عام ، ممن حققوا وظيفة الشعر العلماني المكتوب بالعبرية كما تصورها أنصار حركة التنوير . ومع أنه لم يغامر بتجديد شكل القصيدة ، إلا أنه كان أول من طبَّق قواعد العروض الحديثة على الشعر المكتوب بالعبرية .

يهودا جوردون (١٨٣٠-١٨٨٢)

Yehuda Gordon

شاعر وقاص وناقد كتب بالعبرية ، وهو من مواليد ليتوانيا . ويُعَدُّ من أهم دعاة حركة التنوير اليهودية ومن أهم المعبِّرين عنها ، ولكن فكره وتمرُّده ضد التراث الديني اليهودي يشيان بما في داخله من بذور الصهيونية .

تلقَّى جوردون تعليماً تقليدياً في طفولته . وفي سن السابعة عشرة ، تلقى تعليماً غربياً حديثاً، ودَرَس عدة لغات (الروسية ـ الألمانية ـ البولندية ـ الفرنسية ـ الإنجليزية) . وتخرَّج في إحدى الكليات التربوية الحكومية عام ١٨٥٣ وعمل مدرساً في مدارس الحكومة .

انضم جوردون إلى جماعة من دعاة حركة التنوير كان من أهم أعضائها شاعر العبرية أبراهام دوف ليبنسون وابنه ميخا . تبنَّى جوردون فكر حركة التنوير تماماً ، وشن هجوماً شرساً على التقاليد الدينية ، واتهم اليهودية بأنها دين متحجر يحوِّل اليهود إلى شعب من الكهنة ، وطالب بإدخال القيم المادية العلمانية في حياة اليهود . وكان مديراً لجمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا ، وهي من أهم جمعيات نشر مُثُل حركة التنوير .

كتب جوردون كتابات نثرية عديدة ، من بينها مقالات بالعبرية والروسية . ولكن إسهامه الأدبي الأساسي هو أشعاره . ويُقسِّم النقاد أدبه إلى مرحلتين أساسيتين : مرحلة رومانسية ، وأخرى واقعية :

١ ـ المرحلة الرومانسية : وهي المرحلة التي قاد فيها حركة التنوير التي تهدف إلى إصلاح اليهود وتحويلهم إلى شعب منتج . وتتناول قصائده في هذه المرحلة الموضوعات التاريخية والتوراتية وبعض الموضوعات السائدة في عصره ، وإن كان تناوله ليس مباشراً أو واقعياً . وتعكس قصيدة «داود وبرزيلاي» (١٨٥١ ـ ١٨٥٦) الدعوة إلى العودة للأرض . وتؤكد القصائد الأخرى في هذه المرحلة روح الاعتزاز بالذات القومية التي كان يرى جوردون أنها تنعكس في بعض شخصيات العهد القديم .

وأهم قصائد هذه المرحلة قصيدة «بين أنياب الأسد» (١٨٦٨) التي تحكي قصة سيمون بر جيورا (أحد أبطال التمرد اليهودي الثاني ضد الرومان) ونهايته المأساوية . وفي هذه القصيدة ، ينحي جوردون باللائمة على التعاليم الحاخامية التي أدَّت باليهود إلى رفض الحياة وقبول العبودية ، وإلى أن يقبعوا خلف الأسوار ويكونوا موتى في الأرض أحياء في السماء « فتراب كتابكم وأوراق أحاديثكم الجافة غطتكم تماماً وجعلت منكم مومياء حية لعدة أجيال » .

ومن الواضح أن رومانسية جوردون من النوع النيتشوي الذي يُمجِّد القيم العضوية والحيوية وقيم البطولة . ومن أهم قصائد هذه المرحلة أيضاً قصيدة «استيقظ يا شعبي» (١٨٥٦) ، وهي دعوة لليهود

أن يتبنوا مُثُل حركة التنوير وأن يخرجوا من ظلمات الجيتو ويتعلموا العبرية وينبذوا اليديشية ويعملوا في الحرف اليدوية المنتجة وفي الصناعة والزراعة . وقد اختتم هذه القصيدة بالكلمة المأثورة التي أصبحت فيما بعد شعاراً لهذه الحركة : "كن يهودياً في بيتك وإنساناً خارجه" . ومع هذا ، يظل التوجه نحو فكرة الشعب العضوي (فولك) ، والكتلة القومية المتماسكة وليس نحو الفرد ، على عكس مُثُل حركة الاستنارة التي كانت تتوجه أساساً إلى الفرد . ومن أهم أعمال هذه الفترة القصص الخرافية الوعظية التي كتبها جوردون على نمط خرافات إيسوب ولافونتين وكريلوف وسخر فيها من معاصريه أعضاء الجماعات اليهودية الذين نبذوا مُثُل حركة التنوير وعاشوا في الظلام (بحسب تصوُّره) .

٢ ـ المرحلة الواقعية : يشكل عام ١٨٦٧ نقطة حاسمة في حياة جوردون ، إذ وقف إلى جانب ليلينبلوم في دعوته إلى الإصلاح الديني . وكانت قصائده في هذه المرحلة هجوماً مباشراً لا هوادة فيه ، في شكل قصص ساخرة ، على الخرافات الدينية وانحلال الحياة الدينية الذي أدَّت إليه الشعائر اليهودية التي كان يرى جوردون أنها معادية للحياة . وأهم القصائد هي «حكاية اليود [الياء] أو أتفه الأشياء» التي أتمها عام ١٨٧٦ ، وهي تتناول مأساة امرأة شابة مطلقة لا يمكنها أن تتزوج مرة ثانية لأن الحاخام رفض الاعتراف بقسيمة الطلاق لأن توقيع زوجها ينقصه حرف اليود (أي حرف الياء وهو أصغر الحروف في اللغة العبرية) ، ولذا فهي تظل مطلقة (عجوناه) لا يحق لها الزواج . أما قصيدة «اليوسفان بن سيمون» ، فهي هجوم على القهال ورئيسه الذي تآمر وأرسل أحد دعاة حركة التنوير ، ويُسمَّى يوسف بن سيمون ، إلى السجن بدلاً من لص قاتل يحمل نفس الاسم .

ومن قصائد هذه المرحلة قصيدة «الملك صدقياهو في السجن» ، وهي مونولوج درامي يعبِّر عن احتجاج آخر ملوك يهودا ضد روحانية الأنبياء التي قضت على حياة اليهود العادية والطبيعية وعلى وجودهم السياسي . وهذا الموضوع كامن ومتكرر وأساسي في الأدبيات الصهيونية ذات الطابع النيتشوي .

وقد أخذت الموضوعات الصهيونية تظهر على السطح بشكل أكثر تزايداً ووضوحاً ، ففي قصيدة «لمن أعمل» يُلاحظ الشاعر أن مُثُل حركة التنوير أدَّت إلى اندماج الشبان اليهود في مجتمعهم . وهذا تناقُض كامن في حركة التنوير العبرية ، فهي تدعو إلى الاندماج في المجتمع ، وفي الوقت نفسه تدعو إلى بعث العبرية التي تعزل المتحدثين بها عن مجتمعهم . ولذا ، نجد أن هذا الداعية للتنوير يقول «من بوسعه أن يخبرني عن المستقبل ، لعلي آخر شعراء صهيون ولعلك آخر القراء» .

وبعد تعثُّر التحديث في روسيا عام ١٨٨١ ، نبذ جوردون مُثُل الاندماج ولكنه لم يتبن فكرة هجرة اليهود . وفي قصيدته «أختي روحاماه» (١٨٨٢) ، يدعو جوردون اليهود إلى الهجرة ولكنه يرى أن الهجرة يجب أن تكون إلى الولايات المتحدة لا إلى فلسطين العثمانية . وقد وصل جوردون إلى صيغة صهيونية تشبه الصيغة الآحاد هعامية «لن يتحقق خلاصنا إلا بعد خلاصنا الروحي» . وقد أشار آحاد هعام إلى دَيْنه الفكري لجوردون . وجوردون هو الذي أشاع عبارة «يابيت يعقوب هلم فلنسلك في نور الرب» (أشعياء٢/ ٥) التي استخدمها في مقال له عام ١٨٦٦ ونادى فيها بأن يصبح اليهود جزءاً من أوربا . وقد أصبحت فيما بعد شعاراً لأعضاء جماعة البيلو الذين استوطنوا في فلسطين . ولعل هذا يبيِّن التناقض الكامن في مُثُل حركة التنوير اليهودية .

وكتب جوردون نقداً لكتاب بتسكر **الانعتاق الذاتي** ، ولكنه كان نقداً متعاطفاً ، كما أنه عبَّر عن حماسه لاستعمار إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢ إذ رأى أن هذا الاحتلال سيزيد من أهمية فلسطين كممر إلى مصر ومركز للتجارة الآسيوية «وقد يجذب الحكم البريطاني كثيراً من إخواننا في الدياسبورا ليستقروا في فلسطين ليحرثوا أرضها ويبنوا السكك الحديدية ويحيوا التجارة والفنون والحرف» . ونادى بإنشاء جمعية من أجل الذاهبين إلى فلسطين ، أي أنه تبنى المشروع الصهيوني بكل أبعاده .

ورغم أهمية جوردون كشاعر يكتب بالعبرية ، فإن كثيراً من النقاد يميلون إلى القول بأنه لم يكن شاعراً وأنه كان ناظماً للقصائد ومهيجاً اجتماعياً بالدرجة الأولى . وقد ترجم جوردون كثيراً من الأشعار الغربية إلى العبرية ، وهو يُعَد من المجددين في الشعر المكتوب بالعبرية .

زئيف جافتس (١٨٤٧-١٩٢٤)

Zeev Javitz

مؤرخ وكاتب وفيلسوف ديني صهيوني يكتب بالعبرية . وُلد في بولندا لأسرة ثرية واتجه إلى الكتابة الأدبية والتاريخية بعد فشله في الأعمال التجارية . كانت أولى كتاباته التي لفتت إليه الأنظار مقالة بعنوان «برج القرن» (١٨٨٧) كتبها بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة موسى مندلسون وانتقد فيها بشدة فكر حركة التنوير الداعي إلى اندماج اليهود في مجتمعاتهم .

وقد استقر جافنتس في فلسطين من عام ١٨٨٨ حتى عام ١٨٩٨ حيث عمل بالتدريس والمحاماة والصحافة . وساهم بنشاط في أعمال اللجنة التي اضطلعت بمهمة تطوير العبرية وتحديثها ، حيث ذهب إلى ضرورة تطعيم العبرية بعناصر لغوية مستمدة من المشناه والتلمود والمدراش . كما وضع جافنتس عدة كتب للناشئة تسرد الأساطير التلمودية نظماً ، ومن بينها : **تل الميلاد** (١٨٩١) ، **أنغام من الماضي** (١٨٩٢) ، و **المعلم** (١٨٩٤) .

أما العمل الرئيسي لزئيف جافنتس والذي كرس له جل حياته فهو كتاب **تاريخ إسرائيل** (١٨٩٥ ـ ١٩٤٠) الذي صدر في أربعة عشر مجلداً . وهو كتاب لا يمت بصلة إلى البحث التاريخي الحقيقي، ولكنه يعكس سعيه الدؤوب لإظهار تميُّز الدين والثقافة اليهوديين ولإثبات أن التقاليد اليهودية تشكِّل جذور التراث الإنساني بأسره .

ولم يقف نشاط جافنتس عند حدود كتابة المقالات والدراسات، فساهم بحماس في الحركة الصهيونية حيث كان أحد أعضاء حركة أحباء صهيون البارزين . وبعد رحيله عن فلسطين ، تنقَّل جافنتس بين فلنا (ليتوانيا) وألمانيا ولندن حيث شارك في تأسيس حركة مزراحي وتولَّى رئاسة تحرير صحيفتها الشهرية **هامزراح** (١٩٠٣ ـ ١٩٠٤) ، ويُعدُّ أحد ممثلي التيار الأرثوذكسي في الأدب المكتوب بالعبرية في العصر الحديث وفي الحركة الصهيونية على حدٍّ سواء .

ديفيد فريشمان (١٨٥٩-١٩٢٢)

David Frischman

أديب وشاعر يكتب بالعبرية واليديشية ، وُلد في بولندا ، حيث تلقى تعليماً تقليدياً وحديثاً . كان إنتاجه الأدبي غزيراً متنوعاً، حيث كتب القصة وقرض الشعر ومارس الترجمة واحترف النقد الأدبي وعمل محرراً صحفياً . تبرز في أدبه تلك التوترات التي اتسم بها أدب ما بين الجيلين الذي ظهر في فترة ما بين انحسار التنوير وظهور الصهيونية التي تبنَّى مُثُلها في أيامه الأخيرة . ومن أشهر أعمال الشعرية قصيدة «طبقان» التي لخص فيها نظرته إلى التنوير وآماله في الصهيونية ، استمد مادتها من الأساطير اليهودية القديمة عن موسى . وتُعتبَر هذه القصيدة من أكثر القصائد تعبيراً عن الصهيونية في أوضح صورها ، كما أنها تحمل بين طياتها دعوة صريحة إلى استعباد الشعوب الأخرى .

وقد دارت أغلب قصصه حول موضوعات مستوحاة من الأساطير الشعبية اليهودية في شرق أوربا . وفيها حاول أن يعبِّر عن الواقع الاجتماعي اليهودي المعاصر له هناك ، وعن التمزق بين واجب الاحتفاظ بالتقاليد اليهودية وضرورة الاندماج في المجتمع الأوربي المحيط . كما كتب عدة قصص تناولت موضوع معاداة اليهود .

من أشهر أعماله القصصية **معلم الحق** ، و **في يوم الغفران** . ويُعتبَر موضوع هذه القصة جديداً على الأدب المكتوب بالعبرية ، حيث يتحدث فيها عن صراع الأجيال ؛ الصراع بين الآباء والأبناء . تتناول هذه القصة حياة فتاة يهودية تعشق الموسيقى وتصبح مغنية شهيرة ، فتهجر الجماعة اليهودية وتغني في الكنيسة ، ولكنها تلقى حتفها حينما تخنقها أمها التي جنَّت . أما قصة **الرجل وغليونه** فهي عن حاخام يدمن التدخين إلى درجة أنه يضطر إلى أن يخرق الشعائر الخاصة بالسبت ، سراً في بادئ الأمر ثم علناً ، ومن ثم يتم طرده من حظيرة الدين . ويرسم فريشمان هذه الشخصيات بكثير من التعاطف . أما **الراقصات** ، وهي تُعَدُّ من أفضل ما كتب ، فقد استوحى موضوعها من التراث الديني اليهودي القديم ، وهي ترمز بصورة واضحة إلى صراع الصهيونية مع القيادات اليهودية التقليدية . ومن أهم أعماله وآخرها ، سلسلة قصص مستوحاة من العهد القديم عنوانها **في البرية** .

وحينما عمل فريشمان مساعداً لرئيس تحرير جريدة **اليوم** ، وهي أول جريدة تصدر في روسيا بالعبرية (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧) ، كتب سلسلة من المقالات تعني بالحياة اليومية والحياة الأدبية للكُتَّاب اليهود، وهي تعتبر تطويراً لفن المقال في أدب العبرية . كما نشر أعمالاً قام بترجمتها عن الآداب الغربية ، وكذلك بعض أعمال نيتشه . وعمل فريشمان ، كذلك ، مساعداً لرئيس تحرير الجريدة اليديشية **هاينت** في وارسو (منذ عام ١٩٠٨) ، ونشر فيها قصائد وقصصاً باليديشية . وقد قام فريشمان بإدخال القيم الأدبية الغربية على الأدب المكتوب بالعبرية وحرَّر الرواية المكتوبة بالعبرية من الحبكة المفتعلة التي تسم روايات فترة التنوير .

ميخا بيرديشفسكي (١٨٦٥-١٩٢١)

Micha Berdyczevsky

كاتب روسي ومفكر صهيوني رومانتيكي كوني النزعة حلولي الرؤية كان يكتب باليديشية والعبرية . وُلد في مدينة ميلزبيوز الروسية ، مَهْد الحسيدية في القرن الثامن عشر ، ونشأ في عائلة عريقة في التدين ، وكان أبوه يعمل حاخاماً ، وفي سن السابعة

عشرة كان بيرديشفسكي قد تلقّى تعليماً تلمودياً كاملاً وألم بكل تعاليم القبّالاه والحسيدية .

حاول في كتاباته الأولى أن يفعل ما وصفه فيما بعد بأنه المستحيل : التوفيق بين التقاليد الحاخامية وحركة الاستنارة اليهودية . وفي عام ١٨٩٠ ، انتقل إلى أوربا الغربية ليتلقى شيئاً من التعليم العلماني (المحرم) . وأثرت فيه هذه الفترة القصيرة ووسمته بسماتها . ثم بدأ بعد ذلك في الترحال بين برن وبرلين حيث قضى أكثر فترات حياته إبداعاً .

كتب بيرديشفسكي (اسمه الأدبي المستعار «بين جوريون») كثيراً من المقالات النقدية والقصص القصيرة والطويلة العبرية واليديشية . وتأثر بيرديشفسكي بأفكار شوبنهور بشأن علاقة الفرد بالجماعة ، وتأثر أيضاً بأفكار نيتشه وبخاصة أفكاره بشأن السوبرمان أو الفرد الممتاز المتميِّز الذي يرتفع على الجماعة والتقاليد ، كما تبع نيتشه في إصراره على " إعادة تقييم جميع القيم " وإخضاعها للنقد الكامل . لكل هذا نجد أن بيرديشفسكي يهاجم التقاليد اليهودية الروحية في خضوعها وخنوعها وفي تكبيلها للإنسان بالطقوس المميتة . كما هاجم بعض أدباء العبرية (بياليك وكلاوزنر) واليديشية (مندلي موخير سيفاريم) ولكنه شجع بعض الأدباء الجدد مثل حاييم برنر ممن يشاركونه رؤيته للعالم . وقد هاجم بيرديشفسكي وبشدة جماعة أحباء صهيون وهرتزل وآحاد هعام لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية» ، ولعله لو قرأ كتاباته بقليل من الإمعان لاكتشف النزعة النيتشوية القومية فيها ، ولاكتشف أيضاً أن مفهوم آحاد هعام بشأن «السوبر أمة» أو الأمة الكاملة لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان أو الإنسان الكامل ، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحاد هعام ونيتشه .

كتب بيرديشفسكي أكثر من ١٥٠ قصة بالعبرية وكتب بعض القصص باليديشية . وتصوِّر قصصه تمزُّق اليهودي في العصر الحديث بين تقاليد اليهودية وروح الحضارة الغربية ، والشتتل هو الخلفية الأساسية لعديد من هذه القصص التي تتضمن نماذج بشرية مختلفة تجابه مشاكل يهودية محدَّدة مثل التقاليد الخانقة والزيجات الاضطرارية المرتبة . وتعالج القصص الدوافع الإنسانية لهذه الشخصيات في تصارُعها مع كل هذه العوائق والحواجز . وتدور معظم قصصه حول موضوعين أساسيين :

١ ـ الحياة اليهودية في المدن اليهودية الصغيرة في آخر القرن التاسع عشر التي يقسمها دائماً نهر يفصل حي اليهود عن حي الأغيار .

٢ ـ حياة الطلبة اليهود من شرق أوربا في وسط أوربا وغربها وإحساسهم بالانبهار والاغتراب .

ويمكن القول بأن هذين الموضوعين هما أهم موضوعين في حياة معظم المفكرين الصهاينة ، بل ومعظم المفكرين والأدباء الذين تناولوا الموضوع اليهودي . وثمة صراع يدور بين الخير والشر وبين الجمال والقبح ينتهي بهزيمة الخير والجمال . فالشتتل ـ ساحة هذا الصراع ـ قد وقع في قبضة قوة عمياء قاسية . وتوجد في روايته أنماط إنسانية متكررة : امرأة ذكية رقيقة متزوجة من إنسان فظ خشن ـ رجل لا قسمات له ولا ملامح ـ طالب متمرد على أوضاع مجتمعه ـ أشخاص يقضون حياتهم يعانون من الزيجات المُرتَّبة - شخصيات متمردة على التراث اليهودي مثل المهرطقين ومدَّعي المشيحانية . ومعظم قصصه ذات طابع انطباعي تتكون من مونولوجات عاطفية مع استطرادات هي أقرب إلى المقالات . وطريقة السرد في قصصه تشكل انتقالاً من أشكال السرد الخاصة بالقرن التاسع عشر إلى الأشكال الأكثر دقة .

جمع بيرديشفسكي بعض الأساطير الحسيدية ، واهتمامه بالحسيدية رغم تمرُّده على التراث اليهودي يَصلُح مدخلاً لفهم فكره الصهيوني . فهو يعيد تقييم اليهودية ويذهب إلى أن اليهودية القديمة إنما هي في واقع الأمر العبادة اليسرائيلية القربانية الوثنية ، التي تدور حول عبادة الطبيعة والكون والأصنام ، وأن الطبقة التوحيدية (التوراتية) دخيلة على هذه العقيدة . وفي كتابه **سيناء وجيرزيم** ، يذهب بيرديشفسكي إلى أن الجبل المقدَّس ليس جبل سيناء ، وأن مؤسس العقيدة اليسرائيلية هو يوشع بن نون وليس موسى . فكأن بيرديشفسكي يطالب بالعودة إلى الوثنية الحلولية القديمة كطريقة للتحرر من اليهودية الحاخامية . فالبعث القومي بعث كوني وثني حلولي ، وعلى اليهود أن يرفضوا عبوديتهم الظاهرة التي حولَّتهم إلى أمة من الرجال الذين نضبت قواهم الطبيعية واستوُعبوا في يهودية مجردة خالية من الحياة . عليهم العودة إلى يهودية جديدة : يهودية تضع اليهودي قبل اليهودية وإسرائيل قبل التوراة ، وتعيش في وئام مع الطبيعة ، وتتغنى بنشيد الأنشاد الذي يحتفي بالجسد وبنشيد داود الذي يتغنى بالطبيعة السامية التي لا حدود لها ، الطبيعة التي هي منبع كل شيء ، منبع كل ما يحيا وروحه . هذه الوثنية الجديدة ترى أن جوهر الحياة هو السيف ، بل هو تجسيدها في أعرض خطوطها المادية والجوهرية إذ حل السيف محل التوراة . وهذه العودة للطبيعة هي برنامج بيرديشفسكي لإصلاح اليهود واليهودية ، وعلى حد قوله فإن الشعب المقدَّس سيصبح الشعب الحيّ .

ويمكننا أن نسمي صهيونية بيرديشفسكي «الصهيونية الطبيعية» أو «الصهيونية الكونية» أو «الصهيونية العضوية» ، باعتبار أن الإنسان اليهودي سيستمد هويته وكينونته من خلال العودة للطبيعة والالتحام بها وبفقدان الذات فيها . ولكن الطبيعة التي يعود إليها هي في واقع الأمر بديل الأرض في الثالوث الحلولي العضوي في مرحلة موت الإله : الأرض ـ الإنسان ـ روح الحياة التي تربط بينهما (التي هي أيضاً العنف أو السيف) . ومثل هذه الصياغة الحلولية العضوية الحيوية لا تختلف عن كثير من الصياغات اليهودية التقليدية ، فاليهودية تحوي داخلها طبقة حلولية تَجُبُّ الطبقة التوحيدية بحيث تحل أصنام جرزيم محل التوحيد . وصهيونية بيرديشفسكي لا تختلف كثيراً في بنيتها عن صهيونية جوش إيمونيم الحلولية العضوية ، فكلاهما جعل الأرض موضع الحلول وأهم عناصر الثالوث الحلولي . ولعل هذا التشابه بين المتمرد بيرديشفسكي ومعظم الصهاينة جعله يُفسِّر سرَّ حماسه للحسيدية وقصصها . ويمكننا أن نقول إن بيرديشفسكي لا يعارض الحلولية التقليدية وإنما يعارض سكونها وحسب ، وهو سكون اضطرت إليه بعد فشل كثير من الحركات المشيحانية فتحوَّلت النزعة المشيحانية العدمية المدمرة إلى توجُّه نفسي وغوص في الذات ، عدميته وتدميريته كانت موجودة بالقوة ، ثم تفجرت في الدولة الصهيونية وأصبحت توجد بالفعل . وقد صدرت أعمال بيرديشفسكي الكاملة في ٢٠ جزء (١٩٢١ ـ ١٩٢٥) .

ديفيد شمعوني (١٨٦٦-١٩٥٦)

David Shimoni

شاعر يكتب العبرية ، وُلد في منسك (روسيا) ، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٩ حيث عمل حارساً وعاملاً زراعياً في إحدى المستوطنات اليهودية ، ثم رحل إلى ألمانيا عام ١٩١١ حيث تلقى تعليمه في عدة جامعات بها . وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى عاد إلى روسيا وظل بها حتى وضعت الحرب أوزارها ، ثم رحل ثانيةً إلى فلسطين عام ١٩٢١ واستقر بها حتى وفاته .

ونشر شمعوني أولى مجموعاته الشعرية بعنوان **البسرية** (١٩١١) وأتبعها بالمجموعة الثانية **العاصفة والسكون** (١٩١٢) ، ثم بدأ بعد ذلك نشر الأناشيد الرعوية التي اقترنت بها شهرته . وقد جُمعت أعماله ونشرت في أربعة مجلدات حملت العناوين التالية : **قصائد غنائية** (١٩٢٥) ، و **أناشيد رعوية وأغان شعبية عن الحياة في فلسطين الجديدة** (١٩٢٧) ، و **ملحمة وأعمال شعرية تأملية** (١٩٣٠) ، و **شعر الترحال** (١٩٣١) .

ويعكس شعر شمعوني قيم وهموم الجيل الثاني من المهاجرين اليهود إلى فلسطين ، فرغم أنه شعر يحاول الاحتفاء ببطولات ما يُسمَّى «الرواد الصهاينة» إلا أن الإحساس بالحزن والكآبة وبحتمية المصير المأساوي يغلب عليه ، شأنه في ذلك شأن معظم كتابات المستوطنين الصهاينة في فلسطين قبل قيام الدولة الصهيونية . كما يشيع في كثير من قصائده طابع تعليمي مباشر ينأى بها عن الجماليات الشعرية ويجعلها أقرب ما تكون إلى المواعظ والإشارات .

وينتمي شمعوني إلى ذلك الجيل من الأدباء الذين بهرهم شعر بياليك وخلَّف أثراً واضحاً في كتاباتهم ، إلا أنه لم يسع إلى تجديد شكل القصيدة ولم يغامر بالبحث عن إيقاعات وأخيلة مغايرة ، ولم يتجاوز أسلوبه ذلك الأسلوب التقليدي للشعر المكتوب بالعبرية في عصره ، والذي بدأت تظهر فيه بوادر اضمحلاله بجلاء نظراً لعدم قدرته على التعبير عن الواقع المتغيِّر والمضطرب . ولهذا كله جاء شعره رتيباً وغطياً في مجمله .

وبالإضافة إلى أعماله الشعرية ، ترجم شمعوني إلى العبرية العديد من أعمال الكُتَّاب الروس أمثال بوشكين وليرمنتوف وتولستوي .

حاييم بياليك (١٨٧٣-١٩٣٤)

Hayyim Bialik

أهم شاعر روسي يهودي كتب بالعبرية في العصر الحديث . وُلد لأبوين فقيرين ، وكان أبوه عالماً دينياً وتاجر أخشاب فقيراً . وقد عمل الشاعر نفسه بعض الوقت كتاجر أخشاب ، وتزوج من ابنة رجل يعمل بنفس المهنة . قام جده بتربيته بعد وفاة أبيه ، فدرس في مدرسة تلمودية ، لكنه قرأ ، في الوقت نفسه ، العديد من كتب حركة التنوير اليهودية سراً . رحل بياليك إلى فولوجين ، مركز الحركة الحسيدية ، إذ تصورَّ خطأً أن المدرسة التلمودية في هذه المدينة تجمع بين الدراسات العلمانية والدراسات الدينية ، وبقي في هذه المدرسة ثمانية عشر شهراً ، وهناك بدأ في الكتابة الأدبية ، والتحق بجماعة أحباء صهيون . وفي عام ١٨٩١ ، ذهب إلى أوديسا التي كانت آنذاك مركزاً للبعث الثقافي الروسي اليهودي حيث تعرَّف إلى آحاد هعام الذي شجعه على الكتابة والنشر . هاجر بياليك من روسيا السوفيتية عام ١٩٢١ ، ومكث ثلاث سنوات في برلين ، ثم هاجر بعدئذ إلى تل أبيب . وقد درس بياليك أدب العبرية التقليدية ، ولكنه في الوقت نفسه قرأ واستوعب الكثير من الأعمال الأدبية الأوربية الروسية والألمانية ، وبخاصة أعمال المرحلة الرومانتيكية .

ولعل الموضوع الأساسي في أعمال بياليك هو الشد والجذب بين القديم والجديد والبحث عن مخرَج من الأزمة المستحكمة . وقد عبَّر الشاعر عن تطلعاته الصهيونية من خلال ثلاث فكرات أساسية هي : فكرة العودة إلى الأرض والطبيعة ، وفكرة الماشيَّح المخلِّص ، وفكرة نبذ حركة الاستنارة اليهودية وحركة الاندماج في الشعوب الأخرى . وقد استخدم الشاعر أدوات وقوالب تعبيرية متنوعة ، فكتب قصائد في وصف الطبيعة وقصائد مناسبات وقصائد ذات طابع أسطوري . ويتميَّز شعره بالنبرة الغاضبة وبتواتر صور الهلاك والثأر والصور المرتبطة بآخر الأيام .

من أهم قصائده قصيدتنا «حقاً إن الشعب لشعب» و«في مدينة الذبح» حيث يتمرد على خنوع اليهود أمام هجوم الروس عليهم ، وخصوصاً في كيشينيف ، وكذلك قصيدتا «إلى الهاجاداه» و«على أعتاب بيت هامدراش» حيث يتأوه من أجل الماضي اليهودي الذي ولَّى ولم يَعُد له وجود .

وقد كتب بياليك قصائد للأطفال وترجم بعض الأعمال الأدبية العالمية إلى العبرية . وكانت له نشاطات ثقافية بين أدباء التجمع الاستيطاني الصهيوني . وبعد عام ١٩٣٤ ، أُنشئت في إسرائيل جائزة أدبية تحمل اسمه . وقد نُشرت أعماله الكاملة بالعبرية ، كما تُرجمت معظم قصائده إلى الإنجليزية والفرنسية والعربية .

موردخاي فويربرج (١٨٧٤-١٨٩٩)

Mordecai Feuerberg

أديب روسي يهودي يكتب بالعبرية ، وُلد في نوفجورود لأسرة حسيدية شديدة التدين . وكان أبوه رجل دين متزمتاً . درس في صباه القبَّالاه وفلسفة يهودا اللاوي وابن ميمون . ولكنه اتجه بعدئذ للدراسات العلمانية والأدبية الحديثة المرتبطة بفكر حركة التنوير اليهودية .

أدَّت هذه الدراسات العلمانية إلى غضب أبيه وتوتر علاقتهما في الوقت الذي توطدت فيه علاقته بجماعة أحباء صهيون . وقد حاول أبوه إثناءه عن هذه الارتباطات فافتتح له محل بقالة وخطب له ابنة رجل دين حسيدي آخر . لكن هذه الزيجة فشلت بسبب ضعف صحة فويربرج وإصابته بالسل .

ارتحل فويربرج إلى وارسو عام ١٨٩٦ محاولاً أن يصنع لنفسه اسماً في عالم الأدب العبري حيث كانت وارسو عاصمة الأدب العبري . وهناك قابل ناحوم سوكولوف الذي كان يصدر مجلة أدبية عبرية وعرض عليه إنتاجه الأدبي من شعر وقصة قصيرة ، فنصحه سوكولوف بالتركيز على القصة القصيرة وترك الشعر . ونشر فويربرج قصته الأولى المسماة **الحارس ياكوف** عام ١٨٩٧ . تعرف أيضاً إلى آحاد هعام وتوثقت علاقتهما ، ونشر له آحاد هعام قصصه كلها في المجلة التي كان يصدرها ، واشتغل معه فويربرج مراسلاً صحفياً أعوام ١٨٩٧ ـ ١٨٩٩ .

وكان فويربرج يخطط عام ١٨٩٩ لكتابة رواية تاريخية عن حياة إسرائيل بعل شيم طوف مؤسس الحسيدية في الوقت الذي أعدَّ فيه آحاد هعام رواية فويربرج الوحيدة والمسماة **لماذا ؟** للنشر . وكان آحاد هعام قد أدخل عليها تعديلات كثيرة بموافقة فويربرج .

تُوفي فويربرج من جراء إصابته بالسل عام ١٨٩٩ ولم يستطع أن يتم أياً من مشاريعه الأدبية التي كلم آحاد هعام عنها . ونُشرت روايته وبعض قصصه بعد موته .

ورغم أن أعماله الأدبية ينقصها النضج الحرفي ، ورغم قلة ما كتب عموماً ، سواء من الأدب أو الصحافة ، فإنه يُعتبَر من أهم كُتَّاب العبرية الحديثة . والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله أعماله هي قضية الصراع بين عملية العلمنة المتزايدة وسيطرة النزعة الأوربية الغربية على اليهود من جهة والقيم الأرثوذكسية التقليدية في اليهودية من جهة أخرى . وقد استخدم القصة القصيرة الشعرية لبيان الاعترافات الداخلية لإنسان بائس وروح مُمزَّقة مهزومة وتحمل رمزاً عاماً في طياتها .

وكان فويربرج يؤمن بأن وظيفة الأدب العبري هي وصف «صورة اليهودي الأصيلة» والتي تعبِّر عن حالة يهود شرق أوربا الخاصة والتي حكمتها طريقة التربية والنشأة وظروف البيئة المحيطة والتقاليد . ومرجع هذه الرؤية يعود إلى أنه كان يؤمن بأن اليهودي حالة خاصة يختلف عن غيره من البشر حتى أن ما يراه وما يحسه وما يسمعه وما يأكله ليس هو حالة الأشياء في ذاتها وإنما هو قيمة خاصة لا يعرفها ولا يحبها إلا اليهودي . ومن ثم ، كان يؤمن بأن محاولة الأدب العبري التعبير عن موضوعات عامة وعالمية أو التشبه بالأدب الأوربي هي محاولة محكوم عليها بالفشل . وتعبِّر قصصه عن مجمل آرائه هذه فهي تذخر بالشخصيات المترددة التي تتأرجح بين التقاليد الأرثوذكسية اليهودية وبين قيم الحياة الأوربية العصرية ، مثل ياكوف (الجندي الروسي) في قصته «الحارس ياكوف» ، وناثان في روايته **لماذا ؟** .

وتمتلئ قصصه أيضاً بوصف حياة التجمعات اليهودية في أوربا الشرقية . وقد استخدم فويربرج كذلك الأساطير الحسيدية كآلية ربط بين البطل وبين التقاليد الدينية كما في قصته «في المساء» من ثلاثية **ذكريات الطفولة** .

وتُعتَبر روايته لماذا؟ ، برغم الضعف البنيوي وتفكُّك اللغة واستخدام الألفاظ الرنانة والانفعالية ، من أهم روايات الأدب العبري المعاصر حيث تعبِّر عن معاناة البطل وتمزُّقه بين الإيمان الديني والعلمانية ومحاولته الوصول إلى الخلاص أولاً من خلال المشيحانية ثم من خلال الإيمان بالعلم الخالص ، وتنتهي الرواية بخطاب يوجهه نائان البطل للشعب اليهودي يحثه فيه على التوجه إلى الشرق باعتبار أن تلك الفكرة هي الخلاص الحقيقي .

ويُعتبَر فويربرج رائد تيار خاص في الأدب الحديث المكتوب بالعبرية معاد للفكر التنويري .

جوزيف كلاوزنر (١٨٧٤-١٩٥٨)

Joseph Klausner

مؤرخ وناقد يكتب بالعبرية . وُلد في أولينسك (ليتوانيا) وتلقى تعليماً دينياً تقليدياً ، كما درس اللغات السامية والحديثة وعلم اللغة والتاريخ في جامعة هايدلبرج (ألمانيا) حيث حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٢ . ثم تولى تدريس التاريخ اليهودي في المدرسة التلمودية الحديثة في أوديسا إلى أن عُيِّن عام ١٩١٧ أستاذاً للدراسات الشرقية في جامعة أوديسا . وفي عام ١٩١٩ ، هاجر إلى فلسطين حيث واصل أنشطته الأدبية والبحثية حين عُيِّن عام ١٩٢٦ أستاذاً لأدب العبرية في الجامعة العبرية . وفي عام ١٩٤٤ ، عُيِّن أستاذاً لما يسمونه «تاريخ الهيكل الثاني» في الجامعة نفسها وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته . كما عمل كلاوزنر في مجال الصحافة حيث خلف آحاد هعام في رئاسة تحرير المجلة العبرية **هاشيلواح** ، وظل يشغل هذا المنصب لفترة طويلة (من ١٩٠٣ حتى ١٩٢٦) . وقد كان يشاركه في بعض الأحيان كلٌّ من حاييم بياليك ويعقوب فيشمان . وفي عامي ١٩٣٣ و١٩٣٤ ، رأس كلاوزنر تحرير المجلة العبرية **بيتار** لسان حال حزب الصهاينة التصحيحيين ، كما أشرف منذ عام ١٩٥٠ على تحرير دائرة المعارف العبرية .

خلَّف كلاوزنر عدداً كبيراً من المؤلفات تتوزع بين الدراسات التاريخية والنقد الأدبي وعلم اللغة ، ولكنه وجَّه جل اهتمامه إلى إحياء اللغة العبرية وتوسيع نطاق استخدامها . ومن أبرز مؤلفاته في هذا المجال كتاب **اللغة العبرية لغة حية** (١٨٩٦) والذي دعا فيه إلى توسيع معجم العبرية لتلبية احتياجات العصر الحديث من خلال تعديل الاستخدامات اللغوية في التلمود والمشناه على أساس استخدامات العهد القديم ، وكذلك كتاب **موجز نحو اللغة العبرية** (١٩٣٥) الذي كان من المحاولات لوضع قواعد حديثة للعبرية .

ومن أهم كتابات كلاوزنر مجموعة من المقالات في مجال النقد الأدبي نُشرت في ثلاثة مجلدات بعنوان **الخالقون والبناءون** (١٩٢٥ ـ ١٩٢٩) ، يناقش فيها المهام الوظيفية للأدب المكتوب بالعبرية في مرحلة ما أسماه «البعث القومي» ، وكذلك كتابه **تاريخ الأدب العبري الحديث** (١٩٣٠ ـ ١٩٥٠) الذي يعرض فيه إسهامات الأدباء في تطوير اللغة العبرية ثم علاقة الأدب المكتوب بالعبرية بالأدب العالمي وكذلك علاقته بما يُسمَّى «القومية اليهودية» . ويستخدم كلاوزنر في هذه الكتابات الطرق التقليدية في البحث الأدبي التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر بين النقاد الوضعيين، فكان يعطي اهتماماً بالغاً للسيرة الذاتية للكاتب ولعناصر الزمان والمكان والهوية القومية بوصفها عناصر حاسمة في الإبداع الفني ، إلا أن رؤيته لتأثير تلك العناصر تشوبها نزعة آلية وعنصرية . وفي تقييمه للأعمال الأدبية ، ينطلق كلاوزنر في معظم الأحيان من أحكام أيديولوجية مسبقة تتسم بالثبات والصرامة ، الأمر الذي يقوده إلى إغفال خصوصية العمل الفني وجمالياته واستخلاص نتائج قد تبدو مُقحَمة أو مفتَعلة .

وتكشف كتابات كلاوزنر التاريخية عن ملامح فكره بشكل أكثر وضوحاً . ومن أبرز مؤلفاته في هذا المجال كتاب **التاريخ اليهودي** (١٩٠٧) ، وكتاب **اليهودية والإنسانية** (١٩١٠) ، وكتاب **تاريخ الهيكل الثاني** (١٩٤٩) . وفي هذه الكتابات ، يسعى كلاوزنر إلى تقييم أحداث الماضي لا على أساس سياقها التاريخي بل على أساس قيم الحاضر ، كما يسعى إلى إثبات المقولات الأساسية التي تشكل عصب الفكرة الصهيونية مثل تميز اليهود وتفوقهم ، ووجود سمات مشتركة بين الجماعات اليهودية في العالم تجعل منها شعباً واحداً له خاصية « الاستمرار التاريخي » والذي لم تَشُبه شائبة منذ بدء الخليقة حتى العصر الراهن . وبالإضافة إلى ذلك ، كتب كلاوزنر بعض الدراسات المثيرة للجدل حول تاريخ المسيحية ، منها كتاب **يسوع الناصري : حياته وعصره وتعاليمه** (١٩٢٢) الذي يتناول فيه يسوع المسيح بوصفه شخصية يهودية زاعماً أنه كان يهودياً قومياً ولم يتخل عن يهوديته قط ، وكذلك كتاب **من يسوع إلى بولس** (١٩٣٩ ـ ١٩٤٠) الذي يتتبع فيه تطور المسيحية استناداً إلى مصادر دينية يهودية . ورغم كل دعاوى التجرد والموضوعية في البحث ، يظل مفهوم كلاوزنر للتاريخ مفهوماً أسطورياً يتحايل بكل السبل من أجل إيجاد مسوغات للمزاعم الصهيونية التقليدية ، الأمر الذي جعل كتاباته تنضح بالتعصب الشديد لليهود وبالازدراء التام لكل ما هو غير يهودي في التاريخ الإنساني بأسره .

ولم تكن صهيونية كلاوزنر هذه مجرد نزعة فكرية بل كانت قضية حياته بأسرها . فقد انضم في شبابه إلى حركة أحباء صهيون وكان من أنشط أعضائها ، كما حضر المؤتمر الصهيوني الأول (١٨٩٧) وجميع المؤتمرات التالية تقريباً حتى المؤتمر الحادي عشر . ومنذ عام ١٩٣٠ ، قام كلاوزنر بدور بارز في صفوف حزب الصهاينة التصحيحيين ثم في حزب حيروت الذي جاء على أنقاضه . وكان يُعَدُّ أحد المنظِّرين الأساسيين للتيار الذي عبَّر عنه الحزبان . وفي عام ١٩٤٩ ، قدمه حزب حيروت مرشحاً عنه ضد حاييم وايزمان في أول انتخابات لرئاسة الدولة الصهيونية .

شاؤول تشرنحوفسكي (١٨٧٥-١٩٤٣)

Saul Tschernohvsky

شاعر روسي يهودي يكتب بالعبرية ، ويُعدُّ هو وبياليك قطبي الأدب المكتوب بالعبرية في روسيا . وتشرنحوفسكي هو ابن لأبوين متدينين تأثرا بأدب التنوير اليهودي ، ولكنهما انضما إلى حركة أحباء صهيون . وقد أرسل الأبوان ابنهما إلى مدرسة يهودية حيث تلقى تعليماً تقليدياً ودروساً في العبرية ، ثم أرسلاه بعد ذلك إلى مدرسة تجارية .

ولكن الشاعر ، مع هذا ، قرأ عديداً من الكتب الأدبية والفكرية العالمية . ومن بين قراءاته ، نجد قصص جول فيرن وألكسندر دوماس والإلياذة والأوديسة وأعمال جيته ونيتشه ، جنباً إلى جنب مع التوراة والتلمود والكتب الدينية اليهودية . درس تشرنحوفسكي الطب في ألمانيا ، وتزوج من سيدة روسية مسيحية من أصل أرستقراطي تقية ورعة متمسكة بأهداب دينها وتعاليمه . وبعد أن انتهى من دراسته ، توجه إلى روسيا حيث مارس مهنته هناك بعد طول عناء . ولكن وضعه الطبقي تدهور ، بنشوب الثورة البلشفية ، وهو ما اضطره إلى الهجرة . وقد حاول تشرنحوفسكي جاهداً الحصول على وظيفة طبيب في فلسطين ، ولكنه لم يفلح ، فهاجر إلى برلين . وتصف قصيدته المعنونة «الماء الآسن» الآلام الروحية والجسدية لمثقف فقد مكانته بسبب النظام الاجتماعي الجديد ، ولكنه يظل مع هذا يحلم بالماضي السعيد . ولم يستقر تشرنحوفسكي في فلسطين (عام ١٩٣١) إلا بعد أن حصل على وظيفة طبيب . وهناك أيَّد الغزوة الصهيونية ، كما أسهم في الدعاية الصهيونية بشكل واضح . ولكنه ، رغم ذلك ، كانت تمر به لحظات يخامره فيها الشك فيما يفعل على نحو ما صوَّر في قصيدة «ليس لي شيء يخصني» .

ويمكن تقسيم شعر تشرنحوفسكي إلى ثلاث نبرات أساسية : أولاً ، النبرة العلمانية الحلولية الوثنية المتمردة ، حيث يطرح الشاعر التراث اليهودي التقليدي جانباً ويتوحد بالوجود والكون والطبيعة ويحلم ببعث يهودي وبظهور شعب لا ينوء تحت نير الغيبيات ، وتعبِّر عن ذلك قصيدتا «إلى الشمس» و«إني أعتقد» . ثانياً ، النبرة اليهودية القَبَلية ، حيث يعبِّر تشرنحوفسكي عن إحساسه اليهودي بالانفصال عن الأغيار وبالعداء الشديد تجاههم على نحو ما يظهر في قصيدتي «باروخ المغتسي» و«فليكن هذا هو ثأرنا» . ثالثاً ، النبرة الغيبية اللادينية ، حيث يحاول الشاعر أن يمزج بين النبرتين السابقتين وينجح في أن يقدم رؤية صهيونية علمانية عقلانية المظهر غيبية المخبر ، كما في قصيدة «أمام تمثال أبوللو» .

تأثر تشرنحوفسكي بأفكار المفكر الصهيوني بيرديشفسكي ، ونحا منحى كنعانياً ونادى بقومية إسرائيلية جديدة منفصلة عن قومية يهود المنفى .

وقد كتب تشرنحوفسكي قصصاً ومقالات وقصائد للأطفال ، مقلداً كثيراً من الأشكال الأدبية الغربية من السوناتا إلى الملحمة إلى الخمريات الأناكرونية الإغريقية ، وترجم كثيراً من الأشعار الغربية إلى العبرية . وهو يُعَدُّ من المجددين في الشعر المكتوب بالعبرية .

جوزيف برينر (١٨٨١-١٩٢١)

Joseph Brenner

مؤلف روسي يهودي يكتب بالعبرية واليديشية ، تأثر بأعمال بيرديشفسكي وبرؤيته للحياة وبأعمال مندلي موخير سيفاريم . وتأثر ، شأنه شأن كثير من المؤلفين الذين يكتبون بالعبرية في عصره ، بأعمال دوستويفسكي وتولستوي ونيتشه . وُلد في أوكرانيا ، ودرس في إحدى المدارس التلمودية العليا ، ثم عمل ككاتب (سوفير) حيث كان يكتب رقائق التوراة والتمائم ، وانضم إلى حزب البوند . وقد كتب بعض القصص من أهمها روايته القصيرة **في الشتاء** (١٩٠٢) التي تُعَدُّ أول أعماله الروائية المهمة .

عاش برينر بعد عام ١٩٠٠ في وارسو ، وخدم في الجيش الروسي بين عامي ١٩٠١ و١٩٠٤ ، ولكنه هرب إلى لندن حيث نشط في جماعة عمال صهيون ، ثم بدأ العمل بالطباعة والنشر والتأليف بعض الوقت ثم استقر في فلسطين حيث قام بتدريس العبرية في يافا عام ١٩١٥ ، ثم اضطر إلى تركها . ولكنه عاد مع القوات البريطانية واستمر في نشاطاته الصهيونية العديدة التي كان من أهمها المساهمة في تأسيس الهستدروت . وقد قُتل عام ١٩٢١

أثناء بعض أعمال المقاومة العربية ضد الاستعمار البريطاني والصهيوني .

وُصفت أعمال برينر الروائية بأنها انعكاس مباشر للحياة ولحياته هو على وجه التحديد ، ولذا نجد أن الراوي فيها هو الشخص الأول (المتكلم) . ومهما اختلف الأسماء والشخصيات الأساسية فهم في نهاية الأمر برينر نفسه : يورمان في قصة «في الشتاء» ، وأبراسون في قصة «حول النقطة» ، وإليعازر في قصة «في المساء والصباح» ، ويوحانان ماهاراشك في قصة «خلف الحدود» ، وشاؤول جمسو في قصة «بين الحروب» ، ويحزقئيل حيفز في قصة «الفرار والفشل» . وتأخذ أعماله الأدبية الأشكال التالية :

١ ـ القصة الوثائقية التي تتبع منهج التعاقب التاريخي .

٢ ـ المذكرات التي تم تحريرها وتحويرها .

٣ ـ الراوي الذي يرى الأحداث بعينه ولكنه لا يشارك فيها .

وتُقدِّم كثير من شخصيات برينر اعترافاتها وتكشف خبايا نفسها بنفسها ، وهي شخصيات تُغيِّر مكان إقامتها لتكتشف أن هذا لا يجدي فتيلاً إذ أن الخلل في الداخل ، ولذا فهي تنتهي بالإحساس بالمرارة تجاه نفسها وتجاه العالم . وكثير من أبطاله هم أبطال مضادون ، بعضهم قد يبحث عن معنى لحياته ، أو عن هويته والبعض الآخر يستسلم تماماً لقدره (من أهم أعماله رواية **من هنا وهناك** وهي مستوحاه من حياة جوردون الذي تتضمن شخصيته قدراً من الإيجابية والتفاؤل) .

حاول برينر أن يقدِّم الواقع من خلال لغة الحديث العبرية ، وهي لغة لم تكن موجودة آنذاك ، ولذا فقد حاول تطعيم اللغة بكلمات ومفردات من اليديشية والروسية والألمانية . كما أن بنية الجملة ذاتها كانت تعكس محاولته أن يُدخل الحياة على أسلوب العبرية الحديثة ، ولذا فقد كان كثيراً ما يلجأ إلى التكرار واستخدام الجمل الناقصة وعلامات الاستفهام والتعجب وكان لا يستخدم الصور الشعرية إلا في اللحظات التي تصل الأحداث فيها إلى الذروة .

هاجم برينر آحاد هعام وكان محور الصراع مفهوم المنفى . فبرينر كان يعبِّر عن وجهة النظر الاستيطانية العمالية بكل شراستها وتبلورها وتطرفها ذاهباً إلى أن يهود العالم كيان لابد من تصفيته ، ومهمة اليهود هي الاعتراف بوضاعتهم منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا وبكل نقائص شخصيتهم . فاليهود يحيون بأية طريقة ، حتى كالنمل أو الكلاب ؛ يحب كل يهودي ذاته ويتكيف مع الأوضاع ويذل نفسه من أجل البقاء . والتاريخ اليهودي هو تاريخ طويل من الذل والمهانة . ثم يجيء بعد هذا آحاد هعام ، المتحدث باسم الإثنية اليهودية (إثنية يهود المنفى) ، ويكيل الثناء للتاريخ المليء بالشهداء والوضعاء ؛ وذلك التاريخ الذي تشكلت فيه الهوية اليهودية من خلال الاضطهاد والطرد ، حتى ظهر في آخر الأمر شعب يحيا بدون مجتمع ، خارج أي مجتمع على الإطلاق ، «شعب هائم شاذ معذب لا هدف لحياته ولا استقلال لها» .

وبعد هذه الصورة السلبية ليهود العالم ، لم يبق سوى الخروج . ولذا ، يقترح برينر إنشاء مجتمع جديد حتى يمكن تطبيع الشخصية اليهودية من داخله : «مستعمرات للعمال هذه هي ثورتنا الوحيدة» . وقد نُشرت أعمال برينر الكاملة في ثمانية أجزاء .

جيكوب كاهان (١٨٨١-١٩٦٠)

Jacob Kahan

شاعر ومسرحي يهودي روسي يكتب بالعبرية . وُلد في منسك، وتنقل بين بولندا وسويسرا وألمانيا حيث مارس نشاطاً واسعاً في مجال إحياء اللغة العبرية ، فأسس في برن جمعية دولية لتطوير اللغة العبرية ، وشغل في برلين منصب أمين جمعية اللغة والثقافة العبريتين . وفي عام ١٩٣٠ ، انتُخب رئيساً لنادي القلم العبري في بولندا وظل يشغل هذا المنصب لمدة أربع سنوات . وساهم كاهان بنشاط في الحركة الصهيونية حيث كان عضواً في اللجنة المركزية للمنظمة الصهيونية التصحيحية وأحد القادة البارزين لحزب الدولة اليهودية . وفي عام ١٩٣٤ ، هاجر كاهان إلى فلسطين واستقر فيها حتى وفاته .

بدأ كاهان كتابة الشعر في سن مبكرة ، وصدرت أولى مجموعاته الشعرية في وارسو عام ١٩٠٣ ، وأتبعها بأربع مجموعات أخرى في الفترة ١٩٠٥ - ١٩٢٠ . ثم أصدر طبعة جديدة تشمل هذه الأعمال جميعها بعنوان **شباب وتجوال** (١٩٢٨) ومجموعة أخرى بعنوان **بين الأطلال** (١٩٣٠) . وبينما اتسمت قصائد المجموعات الأولى بالغنائية والعذوبة ، جاءت المجموعة الأخيرة دعائية فجة تعكس التعطش للعنف الدموي والعدوان كسبيل لتحقيق الحلم الصهيوني ، وهو ما توجزه أبيات إحدى قصائد المجموعة : «بالدم والنار سقطت يهودا ، وبالدم والنار سوف تنهض يهودا» .

وبالإضافة إلى الشعر ، كتب كاهان حوالي ثلاثين مسرحية تناول فيها الشخصيات التوراتية الأساسية (مثل داود وسليمان واليشع) ، كما تناول دلالتهم التاريخية والأسطورية بالنسبة لمصير اليهود . إلا أن كاهان الشاعر تبوأ مكانة مرموقة في مصاف الأدباء

الذين يكتبون بالعبرية في العصر الحديث حيث وصفه بياليك في مقال شهير له بأنه يفوق ، في صفاء غنائيته ، جميع شعراء العبرية في مطلع القرن العشرين . أما كاهان المسرحي فهو في نظر معظم النقاد لا يعدو أن يكون مجرد كاتب لحكايات ساذجة تقوم على المصادفات المفجعة . ولم يكن كاهان واعياً بصراع القوى السياسية المختلفة ، فاعتقد أن من الممكن صهر اليهودية في بوتقة الحضارة العالمية وتخليصها مما سماه « التقاليد البالية وشوائب المنفى » . وقد عبَّرت أشعاره عن الحنين الجارف إلى الماضي اليهودي السحيق ، والرغبة في تحقيق السعادة التي طال انتظارها ، وذلك من خلال بعث هذا الماضي . وقد نُشرت أعماله في أربعة عشر جزءاً .

يهودا قرني (١٨٨٤-١٩٤٩)

Yehuda Karni

شاعر وصحفي روسي يهودي يكتب بالعبرية . وُلد في منسك، وانخرط في الحركة الصهيونية في سن مبكرة ، حيث ساهم بنشاط في حركة عمال صهيون ، وحضر عدة مؤتمرات صهيونية ممثلاً لها . وفي عام ١٩٢١ ، هاجر إلى فلسطين وواصل فيها أنشطته الأدبية والصهيونية ، وعمل منذ عام ١٩٢٣ وحتى وفاته ضمن هيئة تحرير صحيفة **هاآرتس** .

غلب على شعره المبكر الطابع الذاتي المجرد والتأثر الشديد بشعر كلٍّ من بياليك وتشرنحوفسكي ، أما القصائد اللاحقة فتعكس التشبع بالأفكار والتقاليد الصهيونية والتطلع إلى تحقيق الحلم الصهيوني بإقامة الدولة على « أرض الوعد » ، ويظهر ذلك بوضوح في مجموعاته الشعرية : **بوابات** (١٩٢٣) ، و **وطن على بواباتك** (١٩٣٥) ، و **أغاني القدس** (١٩٤٨) . وفي هذه المجموعة ، وفي كثير من القصائد الأخرى ، يقدم الشاعر مدينة القدس بوصفها رمزاً أبدياً لليهود ولقدرهم الحتمي . أما مجموعته الأخيرة **أغاني ودموع** (١٩٤٨) ، فقد كرسها لرثاء ضحايا المذابح النازية من اليهود .

ولا تخلو مقالات قرني من الطابع الرثائي الذي ساد شعره ، حيث خصَّص قسطاً كبيراً منها للبكاء على ما آل إليه مجتمع المستوطنين اليهود في فلسطين ، حيث اكتشف الكاتب أنه أبعد ما يكون عن صورة المجتمع الفردوسي الذي حلم به المستوطنون الأوائل .

ديبورا بارون (١٨٨٧-١٩٥٦)

Devorah Baron

كاتبة قصص روسية يهودية تكتب بالعبرية . وُلدت في منسك، لأسرة متدينة ، وكان أبوها حاخام المدينة . وقد أثر الجو الديني الذي نشأت فيه تأثيراً كبيراً في تكوينها الأدبي وفي مفاهيمها الثقافية . وهاجرت بارون إلى فلسطين عام ١٩١١ وتزوَّجت من أحد قادة الصهيونية العمالية ، وأخذت تشارك في تحرير الملحق الأدبي لمجلة **هابوعيل هاتسعير** (العامل الفتي) . وفي عام ١٩١٥ ، نفتها الحكومة التركية إلى مصر ، ثم عادت إلى فلسطين بعد انقضاء الحرب العالمية الأولى واستقرت هناك حتى وفاتها .

ومن أبرز أعمال بارون مجموعة قصص قصيرة بعنوان **حكايات** (١٩٢٧) ، ومجموعة أخرى بعنوان **أشياء صغيرة** (١٩٣٣) نالت عنها جائزة بياليك في الأدب عام ١٩٣٤ ، وكانت أول أديبة تحصل عليها . والموضوعات المحورية لقصص هاتين المجموعتين هي ذكريات الطفولة وحياة التجمعات اليهودية في شرق أوربا في مطلع القرن العشرين ، وكذلك ملامح الأحياء اليهودية التي تصورها الكاتبة بوصفها جزراً منعزلة يشيع فيها الإحساس بالوحدة وسط عالم غريب يملؤه الفقر والعداء لليهود . وتَغلُب على شخوص قصصها مشاعر الخوف والرعب إزاء نهايتهم المأساوية الحتمية ، وهي سمة تسود معظم الأعمال الأدبية التي كتبها المستوطنون اليهود في فلسطين قبل قيام الدولة الصهيونية . أما أسلوب الكاتبة ، والذي تأثر بتقاليد القصة الأوربية في القرن التاسع عشر ، فيجمع بين الواقعية والانطباعية مع مسحة خيالية واضحة تخلع على كثير من أحداث قصصها طابع المصادفات المفجعة .

وقد كان آخر ما نُشر لبارون في حياتها مجموعة قصصية بعنوان **منذ الليلة الأخيرة** (١٩٥٦) ، تصف فيها واقع التجمع الاستيطاني اليهودي على أرض فلسطين أثناء الحرب العالمية الثانية وكيف وضع المستوطنون أنفسهم في خدمة القوات البريطانية لمواجهة الزحف النازي مقابل الدعم البريطاني لمشروع الصهيونية . وقد تُرجمت لها إلى الإنجليزية مجموعة قصص قصيرة صدرت تحت عنوان **طريق الشوك** (١٩٦٩) .

جيكوب ستاينبرج (١٨٨٧-١٩٥٩)

Jacob Steinberg

شاعر وكاتب قصة روسي يهودي يكتب بالعبرية . وُلد في أوكرانيا ، ولا نعرف سوى القليل عن المراحل الأولى في حياته من

خلال قصصه ورواياته القصيرة حيث يصور الفقر والمعارك العائلية والتمرد على التقاليد والهروب إلى المدينة . فرَّ ستاينبرج وهو بعد في الرابعة عشرة من عمره إلى أوديسا حيث قابل بياليك وزلمان شنياؤور، ثم انتقل إلى وارسو عام ١٩٠٣ حيث نشر أولى قصائده العبرية وكتب في الصحافة العبرية واليديشية .

استقر ستاينبرج في فلسطين مع بداية الحرب العالمية الأولى حيث توقف عن الكتابة باليديشية واستمر في الكتابة بالعبرية . ومنذ عام ١٩٤٢ ، أصبح أحد محرري المجلة التي كان يصدرها اتحاد الكتاب العبريين .

من أهم مصادره الأدبية أشعار فرلين وبودلير والكُتَّاب الواقعيين الروس . وكان شعره يبتعد عن التقريرية والمباشرة ويمور بالضجر والإحساس بتخثُّر الأشياء ، وثمة إشارات عديدة للمقابر والسم والألغاز ، كما يمتلئ شعره بالتناقضات (وهو ما يدل على أثر بودلير العميق) . وانطلاقاً من رؤية بودلير للشاعر ، يذهب ستاينبرج إلى أن مهمة الشاعر هي اكتشاف علاقات التناظر (بالإنجليزية : كورسبندانس correspondence) الأساسية في الكون . فالقياس يبيِّن أن ثمة نظاماً في العالم وأن ذلك لم يتم بالصدفة ، والشاعر هو القادر على اكتشاف علاقات التناظر الكامنة . ولذا ، فإن الشاعر هو القادر على المواءمة بين المتناقضات دون تقليل عنصر التوتر بينها ، ذلك أن عنصر التوتر هذا مفتاح الوجود وسر الحياة .

ويتسم أسلوب ستاينبرج بإيقاعاته التوراتية وبحدته . كما أن رؤيته الأدبية رؤية صهيونية تماماً ، فهو يرى أن تاريخ الأدب العبري هو عملية اغتراب تدريجية من البيت الشعري المفرد المحدد الذي يُولِّد الحياة ، وأن عدم اهتمام اليهود بالأبعاد الجمالية هو علامة على أنهم شعب لا جذور له . ولذا ، فإن مستقبل الشعر العبري مرتبط عنده بمستقبل الشعب اليهودي . وفي الواقع ، فإن عودة الشعر العبري إلى بيت الشعر الحيوي يتضمن عودة اليهودي إلى الحياة الطبيعية ، أي أن نقده لتقاليد الأدب العبري مرتبط تماماً بالنقد الصهيوني ليهود الدياسبورا ، والحل في كلتا الحالتين هو العودة . وقد تأثر ستاينبرج كذلك بأصحاب مدرسة الصورة الشعرية (بالإنجليزية : إيمجيستس Imagists) الذين طالبوا الشعراء بالبُعد عن الخطابية وأن يكون الشعر مُكوَّناً من صور متعيِّنة موجزة هي ذاتها تولِّد المعنى . وكعادة بعض الأدباء المفكرين اليهود ، اكتشف ستاينبرج هذا الاتجاه في التراث اليهودي ، فالعبرانيون القدامى لم يمتلكوا ناصية المعمار أو النحت ولكنهم امتلكوا ناصية نحت الأفكار المجردة على هيئة كلمات . وهذه ـ حسب تصور ستاينبرج ـ هي ميزة اللغة العبرية ، فكلماتها أحجار صلبة منحوتة وليست رملاً لا شكل له كما هو الحال في اللغات السلافية أو الألمانية . ومرة أخرى، نلاحظ النمط الصهيوني ، فهو يعود لتاريخ العبرانيين القدامى ويكتشف هوية يهودية خالصة مختلفة عن هوية الأغيار متجسدة في اللغة .

كتب ستاينبرج عشرين قصة عن حياة اليهود في الشتتل في أوكرانيا ، وهي تصور حياة مليئة بالإحباط والحب الفاشل والقذارة. وتنتهي هذه القصص عادةً بالموت والهزيمة والانتحار وبالعاطفة المشبوبة التي تُحبَط فتتحول إلى قوة من قوى الهدم . والقصص كلها دراسات (صهيونية) في اليهودي الذي لا جذور له . وستاينبرج يقف هنا ضمن عدد كبير من كُتَّاب العبرية أمثال حاييم برينر ومندلي موخير سيفوريم ممن يرون اليهود باعتبارهم جماعةً حُكم عليها أن تعيش خارج مسار الطبيعة وعليها أن تعيش من أجل الموت بسبب غياب أي هدف دنيوي يمكنها أن تكرس نفسها له . ورفض ستاينبرج ليهود العالم (يهود المنفى) رفض كامل ، ولذا فهو يصفهم بأنهم «أشباح مشوهة» ولا علاج للأشباح المشوهة إلا بالعودة للأرض لتشفى من مرض الموت .

وقد نُشرت أعماله الكاملة في ثلاثة أجزاء (١٩٣٧) ؛ يضم الجزء الأول منها أشعاره ، والجزء الثاني قصصه القصيرة ، أما الجزء الثالث فيضم المقالات .

زلمان شنياؤور (١٨٨٧-١٩٥٩)

Zelman Shneour

شاعر وروائي وكاتب مسرحي روسي يهودي يكتب بالعبرية واليديشية . وُلد في روسيا البيضاء لأسرة حسيدية وكان أبوه يعمل في تجارة المجوهرات . تلقى شنياؤور تعليماً تقليدياً وأصبح على دراية بالتراث الحسيدي وكان أخوته من دعاة التنوير فتأثر بفكرهم وترك أهله وهو بعد في سن الثالثة عشر وبدأ حياة من التجوال . قضى بعض الوقت في أوديسا حيث تعرَّف إلى بياليك ثم استقر في وارسو لبضعة سنوات حيث عمل في دار نشر عبرية كما عمل سكرتيراً خاصاً لأيزاك بيريتس . وهناك قابل فريشمان الذي أصبح صديقه وأستاذه . ثم ذهب إلى فلنا حيث تعرَّف إلى بعض كبار مثقفي اليديشية . ويبدو أنه أحب هذه المدينة فكتب عنها قصيدة طويلة ، ومنذ ذلك الوقت أصبح يكتب بالعبرية واليديشية . وساهم بالكتابة في العديد من المجلات العبرية واليديشية . توجه شنياؤور بعد ذلك إلى سويسرا حيث كتب (عام ١٩٠٨) قصيدة غنائية طويلة

بعنوان «في الجبال» تتناول الموضوع الرومانتيكي المألوف : التناقض بين الطبيعة الحرة التلقائية والمدينة الكئيبة المكبلة بالتقاليد المصطنعة . ثم ذهب إلى باريس حيث درس في السوربون بعض الوقت . وقد سافر منذ عام ١٩٠٨ حتى عام ١٩١٣ في أوربا (وزار المغرب العربي) ، وأثناء هذه الفترة كتب مجموعة قصائد بعنوان «على أنغام الماندولين» (١٩١٢) حيث يعبِّر الشاعر عن حبه العميق « لفتاة إيطالية سمراء لوحتها الشمس» سحرته بجمالها ويطلب منها أن تعزف له على آلة الماندولين . ومع هذا يتذكر الشاعر أن أسلافها هم الذين حطموا الهيكل وتسببوا في تشتت الشعب اليهودي . وموقفه المبهم هذا ، الذي يتأرجح بين الحب والكراهية ، هو تعبير عن موقفه من الأغيار ككل . وفي قصيدة «إيقاعات إسرائيل» (١٩١٢) يصف شنياؤور « انتقام اليهود من الأغيار» ، وهو انتقام يتم في عالم الروح إذ أن اليهودي منحهم اليهودية ، هذه الديانة التي فرضت عليهم مفهوماً للإله أبعدهم عن آلهتهم الحسية الجميلة أي أن التوحيد اليهودي هو تعبير عن نقمة اليهودي على عالم الوثنية الحلولي الجميل .

وفي عام ١٩١٣ أثناء محاكمة بيليس كتب شنياؤور قصيدة بعنوان «العصور الوسطى ستعود» يحذر فيها اليهود من الانخداع بمظاهر التقدم والتسامح ، إذ أن الكراهية والحروب ستعود مرة أخرى . ومع بداية الحرب العالمية الأولى ، كان شنياؤور في ألمانيا فدرس الطب في برلين وعمل في مستشفى ، وأسس داراً لنشر الكتب العبرية . ولكن بعد تفرُّق أدباء العبرية استقر في باريس عام ١٩٢٣ وظل مقيماً هناك حتى عام ١٩٤٠ (مع وصول القوات النازية) ثم فر إلى الولايات المتحدة . وعند إعلان دولة إسرائيل لم يهاجر إليها على الفور إذ أنه لم يستوطن في فلسطين المحتلة إلا عام ١٩٥١ .

وينتمي شنياؤور لهذا الجيل من المؤلفين الصهاينة الذين ينم أدبهم عن كره عميق لليهودية ويهود المنفى (أي كل اليهود في كل أنحاء العالم) ويطرحون بدلاً من ذلك رؤية علمانية مبنية على قيم القوة والبطش ، ففي رواية **نواه باتشري** (باليديشية) يُقدِّم شنياؤور شخصية نواه (نوح) باعتباره نموذجاً لليهودي الجديد الذي لم يتلق تعليماً دينياً ، فهو ليس حزمة أعصاب يخاف من ورقة الشجر التي تحملها الريح . وهو يهودي بالعرْق والوراثة (لا العقيدة) ، قوي لا يهاب ؛ يداه هي يدا عيسو تكسب له احترام الأغيار الذين كانوا يظنون أن اليهودي جبان بطبعه يعيش حياة روحية محضة .

وفي قصيدة «اللوحات المُخبَّأة» يتخيل شنياؤور أنهم أثناء التنقيب عن الآثار في فلسطين قد يجدون بعض الأعمال التي كتبها أعداء التراث الديني التقليدي ، أعمال مثل الكتب الخفية (أبوكريفا) ومثل نشيد الأنشاد وسفر الأمثال التي حاول الحاخامات منع نشرها ولكنها نجت من هذا المصير بأعجوبة وتم تضمينها في العهد القديم . والقصيدة أثارت الكثير من النقاش فهي تروي تاريخ إسرائيل بطريقة تختلف عن الرواية التوراتية ، تشبه رؤية قورح والصدوقيين وغيرهم ممن يقفون خارج التراث ويحاولون تقويضه .

إن شنياؤور يشن هجوماً عنيفاً على اليهودية البالية التي شاخت وتحجرت وعلى التراث اليهودي وعلى التاريخ اليهودي ولكنه يصر مع هذا على انتمائه اليهودي الإثني ، الذي لا وجود له خارج هذا التاريخ اليهودي الوهمي . ولهذا نجد أن شعره يزخر بالتناقضات ، فقصائده تجمع بين النزعة الحسية الواضحة والنزعة التشاؤمية التي لا ترى في الحياة إلا وهماً فارغاً . ورغم تمرُّده على سائر أشكال الضعف والخنوع ، إلا أنه يبدو يائساً ومستسلماً تماماً إزاء المصير الإنساني المأساوي المحتوم .

وكثيراً ما يأتي ذكر شنياؤور ، إلى جانب بياليك وتشرنحوفسكي ، بوصفه أحد " الثلاثة العظام " في الأدب الحديث المكتوب بالعبرية ، ولكنه يفوقهم من ناحية غلبة الطابع الحسي في شعره .

ومن مؤلفات شنياؤور الأخرى **قصائد للأطفال** (١٩٠٨) ، **والجسور** (١٩٢٣) ، و **الرؤى** (١٩٢٤) ، و **فصول الغابة** (١٩٣٣)، وكلها مجموعات شعرية . ومن مؤلفاته القصصية **من الحياة والموت** (١٩١٠) ، و **المضايق** (١٩٢٣) ، وكلها بالعبرية . أما مؤلفاته اليديشية (التي تفوق في غزارتها مثيلتها بالعبرية) فمن بينها : **أعماله الكاملة** (١٩٠٩) ، و **موت ـ من مذكرات منتحر مجنون** (١٩٠٩) ، ورواية **نابليون والحاخام** التي صدرت لها ترجمة فرنسية عام ١٩٤٣ . ومعظم أعماله اليديشية نُشرت في صحف ومجلات متنوعة ، ولم يظهر منها على هيئة كتب إلا عدد قليل . وقد تُرجم كثير من أعمال شنياؤور إلى اللغات الأوربية ، وقام هو نفسه بترجمة كثير من مؤلفاته اليديشية إلى العبرية .

إليشيفا (١٨٨٨-١٩٤٩)
Elisheva

إليشيفا بيخوفسكي هو الاسم الأدبي للكاتبة إليزافيتا جيركوفا ، وهي أديبة روسية غير يهودية تكتب بالعبرية . وبدأت حياتها الأدبية بالكتابة بالروسية فنشرت مجموعتين شعريتين هما : **دقـائق**

(١٩١٩)، **أغان خفية** (١٩١٩) . تزوجت من روسي يهودي في عام ١٩٢٠ ، وهاجرت معه إلى فلسطين حيث استوطنا فيها . واتجهت إلى الكتابة بالعبرية ، فنشرت أعمالاً أدبية متنوعة أهمها : قصائد بعنوان **كوب صغير** (١٩٢٦) ، ومجموعة قصص بعنوان **قصص** (١٩٢٨) ، وقصة بعنوان **حادثة تافهة** (١٩٢٩) ، ورواية بعنوان **الحارات** (١٩٢٩) ، ودراسة بعنوان **الشاعر والإنسان** عن الشاعر الروسي ألكسندر بلوك (١٩٢٩) ، ثم **قصائد** (١٩٤٦) . كما ترجمت إلى الروسية بعض الأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية .

كانت إليشيفا تُبدي إعجاباً شديداً بقيم اليهودية ، كما أبدت تعاطفاً مع دعاوى «القومية اليهودية» (أي الصهيونية) ، إلا أنها ظلت متمسكة بعقيدتها المسيحية ولم تتحول إلى اليهودية .

ورغم أن إليشيفا ليس لها أية أهمية ، إلا أنها تثير قضايا منهجية عديدة . فالتصور العام أن الآداب المكتوبة بالعبرية هي جزء مما يُسمَّى بالأدب اليهودي ، وأنه تعبير عن الهوية اليهودية ، ولكن ماذا لو كتب أديب بالعبرية عن مواضيع غير يهودية أو كتب أدباً معادياً لليهود واليهودية ؟ هل يظل هذا أدباً يهودياً ؟ وهناك القضية الأخرى وهي : هل الأعمال الأدبية المكتوبة بالعبرية تشكل أدباً عبرياً أم آداباً مكتوبة بالعبرية ؟ وتثير إليشيفا كل هذه القضايا وبحدة ، فهي روسية مسيحية أرثوذكسية ظلت متمسكة بعقيدتها المسيحية رغم أنها كانت تكتب بالعبرية ورغم أنها هاجرت إلى فلسطين واستوطنت فيها ، ولابد أنها كانت تدور داخل إطار التقاليد الأدبية الروسية ، أي أنها ظلت مسيحية من ناحية العقيدة ، روسية من ناحية الانتماء الأدبي ، وهو ما يجعل العبرية مجرد أداة لغوية . وهي ، في هذا ، تشبه أنطون شماس الفلسطيني العربي الذي كتب رواية بالعبرية وأصبح من رواد الأدب العبري في إسرائيل !

آشير باراش (١٨٨٩-١٩٥٢)

Asher Barash

روائي وناقد يكتب بالعبرية . وُلد في جاليشيا واستقر في فلسطين منذ عام ١٩١٤ . بدأ الكتابة الأدبية في سن مبكرة باللغة اليديشية ، وكتب بعض أعماله الأولى باللغتين الألمانية والبولندية ثم تحوَّل بعد ذلك إلى الكتابة باللغة العبرية شعراً ونثراً .

وتتناول بعض قصص باراش حياة مهاجري الموجة الثانية إلى فلسطين وواقع ما بعد تأسيس الدولة الصهيونية ، ويتبدَّى في بعضها الآخر نزوع إلى ذكريات الحياة الأولى التي خلفها في جاليشيا . يغلب على قصصه طابع السرد التقليدي والوصف البسيط الذي لا يخلو من مضامين عقائدية موجَّهة . ففي روايته **الحب المنبوذ** (١٩٣٠ ـ ١٩٣٨) ، يحاول الكاتب أن يصل بالقارئ إلى نتيجة محددة مفادها أن مجتمع الأغيار حاقد وشرير ، وأنه لا سبيل إلى التعايش الطبيعي بين اليهود وغيرهم . إن علاقة الحب بين فتى يهودي وفتاة من الأغيار تصل إلى طريق مسدود ، ويكون الحل الذي تقدمه الرواية هو زواج الفتاة من شرطي معاد لليهود .

كتب باراش عدة أعمال نقدية أبرزها كتاب **نظرية الأدب** (١٩٣١) وهو محاولة لتقديم نظرية منهجية عن أدب العبرية ، بيد أنه لم تَعُد له قيمة تذكر نظراً للطابع المطلق والجامد لكثير من أحكامه . كما ترجم باراش إلى العبرية بعض الأعمال الأدبية الإنجليزية والألمانية فضلاً عن يوميات هرتزل .

مناحم ريبالو (١٨٩٦-١٩٥٣)

Menahem Ribalow

صحفي وناقد أدبي روسي يهودي يكتب بالعبرية . تلقَّى تعليمه في إحدى المدارس التلمودية ثم في جامعة موسكو . هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢١ واستقر فيها . وفي عام ١٩٢٣ ، اختير رئيساً لتحرير المجلة الأسبوعية العبرية **هادوعار** التي كانت تصدر في نيويورك ، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته . وتناول ريبالو في مقالاته ، (التي كان يوقعها باسم مستعار هو «م . شوشاني») العديد من قضايا الأدب الحديث المكتوب بالعبرية وخصوصاً الشعر . ساهم بقسط وافر في حركة إحياء اللغة العبرية وفي مجال خلق جسور التفاهم بين الأدباء الذين يكتبون بالعبرية وأولئك الذين يكتبون باليديشية في الولايات المتحدة . كما تولى منصب الرئيس المناوب للاتحاد العالمي للعبرية (مع إسحق بن تسفي) .

شارك ريبالو في تحرير **الكتاب السنوي ليهود أمريكا** منذ عام ١٩٣١ وحتى عام ١٩٤٩ ، فضلاً عن تحرير عدد من المختارات الأدبية العبرية . وقد جُمعت مقالاته وظهرت في خمسة مجلدات تحمل العناوين التالية : **كتاب مقالات** (١٩٢٨) ، و **أدباء وشخصيات** (١٩٣٦) ، و **كتابات ولفائف** (١٩٤٢) ، و **في صحبة شجرة السلوى حتى الربيع** (١٩٥٠) ، و **من عالم إلى عالم** (١٩٥٥) .

إسحق لمدان (١٨٩٦-١٩٥٣)

Isaac Lamdan

شاعر روسي يهودي يكتب بالعبرية . وُلد في أوكرانيا وتلقى

تعليماً تقليدياً وعلمانياً . وقد دفعته مآسي الحرب العالمية الأولى إلى التعاطف مع الأفكار الشيوعية ، فتطوع في الجيش الأحمر عند اندلاع الثورة البلشفية ، ولكنه لم يلبث أن اكتشف عدم إمكان التوفيق بين انتمائه اليهودي والانتماء إلى حركة اشتراكية ثورية فهاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٠ حيث عمل حيناً في المزارع ورصف الشوارع، وهو ما أتاح له فرصة التعرف على هموم الجيل الثالث من المهاجرين اليهود إلى فلسطين وجعله يشعر بخيبة أمله في كثير من الوعود والآمال البراقة للحلم الصهيوني ، ذلك الشعور الذي انعكس في بعض قصائده . ومنذ عام ١٩٣٤ ، تفرغ لمدان للكتابة ، وأسَّس مجلة أدبية شهرية باللغة العبرية . ومع أنه رفض إخضاع مجلته لأية جماعة سياسية ، إلا أنها كانت منبراً لأشد الآراء تعصباً وعنصرية .

أثارت قصائد لمدان المبكرة ، والتي نُشرت في الصحف والمجلات الصهيونية ، اهتماماً ملحوظاً ، وعلى الأخص قصيدته الملحمية الطويلة **ماسادا** (١٩٢٧) التي يستعرض فيها بشكل أقرب إلى الرثاء ما حل باليهود عبر التاريخ . وتتميَّز هذه القصيدة ، وكثير من قصائد لمدان ، بغلبة التعبيرات البلاغية الانفعالية ونبرة التعصب المتشنج على المهارة الفنية . أما مجموعاته الشعرية الأخرى ، وأهمها **العدة الثلاثية** (١٩٣٠) ، و **في ممر العقارب** (١٩٤٥) ، فلم تحظ بالنجاح الذي صادفته **ماسادا** رغم أنها جاءت أقل فجاجة في نزعتها الدعائية .

وبالإضافة إلى كتابة الشعر ، ترجم لمدان إلى العبرية بعض مؤلفات ماكس برود وجوزيف كونراد وجاك لندن وغيرها .

٩
الأدب اليديشي

الأدب اليديشي ـ سفوريم ـ بيريتس ـ شالوم عليخيم ـ
أن/ سكي ـ آش ـ ميخولز ـ ماركيش ـ فيفر ـ سنجر

الأدب اليديشـــــي

Yiddish Literature

إذا كان يَصْعب الحديث عن «أدب عبري» حتى عام ١٩٤٨ ، باعتبار أنه أدب يتبع عدة تشكيلات حضارية مختلفة ، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأدب اليديشي المرتبط بتشكيل حضاري واحد في شرق أوربا ، روسيا وبولندا على وجه الخصوص . ولذا ، فإن مصطلح «الأدب اليديشي» مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية ، خصوصاً إن ذُكر الانتماء القومي للكاتب باليديشية (بولندي ، روسي ، . . . إلخ) . وظهرت أول أعمال أدبية يديشية في القرن السادس عشر ، وكانت ترجمات للآداب الغربية وكُتُب الصلوات . وقد استخدم بعض دعاة حركة التنوير اللغة اليديشية ، بدلاً من العبرية ، كلغة للتعبير الأدبي باعتبار أنها لغة حية وتتحدث بها الجماهير اليهودية من يهود اليديشية . ثم ظهر أساطين الأدب اليديشي وأهمهم إسحق بيريتس ، وشالوم عليخيم ، ومندلي موخير سيفوريم ، الذين كتبوا أعمالاً روائية بالأساس . كما ظهر مسرح يديشي عام ١٨٧٠ (مع تعثُّر التحديث في الإمبراطورية الروسية) ، ولكنه لم يتطور وينمو إلا في الولايات المتحدة والأرجنتين حيث حمل المهاجرون الروس اليهود اللغة أو اللهجة اليديشية معهم ، والتي أصبحت لغة الشارع اليهودي في المهجر . وكانت هناك مراكز للأدب اليديشي أينما هاجر يهود اليديشية ، لكن المركز الأساسي كان في بولندا وروسيا ثم الولايات المتحدة. وربما كان الاستثناء الوحيد من القاعدة هو فلسطين حيث كانت المؤسسة الصهيونية تعارض اللغة اليديشية .

تمتع الأدب اليديشي بمرحلة من الازدهار والإبداع الأدبي ساعد عليها حزب البوند والتنظيمات العمالية اليهودية التي تبنت اليديشية كلغة للجماهير اليهودية في شرق أوربا . لكن فترة الازدهار هذه كانت قصيرة للغاية ، فاليديشية لم تُستخدَم كلغة للتعبير الأدبي إلا في نهاية القرن التاسع عشر ، أي أنه لم يكن هناك تراث أدبي يديشي . وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، ظهرت عوامل حضارية وسياسية قضت على فرص هذا الأدب في التطور من أهمها أن يهود اليديشية أنفسهم اندمجوا في محيطهم الحضاري (السوفيتي والأمريكي) ، واختفت اليديشية كلغة للتعامل . كما أن العقول المبدعة من بين أعضاء الجماعات اليهودية تبدع عادةً من خلال التشكيل الحضاري الذي تنتمي إليه ومن خلال لغة المجتمع الذي تعيش في كنفه ، خصوصاً إذا كان المجتمع متسامحاً معهم ، ويتيح لهم بعض فرص الحراك الاجتماعي والاقتصادي . ولذا ، يُلاحَظ أن أساطين الأدب اليديشي الذين ماتوا مع أواخر الحرب العالمية الأولى، مثل : بيريتس (١٩١٥) وشالوم عليخيم (١٩١٦) ومندلي موخير سيفوريم (١٩١٧) ، لم يَخلُفهم أحد في مستواهم الأدبي . ومما لا شك فيه أن الإبادة النازية لليهود ، خصوصاً يهود اليديشية ، والتصفيات الستالينية في الاتحاد السوفيتي ، ساهمت في القضاء على كثير من كُتَّاب اليديشية . ولكن يظل العنصر الأساسي اختفاء جماهير اليديشية . ولذا ، لم يَعُد من المجدي للأدباء الكتابة بهذه اللغة ، ونجد كاتباً مهماً وشهيراً (مثل باشيفيس سنجر) ينتقل إلى الكتابة بالإنجليزية ، أو يكتب باليديشية مدركاً أن عمله الأدبي سيترجم إلى الإنجليزية . هذا ، رغم عدم تعرض يهود الولايات المتحدة لإبادة أو تصفية أو اضطهاد . وكانت تَصدُر في الاتحاد السوفيتي مجلة **سوفيتيش هايملاند** ، وهي مجلة أدبية يديشية .

مندلي موخير سفوريم (١٨٣٦-١٩١٧)

Mendle Mocher Sephorim

أديب يكتب بالعبرية واليديشية اسمه الحقيقي «شالوم جيكوب أبراموفيتش» ، أما اسمه الأدبي فهو «مندلي موخير سفوريم» وهي عبارة عبرية تعني «مندلي بائع الكتب» . وُلد في روسيا وتلقى تعليماً تقليدياً . ويُعَدُّ مندلي أحد مؤسسي الأدب اليديشي . قابل وهو بعد في سن السابعة عشرة متسولاً يُسمَّى أبراهام الأعرج أقنعه بأن ينضم إلى جماعة المتسولين التي كان يرأسها أو يديرها . وبعد فترة من

التسول والتنقل بين المدن ، فرَّ مندلي من الجماعة والتقى بأحد دعاة حركة التنوير الذي لقنه تعليماً حديثاً بما في ذلك الروسية والألمانية والرياضيات وأثر فيه تأثيراً عميقاً إذ استوعب مندلي مُثُل الحركة والفلسفة الوضعية . ودعا مندلي إلى علمنة أسلوب حياة اليهود ، وكان من أوائل دعاة حركة التنوير ثم الصهيونية .

تأثر مندلي بأعمال تورجينيف وفيكتور هوجو ، وكتب بالعبرية دون أن يحالفه النجاح . وفي عام ١٨٦٤ ، قرر أن يكتب باليديشية وهو قرار كان يُعَدُّ خطوة جريئة نظراً لأن اليديشية كان يُنظَر إليها باعتبارها رطانة فاسدة لا تستحق أن يكتب بها المثقفون ، كما لم يكن هناك أدب جاد مكتوب بها إذ اقتصرت الأعمال المكتوبة بهذه الرطانة على الصلوات وبعض القصص الشعبية . ولكن مندلي ارتأى أن هذه هي لغة الجماهير اليهودية التي يجب أن يصل إليها . وحتى ينجز ذلك ، خلق شخصية أدبية هي شخصية بائع كتب ، واختار لنفسه هذا الاسم الأدبي الذي اشتهر به . أحدثت كتاباته ثورة في عالم الأدب اليديشي ، إذ صور الجيتو بطريقة واقعية وشاملة : شخصياته وعاداته ونكاته ومآسيه ، ولكنه كان تصويراً مشوباً بالتعاطف رغم قسوته في الوصف .

وكان من أوليات أعماله اليديشية رواية **الرجل الصغير** (١٨٦٤) ، ومسرحية **ضريبة اللحم** (١٨٦٩) ، وهي مسرحية انتقادية يسخر فيها من المؤسسة اليهودية التي صارت أداة في يد القهر القيصري . ومن أهم أعماله الأخرى **فيشكه المتسول** (١٨٦٩) التي تستند إلى تجربته الشخصية وتروي قصة حب حزينة بين فشكه وفتاة متسولة . أما رواية **المهر العجوز** (١٨٧٣) ، فهي قصة رمزية عن تجربة يهود شرق أوربا ، أي يهود اليديشية .

وعاد مندلي إلى الكتابة بالعبرية بعد عام ١٨٨٦ وحقق نجاحاً لا بأس به . وكانت أولى رواياته العبرية هي **مكان الرعد الخفي** (١٨٨٦) . ومن أهم أعماله الأخرى بالعبرية **الحلقات التلمودية السماوية والأرضية** (١٨٩٤ - ١٨٩٥) حيث يصف انقسام أعضاء الجماعة اليهودية بين الاندماجيين والأرثوذكس والصهاينة ويقدم وجهات نظرهم المتصارعة . ويظهر المؤلف نفسه كأحد شخصيات الرواية ، ولكن موقفه يتسم بالتردد ، فيدافع عن حركة التنوير تارة وعن الأرثوذكسية طوراً وعن الصهيونية مرة ثالثة .

ولكن ، مع هذا ، يمكن القول بأن ما يسم أعماله ليس تردده وإنما سخريته العميقة من حياة أعضاء الجماعة اليهودية في شرق أوربا ، الأمر الذي حدا ببعض النقاد إلى المطالبة بتطهير قصصه من تلك الفقرات التي يعدونها شرسة في هجومها . وقد ترك مندلي أثراً عميقاً في الأدباء الذين كتبوا بالعبرية واليديشية من بعده .

إسحق بيريتس (١٨٥١-١٩١٥)

Isaac Peretz

شاعر ومؤلف وُلد في بولندا وكتب بالعبرية واليديشية . تأثر بالفكر الحسيدي في مقتبل حياته ، لكنه اطلع على فكر حركة التنوير وتأثر به ، وكان أول أعماله الأدبية مجموعة من القصائد بالعبرية (١٨٧٧) ثم نشر في عام ١٨٨٨ قصيدة «مونيش» باليديشية ، وهي قصيدة طويلة تتناول حياة الجماعة اليهودية في شرق أوربا أي يهود اليديشية . وقد ذاع صيته بعد ذلك ، وأُعتبر أحد مؤسسي الأدب اليديشي . ومن أهم أعماله النثرية **صور من رحلة ريفية** (١٨٩١) حيث وصف الفقر والذل في منطقة الاستيطان . وقد كتب أيضاً قصصاً قصيرة باليديشية من أشهرها «مناظر مألوفة» عام ١٨٩٠ . وكتب مسرحية بالعبرية ثم ترجمها إلى اليديشية بعنوان **في السوق القديم ليلاً** (١٩٠٧) ، وهي صورة بانورامية للوجود اليهودي في بولندا .

شالوم عليخيم (١٨٥٩-١٩١٦)

Shalom (Sholem) Aleichem

كاتب يديشي اسمه الحقيقي «شالوم رابينوفتس» ، أما اسمه الأدبي فهو «شالوم عليخيم» ، وهي عبارة عبرية تعني «السلام عليكم» . وُلد في أوكرانيا وكان أبوه تاجراً ميسور الحال ، مهتماً بفكر حركة التنوير . وقد تدهورت الأحوال المالية للأسرة ، كما ماتت أم شالوم وتزوج أبوه مرة ثانية . وكان أول أعمال شالوم ، الذي كان يتمتع بموهبة السخرية ، معجم باليديشية للشتائم واللعنات التي عادةً ما كانت تصبُّها زوجة الأب على رؤوس أولاد زوجها . كما كتب شالوم بعض المقالات وبعض الأعمال الأدبية بالعبرية . ولكنه ، ابتداءً من عام ١٨٨٣ ، قرَّر أن تكون كل أعماله باليديشية ، وأصبح بذلك أحد مؤسسي الأدب اليديشي . واتخذ لنفسه اسماً أدبياً ينشر به لأنه لم يكن يجرؤ على أن ينشر بهذه الرطانة التي كانت محط احتقار المثقفين اليهود الذين كانوا يكتبون إما باللغات الأوربية أو بالعبرية ، لغة النخبة .

وقد نجح شالوم عليخيم في أن يخلق عالماً مُحدَّد المعالم ، سجل فيه حياة يهود شرق أوربا بكل تفاصيلها وبطريقة تختلط فيها المأساة بالملهاة . وأصبحت شخصياته جزءاً من مصطلح يهود

اليديشية ، فمثلاً إن أشار أحدهم إلى أن فلاناً أصبح «مناحيم مندل» فإن هذا يعني أنه شخص خيالي صاحب مشاريع لا يمكن أن تتحقق . وقد حاول مناحيم هذا ، كما رسمه شالوم عليخيم ، أن يعمل كخاطبة نظير أجر ، لكنه اكتشف أنه كان يرتب زواجاً بين فتاتين . ومن أهم شخصياته «طوبيا اللبان» ، وهو فلاح جاهل يضرب بجذوره في الأرض لا تتعدى ثقافته ثقافة يهود اليديشية ، وهو يقتبس كلمات العهد القديم دون أن يدرك معناها على وجه الدقة ولكنه يعرف معناها على وجه العموم . وقد استُخدمت هذه الشخصية في المسرحية الغنائية الشهيرة «عازف الكمان على السطوح» بعد أن أعطيت بُعْداً صهيونياً . ويُعَدُّ شالوم عليخيم من أهم كُتَّاب اليديشية إن لم يكن أهمهم على الإطلاق .

س . آن-سكي (١٨٦٣-١٩٢٠)

S. An-Ski

واحد من أهم أدباء اليديشية ومن المهتمين بفلكلور يهود اليديشية اسمه الحقيقي شلوييم زانفيل رابابورت . وُلد في روسيا البيضاء وكان أبوه وكيلاً لأحد المُلاَّك الزراعيين من بقايا يهود الأرنداء ، وكانت أمه تُسمَّى حنا أو آنَّا (وقد يكون هذا هو مصدر اسمه المستعار) . تأثر بفكر حركة التنوير وحركة الشعبيين الروس (نارودنكي) وبالفكر الاشتراكي ، فترك منزله وهو بعد في السادسة عشرة وذهب ليعيش بين العمال والفلاحين الروس حيث عمل حداداً وعاملاً ومدرساً . واضطر إلى الهرب إلى باريس عام ١٨٩٢ بسبب نشاطه الثوري ، وعاد منها عام ١٩٠٥ .

كتب أن سكي مؤلفاته بالروسية ، ولكنه انضم عند عودته إلى حزب البوند وبدأ يكتب باليديشية قصصاً وأساطير عن فقر يهود روسيا ، كما نظم أنشودة حزب البوند (القَسَم) . وبدأ يهتم بالفلكلور ، فانضم إلى بعثة لجمع الفلكلور اليديشي (نظمها المليونير الروسي اليهودي البارون جونزبورج) . وقد مات أن سكي في وارسو .

تبلغ الأعمال الكاملة لآن سكي خمسة عشر جزءاً ، لكن أهم أعماله وأشهرها هي مسرحية **الديبوق** (الالتصاق) التي نُشرت عام ١٩١٩ . وقد ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات ، وتدور أحداثها حول رجل وحبيبته لا يتم زواجهما بسبب جشع والدة الحبيبة ، ويموت الحبيب لكنه بمساعدة آليات القبَّالاه ينجح في أن يتلبَّس جسد حبيبته ، وحينما ينجح الحاخامات في طرد روحه تموت الحبيبة وتلتحم روحاهما . ولم تُمثَّل المسرحية إلا بعد وفاة آن سكي ، لكنها لاقت نجاحاً كبيراً . وتم إخراجها سينمائياً عدة مرات ، كما أن هناك أوبرات ومسرحيات موسيقية مُقْتَبسة منها .

شـوليم آش (١٨٨٠-١٩٥٧)

Sholem Asch

روائي وكاتب مسرحي . تلقى تعليماً دينياً حتى سن السابعة عشرة ، ثم تعرَّف على فكر حركة التنوير . كتب أول أعماله بالعبرية ، ولكن أهم أعماله كتبه باليديشية . أحرز شهرة في الأوساط اليديشية بروايته **المدينة** . ومن رواياته الأخرى **أمريكا** ، و **موتكي اللص** . وتُعَدُّ مسرحيته **رب الانتقام** من أهم المسرحيات اليديشية . هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩١٠ حيث استمر في الكتابة باليديشية . وتصور روايتاه **المدن الثلاث** و **الخلاص** جوانب من حياة يهود اليديشية في أوربا . أما روايته **النهر الشرقي** فتتناول حياة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة . حاول في رواياته الأخيرة ، **موسى** و **النبي** و **الناصري** أن يضيق الهوة العقائدية بين اليهود والمسيحيين بأن يبيِّن ما تصوَّره تراثهم الروحي المشترك . وأثار هذا غيظ الأوساط الأرثوذكسية واليديشية عليه ، فاتُّهم بالقيام بنشاط تبشيري . استقر شوليم في إسرائيل قبل وفاته بعامين ، ولا ندري سبب اتخاذه هذه الخطوة مع أن أدبه ذو نزعة يديشية وإنسانية عالمية معادية للصهيونية . ولعل ذلك يعود إلى اختفاء قراء اليديشية في الولايات المتحدة .

سـولومـون ميخـولز (١٨٩٠-١٩٤٨)

Solomon Mikhoels

ممثل في المسرح اليديشي . وكان المدير اليهودي لمسرح الدولة ، ورئيس لجنة معاداة الفاشية في الاتحاد السوفيتي . قُتل في حادث سيارة ، ويُقال إن البوليس السري السوفيتي قام بتدبير ذلك الحادث . وفي عهد جورباتشوف ، تم تأسيس مركز ثقافي في الاتحاد السوفيتي سُمِّي باسمه ولكنه أُغلق بعد قليل .

بيريتس ماركيش (١٨٩٥-١٩٥٢)

Peretz Markish

شاعر وروائي وكاتب مسرحي روسي كان يكتب باليديشية . وُلد في فولينيا وتلقَّى في صباه تعليماً دينياً يهودياً تقليدياً ، ثم تلقَّى بعض الدراسات الجامعية في أوديسا . وكان ماركيش العضو الأصغر في ثلاثي كييف الأدبي الذي ضم إلى جانبه الأديبين هوفشتاين

وكفيكو . وقد أصدر معهما مجموعة من الأعمال الأدبية والشعرية تضم الشعر والأدب اليديشي الحديث ، وتشيد بالثورة والدولة السوفيتية الجديدة ، كما تعبِّر عن تجارب الحرب العالمية الأولى وأعمال الهجوم ضد اليهود . وترك ماركيش روسيا عام ١٩١٩ ، فانتقل إلى بولندا وزار فرنسا وانجلترا وفلسطين . وأسس في وارسو مجلة أدبية . وفي عام ١٩٢٢ ، شارك مع الكاتب إسرائيل جوشوا سنجر في تحرير أول مجموعة من المختارات الأدبية ، وأصدر مجموعة ثانية في باريس بالتعاون مع فارشافسكي ومارك شاجال الذي شارك برسومه .

عاد ماركيش مرة أخرى إلى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٦ بعد أن أصيب بخيبة أمل من وضع الجماعة اليهودية في بولندا وتزايد الاتجاهات المعادية لهم . وقد أصبح من الشخصيات الأدبية البارزة في الاتحاد السوفيتي وأصدر قصائد عديدة تشيد بالنظام السوفيتي وبستالين ، كما تم عرض العديد من مسرحياته على المسارح اليديشية والروسية في أنحاء الاتحاد السوفيتي حيث كانت تتناول مواضيع تحول الجماهير اليهودية إلى العمل المنتج سواء في الزراعة أو الصناعة واستيعابهم في البناء الاشتراكي الجديد .

عمل ماركيش سكرتيراً لجمعية الكتاب اليهود ، وتلقَّى وسام لينين عام ١٩٣٩ . وفي عام ١٩٤٢ ، عمل كمراسل صحفي على الجبهة الروسية الألمانية وقد كانت أعماله خلال فترة الحرب تتسم بوطنيتها الشديدة والحزن على مصير اليهود . وتم إلقاء القبض عليه عام ١٩٤٨ مع غيره من الكُتَّاب والأدباء الروس اليهود ، وأخيراً أُعدم عام ١٩٥٢ . ورُدَّ الاعتبار إليه بعد موت ستالين ونُشرت قصائده بالروسية عام ١٩٥٧ .

إسحق فيفر (١٩٠٠-١٩٥٢)

Isaac Fefer

شاعر وناقد وكاتب مسرحي روسي كان يكتب باليديشية . وُلد في أوكرانيا وعمل منذ وقت مبكر في مطبعة . وانضم إلى حزب البوند كما اشترك في الحرب الأهلية الروسية التي أعقبت ثورة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٩ ، انضم إلى الحزب الشيوعي ، وهي السنة نفسها التي نشر فيها أول أشعاره في جريدة **العلم الشيوعي** في كييف . وأصبح فيفر من أبرز أدباء اليديشية السوفييت ، وكانت قصائده تتناول تجاربه خلال الحرب الأهلية وعمليات الهجوم ضد اليهود ، كما كانت تتناول التحولات الاجتماعية بين الجماعة اليهودية في ظل الدولة السوفيتية . ومن بين قصائده قصيدة «ستالين» الشهيرة ، و «أنا اليهودي» التي كتبها خلال الحرب العالمية الثانية ، و «ظلال جيتو وارسو» . كما كتب قصائد حول تجربة بيروبيجان . وفي عام ١٩٣٣ أصدر كتاباً حول الأدب اليديشي في الدول الرأسمالية هاجم فيه بحدة كُتَّاب اليديشية البارزين في هذه البلاد .

وقد خدم فيفر في الجيش الروسي خلال الحرب العالمية الثانية ، كما زار الولايات المتحدة وكندا كممثل للجنة اليهودية المعادية للفاشية من أجل كسب دعم وتأييد الجماعة اليهودية في هذين البلدين للاتحاد السوفيتي في حربه ضد ألمانيا النازية .

تم إلقاء القبض على فيفر عام ١٩٤٨ في ظل حكم ستالين ، ضمن غيره من الكُتَّاب الروس اليهود ، وأُعدم في عام ١٩٥٢ . وقد رُدَّ الاعتبار إليه بعد وفاة ستالين ، كما تم إصدار أعماله مُترجَمة إلى الروسية في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٨ .

إسحق باشيفيس سنجر (١٩٠٤-١٩٩٠)

Isaac Bashevis Singer

صحفي وكاتب روائي يديشي . وهو شقيق الكاتب اليديشي إسرائيل سنجر . وُلد في بولندا لأسرة حاخامية ، وكان أبوه يعقد بيت دين (محكمة شرعية) في منزله . وتلقى باشيفيس تعليماً دينياً تقليدياً ، وانغمس في الدراسات القبَّالية ، إلا أنه درس أيضاً بعض العلوم الدنيوية . وتركت فيه هذه العناصر المختلفة والمتناقضة أعمق الأثر .

من أهم الموضوعات في رواياته ما سُمِّي بالنزعة المضادة للبروميثية (أو الفاوستية) التي تتبدَّى في روايته **الشيطان في جوري** (١٩٥٣) حيث يستخدم البطل العارف بأسرار القبَّالاه الصيغ القبَّالية المختلفة للسيطرة على الواقع ولكنه يقع ، في نهاية الأمر ، في قبضة الشيطان ، تماماً مثل فاوستوس . وأبطال باشيفس لا سلطان لهم على عواطفهم الشيطانية التي تتملكهم .

هاجر باشيفيس سنجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٥ ، وبدأت رواياته تظهر باليديشية (على هيئة حلقات في الصحف اليديشية) وكذلك بالإنجليزية ، أي أنه كان يكتب لجمهورين مختلفين. ويُلاحَظ أن باشيفيس سنجر يربط بين العنصر الشيطاني البروميثي والجنس ، وهذا يعود إلى أثر القبَّالاه فيه . وقد نُشرت أولى رواياته في الولايات المتحدة عام ١٩٥٠ وهي رواية ملحمية واقعية عن وارسو قبل الحرب العالمية الثانية . وقد ظهرت روايات عديدة لباشيفيس ، **الضيعة** (١٩٦٧) ؛ وهي رواية واقعية تؤرخ

لأسرة يهودية بولندية في القرن التاسع عشر ، ولكنها رواية مُفكّكة في بنيتها ، ثم ظهرت لها تتمة بعنوان **الضيعة** (١٩٧٠) . أما رواية **ساحر لوبلين** (١٩٦٠) ، فهي تتناول مرة أخرى الموضوع الفاوستي ومخاطره . وتدور أحداث رواية **العبد** (١٩٦٢) إبّان انتفاضة شميلنكي، وتتناول شخصية يهودي يحب ابنة الفلاح الذي استعبده. لكن تميُّز باشيفيس يتجلى في رواياته القصيرة **جمبل** (١٩٥٧)، و **إسبينوزا شارع السوق** (١٩٦١)، و **الجمعة القصيرة** (١٩٦٤). وكل هذه الروايات خلفيتها هي الشتتل الذي عادةً ما يزوره رسل الشيطان، وهي تتضمن تحليلات في المرض النفسي والشر الإنساني. وقد حصل باشيفيس سنجر على جائزة نوبل في الأدب .

١٠
لهجات أعضاء الجماعات اليهودية ولغاتهم

اللغات اليهودية ـ لغات الجماعات اليهودية ولهجاتها ورطاناتها ـ اللغات السامية ـ العبرية : تاريخ ـ الأبجدية والنحو العبري ـ المختصرات العبرية ـ الأسماء العبرية واليهودية ـ بن يهودا ـ معركة اللغة ـ اللغة الآرامية ـ اللغة اليديشية ـ مؤتمر تشيرنوفتس ـ معهد البحوث اليهودية (ييفو) ـ اللادينو ـ الإسبرانتو

اللغات اليهودية

Jewish Languages

«اللغات اليهودية» اصطلاح تستخدمه بعض المراجع الصهيونية (أو المتأثرة بها) للإشارة إلى اللغات واللهجات والرطانات التي يتحدث بها أعضاء الجماعات اليهودية في العالم . وهو اصطلاح غير دقيق بالمرة ، فالجماعات اليهودية تتحدث اللغات نفسها التي يتحدث بها أغلبية أعضاء المجتمعات التي يعيش اليهود في كنفها ، وإذا كان ثمة اختلافات ، فهي عادةً اختلافات طفيفة تجعل طريقة حديثهم مجرد لهجة أو رطانة .

لغات الجماعات اليهودية ولهجاتها ورطاناتها

Languages, Dialects and Jargons of the Jewish Communities

لم يتحدث اليهود اللغة التي تُعرَف بالعبرية إلا لفترة قصيرة للغاية ، فلغة الآباء (إبراهيم وإسحق ويعقوب) (٢١٠٠ ـ ١٢٠٠ ق . م) كانت لهجة سامية قريبة من العربية أو الآرامية ، أما العبرية فكانت لهجة من اللهجات الكنعانية ولم يتخذها اليهود لساناً لهم إلا بعد إقامتهم في كنعان (ابتداءً من ١٢٥٠ ق . م) . ويبدو أن العبرية قد اختفت بوصفها لغة الحديث بين اليهود مع التهجير البابلي (٥٦٧ ق . م) (وثمة نظرية تذهب إلى أن الآرامية كانت لغة المسئولين في بلاط ملوك مملكة يهودا الجنوبية) . ورغم أنه بقي بعض اليهود في فلسطين يتحدثون العبرية ، إلا أن الآرامية حلت تماماً محل العبرية نحو ٢٥٠ ق . م . أما اللغات التي كان يستخدمها أعضاء الجماعات اليهودية في تعاملهم مع الآخرين بعد انتشارهم في العالم ، فكانت في معظم الأحيان لغة الوطن الذي استقروا فيه وانتموا إليه ، أو إحدى اللغات الدولية السائدة . فكان يهود بابل يتحدثون الآرامية ، لغة التجارة الدولية والإدارة في الشرق الأدنى القديم . وكان يهود الإسكندرية في العصر الهيليني يتحدثون اليونانية ، كما أن يهود فلسطين كانوا يتكلمون إما الآرامية أو اليونانية (جاء في العهد الجديد أن القديس بولس تحدَّث للناس في فلسطين باليونانية ثم تحدَّث معهم بالآرامية بعد ذلك) . وبعد انقسام الإمبراطورية الرومانية ، كان يهود الإمبراطورية الشرقية يتحدثون لغة هذه الإمبراطورية ، أي اليونانية (وظلوا يتحدثون بها حتى الفتح العثماني) . أما يهود الإمبراطورية الغربية وأفريقيا وغرب أوربا ، فكانوا يتحدثون اللاتينية . ويبدو أن بعض يهود الإمبراطورية الإيرانية كانوا يتحدثون باللهجات الفارسية المختلفة (ففي سفر إستير ورد أن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا يتحدثون بالفارسية مع الفرس بدون صعوبة) ، وكان يهود العالم العربي يتحدثون العربية في العالم العربي ، وهكذا . وفي بعض الأحيان ، كان أعضاء الجماعات اليهودية يستخدمون ، في التعامل فيما بينهم ، رطانات مكوَّنة من لغة الوطن أو لغة المنشأ بعد أن يُدخلوا عليها بضع كلمات ومصطلحات عبرية أو آرامية أو ألفاظاً من أية لغة أخرى كانوا يتحدثون بها في البلد الذي كانوا فيه قبل هجرتهم . فيهود الأندلس ، على سبيل المثال ، كانوا يتحدثون رطانة تُسمَّى «العربية اليهودية» ، ويهود إسبانيا كانوا يتحدثون اللادينو . أما يهود أوربا الشرقية ، فكانوا يتحدثون اليديشية ، وهي رطانة ألمانية تحوَّلت في مرحلة لاحقة إلى ما يشبه اللغة المستقلة للحديث والكتابة . وفي القرن السادس عشر ، يبدو أن معظم يهود العالم كانوا يتحدثون إما اليديشية (في أوربا) أو اللادينو (في الدولة العثمانية) . وكثيراً ما كان أعضاء الجماعات اليهودية يستخدمون الحروف العبرية في كتابة هذه الرطانات في المعاملات اليومية ، مثل الفواتير التجارية أو غير ذلك من أمور الدنيا . ولم يكتب أعضاء الجماعات اليهودية بهذه الرطانات أدباً ذا بال ، لا في الماضي ولا في العصر الحديث . وربما يمكن استثناء اليديشية من ذلك ، فنظراً لأنها عمرت طويلاً (نسبياً) وأصبحت ، مع القرن التاسع عشر ، لغة مستقلة يتحدث بها معظم يهود العالم الغربي الذين كانوا مُركَّزين في روسيا وبولندا ، فكُتب بها أدب شعبي للنساء والعامة في بادئ الأمر ، ثم كُتبت بها أعمال

أدبية بعضها يرقى إلى مستوى الأعمال الجادة . ولكن هذه المرحلة دامت فترة قصيرة للغاية بسبب اختفاء اليديشية .

وفي محاولة تفسير وجود لغة أو رطانة أو لهجة خاصة بأعضاء الجماعات اليهودية ، يمكن القول بأن كثيراً من الجماعات اليهودية شكلت جماعات وظيفية وسيطة تضطلع بدور التجارة والربا والأعمال الشبيهة الأخرى ، ومثل هذه الجماعات كانت في العادة تربطها بالمجتمع علاقة موضوعية ، الأمر الذي تطلَّب خَلْق مسافة بينها وبين المجتمع . واللغة الخاصة تزيد من غربة الجماعة الوظيفية وتزيد تجردها وتحتفظ لها بعزلتها وهو ما يُيسِّر اضطلاعها بدورها الخاص في المجتمع ، فجماعات الغجر تتحدث لغة خاصة بهم تماماً كما كان المماليك يتحدثون الشركسية .

أما بالنسبة للغة التأليف الديني ، فإننا نجد أن العهد القديم كُتب بعبرية العهد القديم التي اختفت كلغة مُستخدَمة بعد التهجير البابلي، ولذا نجد أن لغة التلمود هي الآرامية بالأساس . ومع هذا ، ظلت العبرية لغة المؤلفات الدينية في معظم الأحيان وليس كلها ، فوضع هليل وشماي مؤلفاتهما بالعبرية ، في حين وضع المفكرون اليهود ، في الإسكندرية في العصر الهيليني ، مؤلفاتهم الدينية والدنيوية باليونانية . وكان موسى بن ميمون يكتب بالعربية ، أما راشي ، فكان يكتب بالعبرية ، وكُتب معظم أدب القبَّالاه الصوفي بالآرامية . وظل هذا الوضع قائماً حتى القرن التاسع عشر ، حين بدأ المفكرون اليهود يضعون مؤلفاتهم الدينية بلغة الوطن الأم وحسب . فكتب موسى مندلسون بالألمانية ، وكذا كل المفكرين اليهود الإصلاحيين ومارتن بوبر . ويكتب كثير من المفكرين اليهود الآن ، مثل جيكوب نيوزنر في الولايات المتحدة ، مؤلفاتهم الدينية باللغة الإنجليزية ، بل إن لغة الصلاة عند اليهود الإصلاحيين والمحافظين والتجديديين أصبحت الإنجليزية ، ولا يستخدم العبرية سوى الأرثوذكس .

أما بالنسبة إلى الكتابات التي تقع خارج نطاق التفكير الديني من أدب وفلسفة وعلم ، والتي قام بوضعها مؤلفون يهود ، وهم قلة نادرة حتى القرن التاسع عشر ، فقد كانت اللغة منذ البداية لغة الوطن الأم . ففيلون السكندري وضع مؤلفاته باليونانية ، وموسى بن ميمون كان يستخدم العربية ، وكذلك معظم الشعراء اليهود في الأندلس . أما في العصور الوسطى في الغرب ، فلم يظهر مؤلفون يهود يُعتد بهم حتى القرن السابع عشر حيث ظهر إسبينوزا ، المنشق على اليهودية ، الذي كتب مؤلفاته باللاتينية شأنه شأن كثير من الكتّاب الغربيين في عصره . وغني عن البيان أن المؤلفات غير الدينية للمؤلفين من أعضاء الجماعات اليهودية تُكتب كلها في الوقت الحاضر بلغة الوطن الذي يعيشون في كنفه . فيعقوب صنوع (الكاتب المصري اليهودي) كتب بالعربية ، وهايني وماركس بالألمانية، وبروست بالفرنسية ، ودزرائيلي وسول بيلو بالإنجليزية ، بل إن معظم كلاسيكيات الفكر الصهيوني كُتبت بالألمانية أو الإنجليزية . وكان هرتزل لا يعرف العبرية ولا أبجديتها ، لكنه حاول في المؤتمر الصهيوني الأول (١٨٩٧) أن يُدخل البهجة على قلوب الحاخامات الأرثوذكس فنطق ببعض كلمات عبرية كُتبت له بالأبجدية اللاتينية ، وكتب فيما بعد في مذكراته ملاحظة يقول فيها : « إن محاولتي هذه قد سببت لي مشقة كبيرة تفوق كل متاعبي في الإعداد للمؤتمر » . وقد كان هرتزل ونوردو وكثير من المفكرين الصهاينة الأوائل ، لا يؤمنون بوجود ما يُسمَّى الثقافة اليهودية . وقد سخر هرتزل من هذا المفهوم بصوت عال حينما طُرح لأول مرة في أحد المؤتمرات . ولم يكن هرتزل يتصوَّر أن تكون العبرية هي لغة الوطن القومي الذي يقترحه ، إذ كان يرى أن كل مستوطن يهودي سيتحدث بلغته . وقد نشبت في السنين الأولى من الاستيطان حرب سُمِّيت «معركة اللغة» بين دعاة استخدام الألمانية من أتباع الاستعمار الألماني ودعاة استخدام العبرية من يهود شرق أوربا التابعين للاستعمار الإنجليزي .

ولغة يهود العالم الأساسية الآن هي الإنجليزية التي يتحدث بها يهود الولايات المتحدة وكندا وإنجلترا وأستراليا ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا ، وهؤلاء يشكلون الأغلبية العظمى من يهود العالم (وهذا يعود إلى ارتباط الجماعات اليهودية في العصر الحديث بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي بشكل عام ، والأنجلو ساكسوني على وجه الخصوص) ثم تأتي العبرية لغة يهود إسرائيل في المرتبة التالية ، أما اليديشية فقد اختفت تماماً تقريباً في الولايات المتحدة ، وهي آخذة في الاختفاء في روسيا . واللادينو لم يَعُد لها من أثر .

ويُقال إن تعدد لغات الجماعات اليهودية في شرق أوربا كان سبباً أساسياً في أزمة الهوية التي جابهوها ، فقد كانت لغتهم المقدَّسة هي العبرية ، ولغتهم القانونية هي الآرامية (لغة التلمود) ، ولغة الحديث هي اليديشية ، ولغة المثل الأعلى الاندماجي هي الألمانية أو البولندية أو الروسية وأحياناً الأوكرانية ، ولغة المثل الأعلى الصهيوني هي العبرية كلغة حديث لا كلغة عبادة . وكان يقابل هذه الانقسامات اللغوية انقسام طبقي واجتماعي . وساعدت كل هذه الانقسامات على تصعيد الأزمة .

ومع بدايات العصر الحديث وخروج اليهود من الجيتو ، وبعد

تحديثهم وزوال تميُّزهم الوظيفي ، بدأت تختفي هذه الرطانات إذ طالبت الدولة القومية الحديثة أعضاء الأقليات بأن يكون انتماؤهم القومي لأوطانهم كاملاً . وتعرضت اليديشية بالذات لهجوم شديد، خصوصاً أن التجار اليهود كانوا يستخدمونها وهو ما كان يُسهِّل لهم غش الآخرين . وتظل الصورة اللغوية العامة بالنسبة لأعضاء الجماعات اليهودية في العالم ، وفيما يختص بالحديث ولغة المعاملات اليومية ، هي أنهم من ناحية الأساس يتحدثون لغة الموطن الذي كانوا يعيشون في كنفه .

اللغـات السـامية

Semitic Languages

يضم الفرع السامي من اللغات عدداً من اللغات القديمة والحديثة . واللغات السامية من أقدم اللغات التي وصلت إلينا مدوَّنة، إذ دُوِّنت الأكادية عام ٢٥٠٠ ق.م ، ودُوِّنت الأجريتية نحو عام ١٤٠٠ ق.م . وأقرب المجموعات اللغوية الأخرى إليها هي المجموعة الحامية ، حتى أن بعض العلماء يجعلونها مجموعة واحدة: سامية حامية .

وثمة نواحي تشابه بين اللغات السامية في الخصائص الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية . أما من الناحية الصوتية ، فإننا نجد أن اللغات السامية تضم مجموعة حروف الحلق (مثل : العين والحاء والغين والخاء) وهي موجودة في العربية ، ومنها تداخلت في العبرية . ومن الناحية الصرفية ، نجد أن اللغات السامية تتّسم بوجود الفعل الثلاثي مصدراً أساسياً للتصريف (لبعضها أصل ذو حرفين) . وتصريف الفعل يتبع الأسلوب نفسه ، ويتم اشتقاق معظم الكلمات بتغيير الصيغ التي يتوقف عليها نوع الدلالة . ومن ناحية الجنس النحوي ، تُصنَّف الصيغ في اللغات السامية إلى مذكر ومؤنث ، ومن ناحية العدد إلى مفرد ومثنى وجمع . ويوجد زمنان للفعل هما الماضي (التام وغير التام) والمضارع . وقد نشأ من اشتقاق الكلمات من أصل «فعل» أن سادت ما يمكن تسميته «العقلية الفعلية» ، إن صح هذا التعبير ، على اللغات السامية ، أي أن لأغلب الكلمات في هذه اللغات مظهراً فعلياً . وحتى الأسماء الجامدة والألفاظ الدخيلة التي تسربت من اللغات الأعجمية إليها ، اكتسبت هي الأخرى هذه الصفة . والفعل في اللغات السامية هو كل شيء ، فمنه تتكون الجملة . ولم يخضع الفعل للاسم والضمير ، بل نجد الضمير مسنداً إلى الفعل ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً .

وفي جميع اللغات السامية نجد تشابهاً بين الكلمات الأساسية كالضمائر الشخصية والأسماء التي تدل على القرابة والأعداد وأعضاء الجسم الرئيسية والنبات والحيوان :

إثيوبية (جعزية)	أكادية	آرامية	عبرية	عربية
أحادو	إيدو	حاد	أحاد	أحد (واحد)
شلاش	شلاشو	تلات	شالوش	ثلاثة
أم	أم	أم (إما)	أم	أم

ويرى بعض العلماء أنه كانت هناك لغة سامية واحدة تفرعت عنها كل هذه اللغات ، وأن أقرب اللغات الحية إلى هذه السامية الأصل هي العربية .

وتُقسَّم اللغات السامية إلى قسمين أساسيين :

١ ـ السامية الشمالية : وتشمل الآشورية/ البابلية ، واللهجات الكنعانية المختلفة (العبرية والمؤابية والفينيقية واللهجات الآرامية والقرطاجية) .

٢ ـ أما السامية الجنوبية : فتشمل العربية الشمالية بلهجاتها المختلفة، والعربية الجنوبية ، والإثيوبية .

وقد اشتبكت اللغات السامية في صراع مع بعضها البعض . وأول صراع حدث فيما بينها كان صراع الآرامية مع اللغات الأكادية والكنعانية . فقد اشتبكت الآرامية في صراع مع الأكادية أولاً وقضت عليها في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، ثم صرعت العبرية في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد ، وتغلبت على الفينيقية (في آسيا) في القرن الأول قبل الميلاد . وكان الصراع الثاني صراع العربية مع أخواتها . فاشتبكت في صراع مع اللغات اليمنية القديمة وقضت عليها قبيل الإسلام . ولم يفلت من هذا المصير إلا بعض مناطق متطرفة نائية ساعد انعزالها وانزواؤها على نجاتها ، فظلت محتفظة بلهجتها القديمة حتى العصر الحاضر . ثم اقتحمت العربية على الآرامية معاقلها في الشرق والغرب وانتزعتها منها معقلاً معقلاً حتى تم لها القضاء عليها نحو القرن الثامن الميلادي . ولم يفلت من هذا المصير إلا بعض مناطق منعزلة لا تزال تتكلم اللهجة الآرامية إلى العصر الحاضر . وامتد أثر العربية إلى الأمم الآرية والطورانية التي اعتنقت الدين الإسلامي (الفرس والهنود والأتراك . . . إلخ) ، فاحتلت لديها مكانة مقدَّسة سامية ، وتركت آثاراً عميقة في كثير من لغاتها ، فاتسعت بذلك مناطق نفوذها حتى بلغ عدد الناطقين بها والمتأثرين بها نحو خمسمائة مليون من سكان المعمورة .

العبرية :تاريخ

Hebrew:History

العبرية إحدى اللغات السامية من المجموعة الكنعانية (مع المؤابية والفينيقية) ، كان يتحدث بها الكنعانيون ثم اتخذها العبرانيون (الذين كانوا يتكلمون إحدى اللهجات الآرامية القديمة) لغة لهم بعد تسللهم إلى أرض كنعان . وسُمِّيت هذه اللغة «عبرية» في وقت متأخر من العصور الوسطى ، فلا يوجد في صحف العهد القديم ما يدل على أنهم كانوا يسمونها بهذا الاسم ، إذ كان يُشار إليها بمصطلح «يهوديت» (يهودي) أو «لسان كنعان» ، ولم يظهر مصطلح «لاشون عفريت» ، أي «اللسان العبري» ، إلا مع المشناه ، ثم ورد نفس المصطلح في كتاب حكم ابن سيراخ وفي مصنفات يوسيفوس .

وعمر العبرية قصير جداً ، كما أن بدايتها يلفها الغموض ، فهي مجرد لهجة من لغة أكبر (اللغة الكنعانية) ؛ لهجة لم تكن قد نضجت أو تبلورت بعد . وتبين ألواح تل العمارنة أن العبارات الكنعانية التي توجد عليها قريبة من العبرية للغاية ، وكذا النقوش المؤابية على الحجر المؤابي المعروف باسم «حجر الملك ميشع» . ويُقسِّم الباحثون تاريخ اللغة العبرية على النحو التالي :

أ) العبرية القديمة :

يجد بعض الباحثين أن من الصعب إطلاق كلمة «العبرية» على تلك المرحلة الأولى من تاريخها فلم تكن قد توفَّر لها بعد أسباب الاستقلال اللغوي أو التمايز اللهجي (الرقعة الجغرافية المتسعة والتطور الطبيعي عبر الزمان) . وتُسمَّى عبرية هذه المرحلة «عبرية العهد القديم» أو «العبرية القديمة أو الكلاسيكية» أو «عبرية ما قبل المنفى» . وهي تتمثل في عبرية أسفار العهد القديم ، وهي لغة دينية أساساً . وهذه العبرية استعارت كلمات كثيرة من اللغات المجاورة كالبابلية والآشورية والآرامية والمصرية القديمة والفارسية وأخيراً اليونانية . ويبدو أن العبرانيين كانوا يتحدثون بأكثر من لهجة من لهجات كنعان إذ كانت لهجة المملكة الجنوبية مختلفة عن لهجة المملكة الشمالية ، كما يبدو أن المسئولين في البلاط الملكي في مملكة يهودا كانوا يتحدثون الآرامية . وظل العبرانيون يستخدمون هذه اللغة حتى التهجير البابلي في ٥٨٦ ق.م . ثم أخذت عوامل الاضمحلال تدخل عليها نظراً لظهور الآرامية كلغة لأعداد كبيرة من العبرانيين وكلغة للتجارة والإدارة في الشرق . ويبدو أنها اختفت تماماً حتى في فلسطين نحو عام ٢٥٠ ق.م .

ب) عبرية المشناه :

ظهرت بعد ذلك عبرية المشناه ، وهي ليست مستقاة من عبرية العهد القديم وإنما هي عبرية مُشبَّعة بالآرامية أو آرامية مشوبة بمفردات عبرية وفارسية ويونانية . . . إلخ . وأصبحت لغة الكتابة من القرن الأول قبل الميلاد على يد معلمي المشناه (تنائيم) ، ثم ماتت هذه العبرية تماماً مع القرن الثاني بعد الميلاد . وكانت الآرامية هي اللغة السائدة في فلسطين ، قبل عصر المسيح وأثناءه وبعده ، إلى جانب اليونانية . أما يهود الإسكندرية ، فكانوا قد نسوا العبرية والآرامية تماماً مع القرن الثالث قبل الميلاد ، وهو ما اضطر علماء اليهود إلى ترجمة أسفار موسى الخمسة إلى اليونانية (الترجمة السبعينية) .

جـ) العبرية الوسيطة :

بعد انتشار اليهود في العالم القديم ، استخدم يهود أوربا العبرية التلمودية في كتاباتهم الدينية أساساً ، واستخدموا لغات البلاد التي يعيشون فيها للمؤلفات الدنيوية . واستخدم يهود البلاد العربية العبرية المستعربة ، وهي عبرية في معظم المفردات الأساسية لكنها عربية النحو والدلالة والمفاهيم ، كما استخدموا العربية في كتاباتهم الأخرى ، وفي بعض الكتابات الدينية أيضاً مثل كتابات موسى بن ميمون الذي وضعها أصلاً بالعربية ولكن بحروف عبرية .

ومن العصور الوسطى في الغرب ، أصبحت العبرية لغة دينية من ناحية الأساس ، واقتصر استخدامها على الصلوات اليهودية وعلى الكتابات الدينية مثل المشناه وسائر كتب الهالاخاه والمدراش . أما الجماراه والباهير والزوهار ، فكُتبت بالآرامية أساساً . ومع هذا ، لم تكن «عبرية الصلوات» ذات سمات واحدة محدَّدة ، إذ نجد أن النصوص العبرية التي يتعبد بها الإشكناز مختلفة عن تلك التي يتعبد بها السفارد ، فتتسم الأخيرة بأنها أكثر فصاحة لمجاورتها اللغة العربية . ولذلك ، ورغم التوجه الإشكنازي للدولة الصهيونية ، فإن النطق المُعتَمد رسمياً للغة العبرية في التعليم والإذاعة والمسرح والأدب العبري الحديث هو النطق السفاردي للغة .

وترتَّب على موت اللغة العبرية ، واستخدامها في الصلوات وحسب ، أن أصبحت تُسمَّى «اللغة المقدَّسة» (بالعبرية : لاشون هاقوديش) (وهذا تعبير آخر عن الاتجاه الحلولي الذي سيطر على اليهودية) . وكان يُظَن أن العبرية هي اللغة التي يتحدث بها الملائكة ، مع أن معظم ما جاء في التلمود قد كُتب بالآرامية . ومما زاد من اتساع هالة القداسة ، أن الكتب القبَّالية تُسبغ على الحروف العبرية دلالة صوفية حتى أنه يُقال إن الرب استخدم اللغة العبرية في خلق العالم ، وحيث إن لكل حرف عبري مقابلاً عددياً ، فقد استخدم الخالق حروف العبرية وأرقامها أداة لخلق التنوع والتعدد في العالم . وتعتمد

كثير من القراءات القبَّالية والباطنية للعهد القديم على هذا التصور لوجود دلالة رقمية لكل حرف عبري ، فيُترجَم النص إلى مقابله الرقمي وتُستَخلص الدلالات التي يريدها المفسِّر عن طريق الجمع والطرح والقسمة . وقد كان يهود الجيتو أسرى تقديس الحروف العبرية رغم أنهم لم يكونوا يتحدثون العبرية أو الآرامية . ولذلك كانت اليديشية (اللغة أو الرطانة التي يتحدث بها يهود شرق أوربا) مكتوبة بحروف عبرية ، كما أنهم منعوا أطفالهم من الدراسة في مدارس الأغيار لأن التصور الذي كان سائداً بينهم أن اليهودي الذي ينظر إلى حروف غير عبرية تُحرَق عيناه يوم القيامة .

د) العبرية الحديثة :

أُعيد بعث اللغة العبرية في العصر الحديث على يد مفكري حركة التنوير الذين حاولوا بعث ما تصوروه «التراث اليهودي» الأصلي . فتبنوا عبرية العهد القديم باعتبارها لغة خالصة ، وأنتجوا أدباً حديثاً ، ولكنهم فشلوا في المواءمة بين العبرية ومتطلبات العصر ، وساعد على ذلك أن عبريتهم كانت قاصرة ومُتكلِّفة وجامدة ، فاستعانوا بمفردات العبرية التلمودية ، ثم لجأوا أخيراً إلى الاستعارة من اللغات الأوربية ، وبخاصة الألمانية والروسية وغيرهما من اللغات . وبينما بلغ عدد مفردات عبرية التوراه ما بين ٧,٥٠٠ و٨,٥٠٠ كلمة ، جاء قاموس العبرية الحديثة يضم ما يزيد على ٦٨,٠٠٠ كلمة . وظهرت أول مجلة عبرية في عام ١٨٥٦ . وقد تبنى الصهاينة فكرة بعث العبرية باعتبار أن اللغة تعبير عن الشعب العضوي (فولك) وعن بُعْد أساسي من أبعاد الشخصية القومية ، وتأثر الصهاينة في هذا بالفكر القومي العرْقي الغربي . ونجد أن الأدباء الذين يكتبون بالعبرية في العصر الحديث هم أيضاً من أهم المفكرين الصهاينة . ويمكننا أن نذكر من بينهم آحاد هعام وبياليك وتشرنحوفسكي . وقد حاول المفكر الصهيوني إليعازر بن يهودا إحياء العبرية، وقوبلت محاولته بعداء شديد في بادئ الأمر من قِبَل اليهود المتدينين الذين كانوا يرون أن العبرية لغة مقدَّسة يجب ألا تُمتَهَن باستخدامها في الحديث اليومي .

وقام صراع حول استخدام العبرية في الصلوات . وكان ذلك من المسائل الأساسية التي ناقشتها الفرق اليهودية المختلفة في العصر الحديث . فحاول الإصلاحيون استبعادها لتأكيد عدم ازدواج ولاء اليهود ولتشجيع اندماجهم الحضاري واللغوي مع الأمم التي يعيشون بين ظهرانيها ، في حين حاول المحافظون والأرثوذكس (بدرجات متفاوتة) الإبقاء عليها . ونشبت حرب اللغة بين دعاة استخدام العبرية ودعاة استخدام الألمانية . وانتصرت العبرية في نهاية الأمر ، فظهرت أول جريدة عبرية في فلسطين عام ١٨٨٦ ، وأصبحت لغة التعليم عام ١٩١٣ في مدارس المستوطنين الصهاينة في فلسطين ، وعملوا على أن تعترف حكومة الانتداب بها ، إلى جانب الإنجليزية والعربية ، كلغة رسمية .

والعبرية الحديثة هي مزيج من كل المراحل السابقة للعبرية ، إذ أخذت منها مختلف العناصر التي توائمها ، وأصبحت المفردات والعبارات المستقاة من فترات مختلفة مترادفات ، أما بناء الجملة فتأثر باللغات الأوربية . وقد نُحِتَت كلمات عديدة ، كما تم توليد معان جديدة من كلمات قديمة للتعبير عن المفاهيم الجديدة ، ودخلت على العبرية الحديثة كلمات أجنبية كثيرة خصوصاً من الإنجليزية واليديشية . ومؤخراً ، بدأ ينتشر في اللغة العبرية الإكثار من استخدام الاختصارات بدلاً من كتابة العبارة كاملة .

والعبرية هي اللغة الرسمية في إسرائيل . بل تؤكد الحكومة الإسرائيلية لمواطنيها أن الرباط اللغوي يكاد يكون الرباط القومي الوحيد بينهم وليس التوراة ، وذلك على اعتبار أن التراث الحضاري للجماعات اليهودية متنوع ، كما أن الكتب الدينية اليهودية متنوعة وبعضها مكتوب بالآرامية ولا يؤمن به كثير من الإسرائيليين . وتحاول الحكومة الإسرائيلية استخدام اللغة كأداة لتذويب الفوارق القومية الدينية ، فالعبرية أحد أُسُس أسطورة «بوتقة الصهر» الإسرائيلية . وقد جعلت إسرائيل المشاركة في الأعمال ذات الأهمية والحساسية في الدولة مقصورة على من يجيد العبرية . كما أن الجيش الإسرائيلي (أهم عناصر التكامل الاجتماعي في إسرائيل) يُدرِّس العبرية للمجندين القادمين من أطراف العالم ليصبغهم بالصبغة القومية المرجوَّة . كما أنه يتعيَّن على كبار موظفي الحكومة أن يعبرنوا أسماءهم .

ورغم كل هذه المحاولات ، يبدو أن عملية الدمج لم تنجح بَعدُ تماماً . ويتضح هذا من عدد الصحف التي تظهر بلغة البلاد الأصلية التي هاجر منها الإسرائيليون ، كما أن الإذاعة الإسرائيلية تذيع برامج بلغات عديدة ، مثل : اليديشية والفرنسية والإنجليزية والرومانية والتركية والفارسية والعربية والروسية والإسبانية ، ولكن معظم الإسرائيليين يتحدثون العبرية خارج منازلهم . أما داخلها ، فإنهم يتحدثون إما لغة الموطن الذي جاءوا منه وإما العبرية باللهجة التي يعرفونها . ولكن الصابرا يتحدثون العبرية داخل المنازل وخارجها ، فهي اللغة الأم بالنسبة إليهم .

ونجم عن هذا الوضع ظهور مستويات مختلفة للغة العبرية إذ توجد عبرية أدبية متعددة الانتماءات ، فهناك عبرية توراتية وأخرى

تلمودية متأثرة بالآرامية وثالثة يديشية (أي متأثرة لغوياً بالتراث اليديشي) . وهناك عبرية نمطية يتعلمها الطلاب في المدارس ، وهي مبنية على نمط النحو العربي الذي قاس اللغويون اليهود عليه نحوهم منذ العصر الأندلسي ثم هناك العبرية التي يستخدمها العامة . ومن الجدير بالذكر أن مستويات نُطْق العبرية تختلف من فئة اجتماعية لأخرى تبعاً لاختلاف أصولهم . وثمة تهاون من جانب المستوطنين الصهاينة في إخراج الحروف من مخارجها ، فهم مثلاً ينطقون العين كالهمزة والحاء كالخاء والراء غيناً والطاء تاء والقاف كافاً ، كما يهملون الإدغام إهمالاً شبه تام . وقد لاحظ برنارد أفيشاي ، أحد مؤرخي الحركة الصهيونية والأستاذ بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا ، أن اللغة العبرية لغة متحجرة جامدة ، كما يرى أن هذه الخاصية تركت أثرها في الخطاب السياسي الإسرائيلي وعلى الفكر السياسي للإسرائيليين ، وهي وجهة نظر خلافية تستدعي الدراسة والنظر .

وهناك أسلوب في الحديث يُسمَّى «الأسلوب الدوغري» (تُكتب في المراجع بالحروف اللاتينية dughri) وهو أسلوب مباشر في الحديث كان في الماضي ينم عن الإحساس بالتضامن وشيء من الوقاحة ، ولكن يُقال إن التضامن قد بدأ يتراجع وأصبحت الطريقة الدوغري تعبيراً عن وقاحة الأجيال الجديدة وحسب . ويشكو كثير من الزوار اليهود لإسرائيل من فظاظة الإسرائيليين في الحديث . وقد أسَّس الكنيست عام ١٩٥٣ أكاديمية اللغة العبرية لتطوير اللغة العبرية وهي تابعة للجامعة العبرية وتنشر قواميس متخصصة وقوائم مصطلحات ولكن قراراتها غير ملزمة . والإسرائيليون ، شأنهم شأن كثير من البشر ، يتسمون بالكسل اللغوي . فعلى سبيل المثال صاغت الأكاديمية كلمة تسيمريا tzimriya (من كلمة «صوت» العبرية) للإشارة إلى السويتر ، ولكن الجميع يفضلون كلمة «سفيتر» . كما دخلت كلمات إنجليزية كثيرة مثل «الداسكيس» بمعنى «يُناقش» (من مصدر تو دسكس to discuss) ، و«التربيد» (من مصدر تو توربيدو to torpedo) كما دخلت كلمات «هامبورجر» و«فوت بول» و«الفريزر» (كما هو الحال في العربية الحديثة) .

ومع وصول المهاجرين الروس بدأت اللغة الروسية تنافس اللغة الإنجليزية . فكلمة «بروتكشن protection» أي «حماية» (وهي كلمة شائعة في عالم الجريمة المنظمة) تتنافس مع كلمة «بروتكسيا proteksia» ذات الأصل الروسي والتي تعني «الواسطة» (أو كما يُقال في العامية المصرية «الكوسة») .

ويشهد الكيان الصهيوني الآن بعثاً لليديشية ، وهو تعبير عن محاولة الارتباط بماض ثقافي حي وثري (الأمر الذي لا يتوافر في العبرية) وعن أزمة الهوية في إسرائيل . ومما يزيد الوضع تعقيداً أن موجات المهاجرين تزيد من خلخلة هذه الوحدة المرجوة لأن كل مهاجر يُحضر معه انتماءه الحضاري واللغوي وهو ما يضمن للرطانات واللهجات اليهودية قدراً من الاستمرار والحياة . ومعنى ذلك أن الصورة العامة للعبرية الآن ، على مستوى الجماعات اليهودية في العالم ، هي كما يلي :

لا تزال العبرية لغة القلة من اليهود إذ يتحدث أعضاء الجماعات اليهودية لغة أوطانهم بما في ذلك ما يكتبونه عن أنفسهم وعن اليهودية ، فيتحدث أكثر من عشرة ملايين يهودي الإنجليزية ، ويتحدث مليونان الروسية وعدة آلاف تتحدث اليديشية (لكن عددهم آخذ في التناقص بسرعة) ، وأكثر من مليون ونصف المليون يتحدثون لغات أخرى مثل الفرنسية في فرنسا وغيرها أو الإسبانية أو البرتغالية لغة يهود أمريكا اللاتينية . ولا يتحدث العبرية سوى ٨٣٪ من الإسرائيليين ، وهم لا يتحدثونها طوال الوقت . ويبدو أن لغة الغالبية العددية من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم هي الإنجليزية ، فيهود الولايات المتحدة وإنجلترا وجنوب أفريقيا وكندا ونيوزيلندا ، أي معظم يهود العالم ، يتحدثونها ويكتبون بها ، كما أن معظم الإسرائيليين يعرفونها . ويفضل كثير من العلماء الإسرائيليين نشر أبحاثهم بالإنجليزية حتى يكون لهم جمهور واسع من القراء . وقد أطلق أحد الصهاينة مصطلح «الهيلينية الجديدة الإنجليزية» على هذا الاتجاه ، أي أنه قَرَنَ هذا الاندماج اللغوي والحضاري اللغوي بالاندماج الذي مارسه اليهود من قبل في العصر الهيليني . وتوجد جماعات صغيرة من المتحدثين بالعبرية في أنحاء العالم (الولايات المتحدة وألمانيا) من النازحين من إسرائيل . وقد ورد في أحد التحقيقات الصحفية أن العبرية لغة القوادين في هولندا لأن كثيراً من البغايا وقواديهم من بين هؤلاء النازحين .

وبحسب قانون الدولة الصهيونية ، هناك لغتان رسميتان : العبرية والعربية . وتُكتَب معظم اللافتات باللغتين ، ومن الاستثناءات المهمة لافتات المكاتب التابعة لوزارة الزراعة التي تُكتَب بالعبرية فقط . ويختلف الأمر في الأحياء التي يقطن فيها اليهود إذ تختفي اللافتات العربية . كما أن الشركات الخاصة لا تستعمل العربية . هذا إلى جانب أن برامج تدريس العربية للأطفال الإسرائيليين اليهود آخذة في التراجع .

الأبجديــــة والنحــــو العـــبري

Hebrew Alphabet and Grammar

يميل علماء اللغة إلى تأكيد أنه لا توجد علاقة كبيرة بين اللغة كنسق والكتابة . وأن طريقة الكتابة لا تؤثر في اللغة من قريب أو بعيد . وإن كان هناك الآن من يميل إلى رؤية أن ثمة علاقة ما بين نسق اللغة وطريقة كتابتها . ويُقسَّم تاريخ الكتابة إلى خمس مراحل مختلفة :

١ ـ في المرحلة الأولى : كانت كل كلمة أو دال عبارة عن صورة مجردة للمدلول ، وهو ما يُسمَّى «الكتابة التصويرية» (بالإنجليزية : «بكتوجرافيك pictographic») ، فللتعبير عن «سمكة» مثلاً نرسم صورة لها ، وللتعبير عن «ثور» نرسم صورة لرأسه وقرنيه ، وللتعبير عن «القمح» نرسم سنبلة . وكان يُرمَز للأفعال بضروب من الأساليب البارعة ، فصورة القدم تعني الذهاب وصورة فم الرجل مع إضافة العلامة الدالة على الخبز أو الماء تعني الأكل أو الشرب ، وهكذا . وكانت هناك دوال مختلفة بعدد المدلولات ، كما هو الحال في لغة سكان أمريكا الأصليين .

٢ ـ وفي المرحلة الثانية : تجمدت الرموز الدالة وأصبحت أشكالاً أو صوراً ثابتة مجردة علاقتها ليست مباشرة مع المدلول ، فكتابة الصور الدقيقة والخطوط المقوسة على الصلصال الأملس لم يكن أمراً يسيراً، كما أن النزوع الإنساني نحو التجريد قد ساهم في هذه العملية . ومن ثم ، تحولت الرسوم المختلفة إلى مجموعات من الخطوط على نمط خاص تمثل فقط الفكرة التي تدل على أصولها ، ومن ثم سميت الرموز التصويرية (بالإنجليزية : «إيديوجرام ideograms») ، كما هو الحال في الكتابة الصينية ويبلغ عدد الكلمات في هذه المرحلة الآلاف .

٣ ـ وفي المرحلة الثالثة : اقترن صوت معيَّن ونُطْق معيَّن بصورة معيَّنة دون ارتباط بين هذا النطق وبين ما كانت الصورة تعبِّر عنه . فالكلمة الدالة هنا تشير إلى مقطع من الكلمة وحسب وليس إلى كلمة بأسرها . فكلمة «لبن» في السومرية هي «جا» . ولذا ، أصبحت كلمة «جا» تستعمل لكتابة المقطع «جا» بغض النظر عن معناه . وعلى هذا المنوال ، أمكن كتابة مقاطع أخرى ، وأمكن بضم بعضها إلى بعض كتابة كلمات أو أجزاء من كلمات كما في صيغ الأفعال دون الرجوع إلى الرموز التصويرية ، فلكتابة كلمة «جاز» (ومعناها «كسر») كانت تُكتَب العلامة «جا» (الدالة على «اللبن») ثم العلامة «آز» الدالة على «الدب» ، وهذه هي الكتابة الصوتية ، وكان اختراعها خطوة واسعة إلى الأمام نحو تبسيط نظام الكتابة ، ولكنها كانت أيضاً شديدة الصعوبة فالقيم الرمزية للعلامات لم تختف تماماً ، فكان كثير من العلامات يُفسَّر إما على أساس رمزي أو على أساس صوتي ، حسب السياق . هذا إلى جانب أن معظم الرموز ، وهي وافرة الكثرة ، تتألف من علامات لكل منها أكثر من قيمة صوتية ، فالعلامة المشتقة من قدم الإنسان كانت تُقرأ جين gin (بمعنى سار) أو جاب gub (بمعنى وقف) أو تام tum (بمعنى حمل) . وكانت الكتابة الآشورية والمصرية تأخذ هذه الصيغة التصويرية والمقطعية .

٤ ـ وفي المرحلة الرابعة : تخصَّصت بعض العلامات لتدل على الحروف الجامدة ، وقد جعلوا هذه الحروف تمثل صوت الكلمة الأولى التي اقتُبست منها على أن تُفهَم الحروف المتحركة من السياق . ويبدو أن المصريين القدامى كانوا أول من طوَّر هذه الأبجدية ، ويُقال إنه تم تطويرها في مناجم سيناء حيث كان من الصعب كتابة الهيروغليفية ، وهي لغة تصويرية رمزية ، فتم تبسيطها وظهرت الحروف عام ١٨٠٠ ق . م .

٥ ـ أما المرحلة الخامسة : فكانت تتعلق بالساكن والمتحرك من الحروف . وعادةً ما يكون عدد رموز هذا النظام الهجائي حوالي ثلاثين .

ومن المقطوع به أن الأبجدية وُلدت في منطقة سوريا وفلسطين، ولكن يبدو أن الكنعانيين والفينيقيين استقوها من أصول مصرية ، وربما أيضاً من بلاد الرافدين من النمط المسماري للأبجدية . وقد عُثر في لاشيش على حجر عليه كتابة بالحروف السامية الكنعانية يعود إلى ١٦٠٠ ق . م . ومن المحتمل أن يكون القرن السابع ق . م هو الذي انتهى فيه استخدام الكتابة المسمارية وتم استبدالها بالحروف السامية الكنعانية . ويبدو أن العبرانيين استقوا هذه الحروف فيما بين ١١٥٠ و١٠٥٠ ق . م .

هذا ، وتُستخدَم اليوم في كتابة حروف الأبجدية العبرية طريقتان : الأولى ، ويُطلَق عليها الحرف المربع ، وهي المستخدمة في المطبوعات . والثانية ، الخط اليدوي ، بالضبط كما هو الحال في اللغة العربية .

وفيما يلي جدول للأبجدية العبرية بحروفها المربعة واليدوية ومنطوقها العبري والعربي واللاتيني ، بالإضافة إلى القيمة الرقمية لكل من هذه الحروف :

الأبجدية العبرية

الحرف المربع	الحرف اليدوي	التسمية بالعربي	المنطوق العبري	المنطوق بالعربي	المنطوق اللاتيني	القيمة الرقمية
א	א	ا	אָלֶף	الف	ah-lef	١
בּ ב	ב	ب	בית	بيت	beht	٢
גּ ג	ג	ج	גימל	جيمل	gee-mel	٣
דּ ד	ד	د	דָלֶת	دالت	da-lef	٤
ה	ה	هـ	הֵא	هيه	heh	٥
ו	ו	و	וָו	فاف	vav	٦
ז	ז	ز	זַיִן	زاين	za-yen	٧
ח	ח	ح	חֵית	حيت	chet	٨
ט	ט	ط	טית	طيت	tet	٩
י	י	ي	יוד	يود	yohd	١٠
כּ כ	כ	ك	כַּף	كاف	khahf	٢٠
ל	ל	ل	לָמֶד	لاميد	la-med	٣٠
מ	מ	م	מֵם	ميم	mem	٤٠
נ	נ	ن	נוּן	نون	noon	٥٠
ס	ס	س	סָמֶךְ	سامخ	Sa-mekh	٦٠
ע	ע	ع	עַיִן	عاين	a-yen	٧٠
פּ פ	פ	ف	פֵּא	فيه	feh	٨٠
צ	צ	ص	צָדִי	تساديه	tsa-dee	٩٠
ק	ק	ق	קוף	قوف	kof	١٠٠
ר	ר	ر	רֵישׁ	ريش	resh	٢٠٠
שׁ	ש	ش	שִׁין	شين	sheen	٣٠٠
שׂ	ש	س	שִׂין	سين	seen	
ת	ת	ت	תָו	تاف	tav	٤٠٠

يُلاحَظ من الجدول السابق أن الأبجدية العبرية تحتوي على اثنين وعشرين شكلاً . ولكنها تحتوي من الناحية الفعلية على ثمانية وعشرين منطوقاً صوتياً ، حيث إن هناك ستة أحرف تتغيَّر طريقة نطقها حسب وضعها داخل الكلمة وهذه الأحرف هي ب ، ك ، ف ، ت ، ج ، د . فإذا جاء أيٌّ من هذه الأحرف في أول الكلمة أو بعد سكون تام ، ووُضع في داخله نقطة كما هو ، فيما عدا حرف الفاء ، فإنه يُطق أ .

أما إذا جاءت في غير الحالتين السابقتين ، فإنها تأتي خالية من النقطة وتنطق هكذا :

ت = ث ب = V

ج = غ ك = خ

د = ذ أما الفاء فتنطق فاءً كما هي .

وقد أهملت اللغة العبرية الحديثة تطبيق هذه القاعدة على حروف (ت ، ج ، د) ، فأصبحت تُنطَق (ت ، ج ، د) سواء جاءت بداخلها نقطة أو كانت خالية منها . ولا تنطبق هذه القاعدة إلا على الحروف الثلاثة الأولى فقط وهي حروف (ب ، ك ، ف) .

وتُقرأ العبرية وتُكتَب ، كالعربية ، من اليمين إلى اليسار . كما أنها تُكتَب منفصلة بعضها عن بعض . ولكن بعض اليهود ، في إسرائيل ، أصبحوا الآن يستخدمون الخط اليدوي بحروف متشابكة نتيجة السرعة في الكتابة .

كما يُلاحَظ أيضاً أنه لا يوجد إعراب في اللغة العبرية ، اللهم إلا في بعض الصياغات القديمة . وبالتالي ، فإن آخر الكلمات في اللغة العبرية ساكن دائماً ولا تظهر علامة السكون إلا في حالات معيَّنة ، وهي :

١ ـ الكاف إذا جاءت في آخر الكلمة .

٢ ـ التاء المُصرَّفة مع ضمير المفردة المُخاطَبة .

كما توجد في الأبجدية العبرية خمسة أحرف تتغير طريقة كتابتها إذا جاءت في آخر الكلمة ، وهذه الأحرف هي : ك ، م ، ص ، ن ، ف . وتجمعها عبارة (كم صنف) . وقد وضعناها في الجدول بين أقواس . هذا ، وتقسَّم حروف الهجاء العبري تقسيماً يلائم طبيعة النطق بها ، حسب اصطدامها بأجزاء الفم المختلفة ، وهي كما يلي :

١ ـ حلقية أ ، هـ ، ح ، ع (وتُعامَل الراء معاملة الحلقية في بعض القواعد) .

٢ ـ شفوية ب ، و ، م ، ف .

٣ ـ حنكية ج ، ي ، ك ، ق .

٤ ـ لسانية د ، ط ، ل ، ن ، ت .

٥ ـ صفيرية ز ، س ، ش ، ص ، ر .

ونتيجة تباين التكوين الاجتماعي داخل إسرائيل بين يهود قادمين من دول الشرق وآخرين قادمين من دول الغرب ، فإنه يصعب على يهود الغرب نطق بعض الحروف غير المألوفة في اللغات الأوربية ، وبخاصة الحروف الحلقية وحروف الإطباق . ولهذا ، فإنهم يتهاونون في إخراجها من مخارجها السليمة ، فينطقون العين همزة والحاء خاء والراء غيناً والطاء تاء والقاف كافاً . وكذلك ، فإن حرف الصاد ينطق (تسادي) تمشياً مع نُطق الحرف الألماني . وفي كثير من الأحيان ، يهمل يهود الشرق نُطق بعض هذه الأحرف مثل يهود الغرب ، وبخاصة الطاء والقاف والصاد .

ولكل حرف في الأبجدية العبرية قيمته الرقمية ، كما هو مُبيَّن في الجدول . وترجع أهمية هذه الأرقام إلى أن اللغة العبرية لا تستعمل أرقاماً خاصة ، كما في العربية أو الإنجليزية ، وبالتالي ، فإنها لجأت إلى استخدام حروف الهجاء للتعبير عن الأرقام بعد وضع شرطة فوق الحرف للدلالة على أنه يأتي ، في هذا الموضع ، رقماً وليس حرفاً .

وكانت اللغة العبرية في بادئ الأمر تُكتَب بدون حركات . وفي حوالي القرن السادس الميلادي ، طرأ إصلاح على الخط العبري ، إذ استُعملت أحرف العلة أهـ و ي كعلامات

للحركات تساعدهم على ضبط النطق وحفظ الكلمات كلها من التحريف .

وبعد انتشار الجماعات اليهودية في أنحاء العالم ، أضحت أحرف العلة غير كافية لصيانة الكلمات كلها من التحريف . وخشية تغيير لهجة اللغة وضياعها بعد ذلك ، وضع عدد من علماء اللغة العبرية في أواخر القرن السابع ، أو أوائل القرن الثامن ، الترتيب النهائي للنصوص العبرية المشكلة بنظام الحركات للإشارة إلى أصوات المد القصيرة مستتيرين في ذلك بنظام الحركات عند العرب والسريان ، وأحدثوا نظاماً جديداً قوامه النقط والخطوط . وقد اتُّخذت طريقتان لرسم هذه الحركات ، إحداهما الطريقة الطبرية نسبة إلى مدرسة طبرية في فلسطين (وهي الطريقة المُستعمَلة في الوقت الحاضر) ، حيث ترمز هذه الطريقة إلى أصوات المد القصيرة بنقط وخطوط تُوضَع تحت الحرف أو فوقه ، وقد تتلوها حروف العلة للدلالة على أن الحركة مشبعة . أما الطريقة الثانية ، فهي الطريقة البابلية . وهذه الطريقة ترمز لأصوات المد القصيرة بعلامات توضع فوق الحرف . وتنقسم الحركات في اللغة العبرية ، كما في العربية ، إلى حركات فتح وكسر وضم ، بل وهناك أيضاً حركات مخطوفة وحركات ممالة . وقد أخضعت القبَّالاه الأبجدية العبرية للتفسيرات الصوفية والباطنية فيما يعرف بالجماتريا .

وأداة التعريف في العبرية هي حرف الهاء المُشكَّل بـ(-) مع تشديد الحرف الذي يليه (إذا كان غير حلقي) . ولا تدخل أداة التعريف على العَلَم لأنه معرَّف في ذاته . وكذلك يمكن استخدام أداة التعريف كاسم إشارة للقريب وذلك مع ظروف الزمان . وأحياناً تحل أداة التعريف محل الاسم الموصول إذا دخلت على اسم فاعل . وفي الكلمات المُركَّبة ، تأتي أداة التعريف في المجلد الثاني من الكلمة المُركَّبة .

وواو العطف في العبرية تقابل واو العطف في العربية ، وتأتي لعطف أو لربط اسم باسم أو فعل بفعل أو جملة بجملة ، والأصل في تشكيلها في العبرية هو السكون ، ولكن هذا التشكيل يتغير في حالات خاصة .

والفعل في العبرية يكون ثلاثياً أو رباعياً ، والثلاثي أكثر استخداماً من الرباعي ، وتُقسَّم الأفعال في العبرية إلى سبعة أوزان هي : فعل ، نفعل ، فعيل ، فعل ، هفعيل ، هفعل ، هتفعيل . ويقابلها في العربية فَعَل ، فُعِلَ ، فَعَّل ، فُعِّل ، أَفْعَل ، أُفْعِلَ ، تَفَعَّل .

وينقسم الاسم من حيث نوعه إلى قسمين :

١ ـ الاسم المذكر : يكون الاسم مذكراً إذا دل على جبل أو شعب أو نهر . وأغلب أسماء المعادن وأغلب الأسماء التي لا ترد فيها علامة من علامات التأنيث .

٢ ـ الاسم المؤنث : يكون الاسم مؤنثاً في الحالات التالية :

أ) إذا دل على مؤنث حقيقي .

ب) إذا دل على اسم دولة أو مدينة .

جـ) إذا كان من أعضاء الجسم المزدوجة أو المتعددة .

د) إذا انتهى بعلامة من علامات التأنيث .

وتوجد أسماء لا تظهر فيها علامة التأنيث ولكنها في الأصل مؤنثة ، وكذلك هناك أسماء تأتي مذكرة ومؤنثة . وهناك أسماء تختلف صورتها تماماً عند تأنيثها .

ويوجد في العبرية المفرد والمثنَّى والجمع :

١ ـ المفرد : هو ما دل على واحد .

٢ ـ المثنى : ما دل على اثنين . ولا تُستعمَل صيغة المثنى في العبرية إلا في أحوال خاصة ، وهي :

أ) أسماء أعضاء الجسم المزدوجة .

ب) الأعداد المثناة .

جـ) أدوات الصناعة المثناة .

د) أسماء الملابس المزدوجة بطبيعتها .

هـ) أسماء الزمان المزدوجة .

٣ ـ الجمع : وينقسم إلى :

أ) جمع مذكر : وعلامته في العبري ياء متبوعة بميم تلحق بآخر الاسم المفرد بعد حذف علامة التذكير المفردة إن وُجدت .

ب) جمع المؤنث : وعلامته واو + تاء تضاف إلى الاسم المفرد وذلك بعد حذف علامة التأنيث المفردة إن وجدت .

وتوجد أسماء مُذكَّرة تُجمَع جمع مؤنث ، وأسماء مؤنثة تُجمَع جَمْع مذكر ، وأسماء تُجمَع مُذكَّراً ومؤنثاً ، وأسماء لا تُجمَع مطلقاً مثل أسماء الأعلام وأغلب أسماء المعاني وأسماء الجنس . وهناك أسماء لا تأتي إلا في صورة الجمع ولا مفرد لها .

والأعداد في العبرية شديدة الشبه بالأعداد في العربية . فالعددان ١ و٢ تأتيان وفق المعدود . أما الأعداد من ٣ إلى ٩ فتأتي عكس المعدود . فإن كان المعدود مذكراً ذكرت الأعداد مؤنثة والعكس صحيح . وألفاظ العقود تأتي في العبرية على صورة واحدة سواء كانت مذكرة أو مؤنثة . وفي حالة عطف الأعداد على ألفاظ العقود يُراعَى أن يكون العدد على عكس المعدود . وتمييز العدد يأتي جمعاً مع الأعداد من ٢ إلى ١٠ ويكون مفرداً في الأعداد المركبة ومع ألفاظ العقود والمائة والألف . والعدد الترتيبي يأتي في العبرية بعد

المعدود ويتبعه في التعريف والتنكير والإفراد والجمع والتذكير والتأنيث .

وفي العبرية ، إذا جاءت كاف التشبيه قبل العدد أفادت التقريب .

المختصرات العبرية

Abbreviations in Hebrew

«المُختصَر» كلمة مُركَّبة من الحروف الأولى لكلمات عبارة ما ويدل على معنى العبارة بكاملها . ويعود تاريخ المختصرات في اللغة العبرية إلى القرن الثاني قبل الميلاد ، واستمر استخدامها في العصور الوسطى حتى العصر الحديث . وشاع استخدام بعض المختصرات حتى نُسي الأصل نفسه .

ومن أشهر المختصرات في العبرية «راشي» (اسم علَم) وهو مُختصَر «رابي شلومو يتسحاق» ، و«تناخ» (عنوان كتاب) وهو ما مُختصَر لكلمات ثلاث : «توراة» أي أسفار موسى الخمسة - «نفيئيم» أي «أنبياء» - «كتوبيم» أي «المزامير وسفر الأمثال» . و«المباي» (وهو اسم حزب) مُختصَر «مفليجيت بوعلي إيرتس يسرائيل» ، أي «حزب عمال أرض إسرائيل» . و«تسهال» هو مُختصَر اسم الجيش الإسرائيلي الذي يُسمَّى «تسافا هاجاناه ليسرائيلي» أي «جيش الدفاع الإسرائيلي» .

وأحياناً تحل أول كلمة في العبارة محل العبارة كلها مثل «هستدروت» حيث تُعتبَر اختصاراً لعبارة «هستدروت هاكلاليت شل هاعوفديم هاعفريم بإيرتس يسرائيل» ، أي «الاتحاد العام للعمال اليهود في أرض إسرائيل» .

الأسماء العبرية واليهودية

Hebrew and Jewish Names

كانت للأسماء والأعلام في الحضارات القديمة دلالة وفحوى ليس لها ما يوازيها في عصرنا الحديث ، فالاسم كان يُعَدُّ مثلاً لجوهر صاحبه ، ولذلك كان الإنسان يُعطى اسماً جديداً حينما يدخل مرحلة جديدة من حياته . وفي العهد القديم ، نجد أن بعض الشخصيات كانت تغيِّر أسماءها عقب مرورها بتجربة مهمة . فبعد مصارعة الرب ، يتحول اسم «يعقوب» إلى «يسرائيل» . وفي الواقع فإن تغيير الاسم يُضفي دلالة خاصة على صاحبه .

وكثير من الأسماء العبرية يعود إلى جذر عبري ، وبعضها يعبِّر عن عاطفة أو فكرة . فآدم يُسمِّي زوجته «حواء» أي «الحياة» لأنها أم المخلوقات ، وحينما أنجبت راحيل ابناً أسمته «يوسف» أي «سوف يزيد» ، و«يتسحاق» تعني «يضحك» ، أما «بنيامين» فهو «ابن يدي اليمين» . وتتكون الأسماء في بعض الأحيان من كلمتين مثل «أب» ، أي «أب» بالعربية ، و«بر» ، أي «ابن» ، على أن تضاف إلى أي من الكلمتين كلمة أخرى تحمل دلالة خاصة . فإبراهيم سُمِّي كذلك لأنه «أبو الأمم» ، وبرليف (أو بارليف) هو «ابن القلب» ، أو «صاحب القلب» . وبعض الأسماء العبرية تحتوي على اسم الخالق «إيل» ، كما هو الحال في كلمة «يسرائيل» ، أي المتصارع مع «إيل» (الرب) . وإطلاق اسم الحيوانات والنباتات والجماد على الإنسان عادة يهودية قديمة ، فالاسم «ديبورا» تعني «نحلة» ، و«تامار» هي «النخلة» ، و«ابن تسفي» هو «ابن الظبي» ، و«بركوخبا» هو «ابن الكوكب» .

وليست كل أسماء أعضاء الجماعات اليهودية من أصل عبري ، فالاسم «إستير» مثلاً مأخوذ من «عشتروت» زوجة بعل ، واسم «موسى» نفسه ليس عبرياً ويُقال إنه اختصار لكلمة مصرية قديمة تعني «ابن» . وقد اتخذ اليهود أسماء بابلية بعد التهجير من بابل ، مثل «مردخاي» ، من اسم الإله البابلي «مردوك» . وكثير من قادة اليهود يحملون أسماء آرامية مثل «بركوخبا» ، ويونانية مثل «أنتيجون» ، ولاتينية مثل «يوسيفوس فلافيوس» ، وعربية مثل «موسى بن ميمون» و«سعيد بن يوسف الفيومي» (الذي يُشار إليه في الكتابات العبرية باسم «سعديا جاؤون» أي «الفقيه سعيد») .

ويؤكد التلمود أن اسم الشخص يؤثر في مستقبله ، كما يرى الحاخامات أن اليهودي الفاضل يجب ألا يُغيِّر اسمه العبري خارج فلسطين . وأيُّ يهودي يحمل اسم «كوهين» ، أو أياً من أسماء الكهانة الأخرى ، يُعتبَر من نسل كهنة المعبد وتسري عليه محظورات معيَّنة متصلة بالزواج والطلاق .

ولم يكن من عادة أعضاء الجماعات اليهودية ، قبل الإعتاق ، أن يحملوا اسم أسرة ، فكان الشخص يُسمَّى فلان بن فلان ، «يعقوب بن إسحق» مثلاً ، وأحياناً كان يضاف اسم المهنة حتى يتم التمييز بين فرد وآخر في نفس الجماعة ، مثل «صندلر» أي «صانع الأحذية» في العبرية ، و«جولدشميت» في الألمانية هو الصائغ . ولكن ، بظهور حركة الإعتاق ، أسقط كثير من اليهود أسماءهم العبرية ، كما طلبت إليهم الحكومات أن يحملوا اسم أسرة بشكل ثابت ، مثل بقية المواطنين ، حتى يمكن الاحتفاظ بسجلات رسمية عنهم ، ويمكن فرض الضرائب عليهم وتجنيدهم . وقد قاوم أعضاء الجماعات اليهودية من التقليديين هذا الاتجاه ، ولكنهم رضخوا في

نهاية الأمر . وكان اليهود يُسمَّون أحياناً باسم المدن ، مثل : «أوبنهايمر» أي «من مدينة أوبنهايم» على نهر الراين ، أو «شابيرو» ، أي «من مدينة شبير» . أو كانوا يُسمَّون بأسماء ذات دلالات جميلة مثل «بلومنفيلد» أي «حقل الزهور» ، أو «روزنبرج» ، أي «جبل الورد» ، أو بترجمة أسمائهم من العبرية إلى لغة بلدهم ، فالاسم «موسى بن مندل» يصير «موسى مندلسون» (فكلمة «سون» تعني «ابن») . كما أنهم كانوا يُسمَّون باسم الكاهن ، مثل : «كوهين» و«كاتس» و«ليفي» و«هارون» . وقد تمت ألمنة هذه الأسماء فأصبحت على التوالي : «كوهينشتاين» و«كاتسمان» و«ليفينتال» و«أرونشتين» . وفي الحالات النادرة ، كان أعضاء الجماعات اليهودية يحملون اسم عائلة ، كما هو الحال مع العائلات اليهودية العريقة مثل «روتشيلد» . ويحمل بعض أعضاء الجماعات اليهودية أسماء غير لائقة لأن الموظف الحكومي المسئول عن تسميتهم منحهم إياها بسبب عدم رضاه عنهم مثل : «جروس» أي «ضخم» ، أو «كلاين» ، أي «صغير» ، أو «كالف» ، أي «العجل» ، أو «برونفن» أي «براندي» ، أو «شفارتز» أي «الأسود» أو «العبد» . ويستخدم الإشكناز هذه الكلمة الأخير للإشارة إلى يهود الشرق في العالمين العربي والإسلامي .

ومع تزايُد معدلات الاندماج في العالم الغربي ، بدأ يهود العالم الغربي يبتعدون عن الأسماء اليهودية أو ذات النبرة اليهودية . وقد بدأت هذه العملية بإدغام الاسم فالاسم «أبراهام» يصبح «برام» ، و«سولومونسون» (أي ابن سليمان) أصبح «سولمس» ، و«صموئيل» أصبح «زعيل» . وأحياناً أخرى ، كان الاسم يُعلمَن بتبسيط طريقة كتابته لتبسيط نُطْقه ، وذلك حينما يهاجر عضو الجماعة اليهودي من بلد لآخر . وأحياناً كان ثمة صعوبات تواجه أعضاء الجماعات اليهودية في تغيير اسم الأسرة ، لأن هذا كان يستلزم إجراءات قانونية معقدة ، ولكن الإجراءات كانت في واقع الأمر بسيطة في معظم الأحيان ، ومن ثم قامت الأغلبية العظمى من يهود الغرب بتسمية أبنائهم بأسماء غير يهودية . وقد توقف يهود ألمانيا ، قبل الحرب العالمية الثانية ، عن اختيار أسماء توراتية . ومع هذا ، فقد كانوا يختارون أسماء تبدأ بحروف تُذكِّر المرء بشخصية توراتية ، فبدلاً من «موسى» كانوا يُسمَّون «موريتز» ، وبدلاً من «سيمون» كانوا يقولون «سيجفريد» ، وبدلاً من «موردخاي» «مارتن» ، وبدلاً من «إسحق» «إيزيدور» . وكان من المفهوم أن هذه أسماء يهودية ، ولذا كان المسيحيون يتحاشونها . وتكررت الظاهرة في الولايات المتحدة في الفترة نفسها ، فبدلاً من «إسرائيل» قالوا «إرفنج» ، وبدلاً من «موسى» قالوا «مورتيمر» أو «موريتز» أو «موريس» أو «ماكس» أو حتى «مارفن» أو «مري» ، وكان من النادر أن يتسمَّى غير اليهود بهذه الأسماء . ولكن كل هذه الظواهر قد اختفت مع الحرب العالمية الثانية ، ومع تزايُد مستويات العلمنة . وفي الوقت الحاضر ، لا يختار أعضاء الجماعات اليهودية أية أسماء خاصة ، ولم تَعُد أسماؤهم تختلف عن بقية أسماء أعضاء المجتمع ، بل أحياناً نجد يهوداً يُسمَّون «كريستين» ، و«كريستوفر» ، وهي أسماء لها دلالة مسيحية واضحة . وقد تسمَّى يهود الدونمه المتخفون بأسماء عربية إسلامية يتعاملون بها مع أعضاء المجتمع التركي ، ولكنهم تسمَّوا أيضاً بأسماء عبرية يتعاملون بها فيما بينهم .

والأسماء التي يتسمَّى بها أعضاء الجماعات اليهودية متنوعة وعديدة ، ولذا يَصعُب تحديد هوية الشخص بناء على اسمه . وحسب بعض التقاليد الدينية ، كان يتحتم على اليهودي (خارج فلسطين) أن يتخذ لنفسه اسماً عبرياً إلى جانب اسمه الأصلي إن لم يكن عبرياً ، وذلك لاستخدامه في الشعائر الدينية وليوضع على شاهد قبره بعد موته . وكان على اليهود ، أثناء حكم النازي ، أن يستخدموا أسماء عبرية ، وهي عادة بُعثت أيضاً في إسرائيل حيث ينص القانون على أن من واجب الشخصيات المهمة في الدولة أن تغيِّر أسماءها ، ومن ثم فقد غيَّر ديفيد جرين اسمه إلى «دافيد بن جوريون» ، أي «ابن الشبل» . ومع هذا ، يُلاحَظ أن ثمة اتجاهاً ظهر مؤخراً ، خصوصاً بين الإشكناز ، للاحتفاظ بالأسماء الأصلية (اليديشية) . وقد سقط الحظر حينما رفض يوسف سياشاتوفر (مدير عام وزارة الخارجية الإسرائيلية) أن يُعبرن اسمه في السبعينيات ، وأيَّده في ذلك الكاتب الإسرائيلي عاموس آلون (الذي كان قد عبرن اسمه من قبل) .

وتمتد عبرنة الأسماء إلى المدن والقرى العربية التي تغزوها القوات الإسرائيلية ، فأم الرشراش أصبحت «إيلات» ، وشرم الشيخ أصبحت «أوفير» ، والضفة الغربية يُشار إليها باسم «يهودا والسامرة» ، وفلسطين تذوب وتختفي لتصبح «إسرائيل» ، أو «إرتس يسرائيل» . ولا يختلف هذا كثيراً عن محاولات الدول الاستعمارية فرض أسماء جديدة على الأراضي التي تفتحها فيُعاد تسمية «زمبابوي» باسم «روديسيا» نسبة إلى سيسل روديس ، ويُفرَض على «إندونسيا» اسم «جزر الهند الهولندية» .

إليعازر بن يهودا (١٨٥٧-١٩٢٢)

Eliezer Ben Yehuda

رائد حركة إحياء اللغة العبرية الحديثة ، واسمه الأصلي إليعازر بيرلمان . وُلد في إحدى قرى ليتوانيا وتلقى تعليماً دينياً تقليدياً ، وقضى بعض سني شبابه في مدرسة تلمودية ، ولكنه وقع تحت تأثير حركة التنوير اليهودية فالتحق بمدرسة علمانية وانقطع بشكل جذري عن موروثه اليديشي ، واستهوته الأفكار الاشتراكية والعدمية والأفكار القومية العضوية (ذات الطابع الفاشي) التي انتشرت في أوربا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي نشأت في تربتها أفكار مثل «روح العصر» ، و«روح الشعب» ، و«الشعب العضوي» الذي لا يمكن أن يحقق ذاته إلا في أرضه ومن خلال خصوصيته الثقافية والذي يحوِّل الآخر إلى شعب عضوي منبوذ . وقد تأثر بن يهودا في بادئ الأمر بالحركة الشعبوية الروسية وبندائها بالعودة إلى الشعب ، وهي حركة حملت ملامح النزعة السلافية القومية الروسية ، ومن هنا جاء تبنِّيه الكامل للفكرة السلافية ومناداته بترويس اليهود .

ومع تزايد النزعات القومية والإمبريالية والعنصرية في أنحاء أوربا (وكلها حركات حلولية كمونية مادية تجعل الشعب العضوي هو الركيزة النهائية المكتفية بذاتها) ، اتجه بن يهودا إلى تبنِّي الحل الإمبريالي للمسألة اليهودية أي الحل الصهيوني (تصدير مشاكل الغرب ، ومنها المسألة اليهودية ، إلى الشرق) . ومما ساعد على ذلك أن بن يهودا تعرَّف إلى المفكر الصهيوني بيريتس سمولنسكين (وقد أسهم بن يهودا لمجلته بعدة مقالات ذات طابع صهيوني ابتداءً من عام ١٨٧٩) .

وفي عام ١٨٧٨ ، ذهب بن يهودا إلى باريس لدراسة الطب ولكنه اضطر إلى قطع دراسته لإصابته بالسل وانتقل إلى الجزائر للاستشفاء (١٨٨٠ ـ ١٨٨١) ثم استقر عام ١٨٨١ في فلسطين مع زوجته حيث قام بالتدريس في مدارس الأليانس بعد أن أُعطي تصريحاً بتدريس الموضوعات اليهودية بالعبرية . وفي العام نفسه ، اشترك في تأسيس جمعية صهيونية دعت إلى العمل في الأرض ، أي فلسطين ، وإلى إحياء اللغة العبرية وبناء أدب عبري حديث وغرس الروح القومية في الشباب . وفي عام ١٨٨٤ ، نشر بن يهودا مجلة **هاتسفي** الأسبوعية والتي أصبحت فيما بعد جريدة يومية وحملت اسم **هاأور** منذ عام ١٩١٠ . وقد نشر أفكاره الصهيونية فيها فهاجم نظام الصدقة (حالوقه) ودعا إلى العمل الزراعي .

أدرك بن يهودا ارتباط إحياء اللغة العبرية بالتجربة الاستيطانية الصهيونية ، وأنه لا يمكن إنجاز الواحد دون الآخر ، فبقاء أعضاء الجماعات اليهودية داخل التشكيل الحضاري الغربي كان يعني في واقع الأمر اندماجهم الثقافي ومن ثم اللغوي ، أما استيطانهم في فلسطين فيعني عزلتهم ومن ثم وجود إمكانية حقيقية لظهور لغة مستقلة واستمرارها . وقد أكدت التطورات اللاحقة صدق حدس بن يهودا ، فاللغة اليديشية قد اختفت ولم يعد أحد يكتب أو يتحدث بها . ولا يختلف الأمر كثيراً عن العبرية ، فمعظم المفكرين الدينيين اليهود في العالم لا يكتبون بها ، فالجميع يكتب بلغة الوطن الأم . هذا بالنسبة ليهود العالم ، أما بالنسبة للاستيطان في فلسطين ، فالأمر جد مختلف ، فالدعوة للاستيطان كان لابد أن تستخدم ديباجات يهودية وأن تتم من داخل منظومة يهودية يمكنها اجتذاب الجماهير التي ستتحول إلى مادة استيطانية . وهذا ما أنجزه بن يهودا للحركة الصهيونية فقد فرَّغ اليهودية من محتواها الديني بأن أعاد تعريف الخلاص بحيث أصبح الخلاص الصحيح هو العودة الحرفية إلى فلسطين للاستيطان فيها لا " الانتظار السلبي " لمجيء الماشيَّح (وقد ذهب بن يهودا من هذا المنظور إلى أن النبي إرميا كان خائناً لوطنه حين قام بتسليم هذا الوطن للأجنبي) . واليهود الذين سيعودون إلى فلسطين لن يؤسسوا جماعة دينية تلتزم بقيم أخلاقية ، ذلك أن المُثُل الدينية (حسب رؤيته) لم تنجح إلا في إنتاج أمة يهودية ميتة ، لا أرض لها ولا لغة ، أمة روحية ناقصة تثير ضحك الأمم الأخرى . إن اليهود الذين سيعودون هم نخبة من يهود المنفى الذين يرفضون وجودهم الهامشي ، ولذا فإنهم سيتحولون إلى مستوطنين يزرعون الأرض ويشكلون أغلبية فيها ، ثم يصبحون شعباً مثل كل الشعوب ويتخلون عن هامشيتهم وطفيليتهم ويصبحون أمة عضوية (على نمط الأمتين السلافية والجرمانية) وستعبِّر المؤسسات الثقافية لهؤلاء المستوطنين عن روح الشعب العضوي اليهودي . وبهذا يمكن بعث اللغة العبرية ، أهم أوعية الهوية العضوية اليهودية ، كما يمكن ضمان استمرار هذه اللغة ومن ثم استمرار الهوية اليهودية .

ويمكن القول بأن إسهام بن يهودا الأساسي في الحركة الصهيونية هو تأكيد عنصر اللغة في التشكيل القومي الاستيطاني العضوي المُقتَرح ، فالأرض والأغلبية اليهودية هي الإطار اللازم لولادة اللغة العبرية بعد تحديثها . وقد انصبت معظم جهوده على إحياء اللغة العبرية ، فبَحَث في أدب العبرية الكلاسيكي عن الألفاظ التي تصلح للاستعمال في الحياة اليومية في العصر الحديث ، وقام باشتقاق كلمات عبرية جديدة واستعار بعض الألفاظ والعبارات من اللغة العربية وقام بتطوير أسلوب عبري جديد وبسيط . وحارب بن

يهودا اللغة اليديشية ، وعارض محاولات بعض الجماعات اليهودية الألمانية التي كانت تهدف إلى جعل الألمانية اللغة الرسمية للمستوطنين الصهاينة (فيما يُسمَّى «معركة اللغة») وأصر على اعتبار العبرية لغة اليهود الوحيدة . ولكن أهم أعمال بن يهودا إخراجه المعجم العبري القديم والمعجم الحديث بعد أن ظل يعمل فيه زهاء أربعين عاماً وإن لم يستطع أن يصدر أكثر من تسعة مجلدات . وهذا المعجم لا يتضمن أياً من الكلمات الآرامية التي ورد ذكرها في العهد القديم أو التلمود أو المدراش ، كما لا يتضمن أية كلمة عبرية من أصل أجنبي .

وقد أسس بن يهودا جمعية اللغة العبرية عام ١٨٨٩ وعمل رئيساً لها حتى وفاته . وتحولت هذه الجمعية عام ١٩٥٣ إلى أكاديمية اللغة العبرية التي قامت بإكمال مشروع بن يهودا وأصدرت المعجم كاملاً (سبعة عشر جزءاً) عام ١٩٥٩ .

وبعد سقوط فلسطين تحت الاحتلال البريطاني في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، حث بن يهودا المندوب السامي البريطاني على إعلان اللغة العبرية كواحدة من اللغات الثلاث الرسمية في البلاد . كما قام بتأسيس جمعية سيفاتينو لنشر اللغة العبرية واحتل منصب أمين لجنة التخطيط في الجامعة العبرية .

ورغم إصرار بن يهودا على فكرة القومية العضوية المرتبطة بالأرض ، إلا أنه لم يكن متصلباً في ممارسته . وعلى سبيل المثال ، فإنه لم يتردد في مناقضة نفسه إذ أيَّد مشروع شرق أفريقيا ، أي إنشاء المُستوطَن الصهيوني في شرق أفريقيا بدلاً من فلسطين ، وهو في هذا لم يختلف كثيراً عن معظم المستوطنين الصهاينة الذين أرهقتهم السكنى في أرض الميعاد والحرب ضد أهلها (وقد لقي أحد أحفاد بن يهودا حتفه في إحدى العمليات الفدائية ، إذ سقط ضمن الحافلة التي دفع بها أحد المتفضين الفلسطينيين عام ١٩٩٠ من على قمة أحد التلال العالية) . بل إن بن يهودا رغم إصراره العقائدي على القومية العضوية كان من أوائل الداعين إلى تقبل وجود اليهود خارج فلسطين (الشتات) على أن تربطهم رابطة ثقافية مع « وطنهم » بحيث يتحول هذا الوطن إلى مركز روحي .

وجدير بالذكر أن اهتمامه بالعبرية قد جلب عليه لعنة اليهود الأرثوذكس الذين كانوا يعتبرون العبرية لغة مقدَّسة لا تُستخدَم إلا في الصلاة .

معركة اللغة

Language War

«معركة اللغة» نشبت في المستوطنات الصهيونية في فلسطين تعبيراً عن تعدُّد الانتماءات والهويات اليهودية اللغوية والحضارية ، وعن الصراع بين الدول الاستعمارية الكبرى (فرنسا وإنجلترا وألمانيا) من أجل فرض هوية ثقافية على المستوطَن الصهيوني وضمان بقائه في حيز نفوذها . فاحتفظت مدارس الأليانس باللغة الفرنسية ، وأبقت المدارس الإنجليزية (اليهودية) على لغة الوطن الأصلي ، وظلت العبرية فيها جميعاً لغة ثانية . وحينما تصاعدت الحملة بين المستوطنين من أجل تبنِّي العبرية ، أوصت الحكومة الألمانية المستوطنين اليهود من الألمانْ (عام ١٩١٣) بأن يحتفظوا بلغتهم ، وأن يحاولوا اتخاذ قرار من اتحاد المدرسين مفاده عدم وجود لغة رسمية للمستوطنين . وحاول هؤلاء جعل اللغة الألمانية لغة الدراسة في التخنيون وفي بقية مدارس جمعية عزرا الألمانية ، ولكن النصر كُتب لدعاة العبرية في نهاية الأمر .

اللغة الآرامية

Aramaic

«الآرامية» فرع من مجموعة اللغات السامية الشمالية وأقربها إلى العبرية وتُسمَّى أحياناً بالكلدانية . ولكن العلماء يتجهون الآن إلى الرأي القائل بأن لغة الكلدانيين لم تكن الآرامية بل كانت لغة مستقلة تُسمَّى «الكلدانية» . بدأت الآرامية في الانتشار في الشرق الأدنى القديم مع ظهور الأقوام الآرامية في الربع الأخير من القرن الثاني قبل الميلاد . وفي سوريا ، بدأ ظهور الوثائق المكتوبة بالآرامية في القرن السابع قبل الميلاد ، ثم انتشرت الآرامية في منطقة وادي الرافدين إلى أن رسخت بعد ذلك في بابل حيث حلت محل اللغة البابلية الآشورية ، وأصبحت في عهد دارا الأكبر (٥٢١ – ٤٨٦ ق . م) اللغة الرسمية (الإدارية) بين مقاطعات الإمبراطورية الفارسية ، كما أصبحت لغة التجارة الدولية ولغة النشاطات اليومية والدبلوماسية في الشرق الأدنى ، وكان يتحدث بها كثير من الجماعات غير المتجانسة عنصرياً أو حضارياً في المنطقة . وقد دُوِّنت الآرامية بخط هجائي بسيط كان من أسباب الإقبال على استخدامها . وبلغت الآرامية أوج سلطانها في الفترة من ٣٠٠ ق . م حتى ٦٥٠م حين حلت العربية محلها .

بدأ اليهود يتحدثون الآرامية أثناء وجودهم في بابل حتى حلت محل العبرية تماماً مع عودتهم منها (وإن كان هناك رأي يذهب إلى أن

المسئولين في البلاط الملكي في مملكة يهودا الجنوبية كانوا يتحدثون الآرامية) . وثمة إشارة في سفر نحميا (٨/٨) إلى هذا ، إذ كان لابد أن يُفسَّر الكتاب المقدَّس بالآرامية . وقد كُتب بها معظم التلمود (البابلي والفلسطيني) ، وبعض الصلوات مثل صلوات عيد الفصح والقاديش ودعاء كل النذور ، وكذلك بعض أجزاء العهد القديم . واللغة الآرامية لغة قريبة من العبرية في المفردات كما أنها أثرت فيها تأثيراً عميقاً ، وإن كانت القواعد النحوية في اللغة الآرامية أقرب إلى قواعد اللغة العربية . وقد أخذ العبرانيون حروفهم الهجائية ، المعروفة بالخط المربع أو الخط الآشوري ، عن الآرامية بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد . وكان الآراميون أنفسهم قد اقتبسوا الهجائية الفينيقية ونشروها في العالم . وفقدت الآرامية كثيراً من هيمنتها في العصر الهيليني ، حتى يُقال إن أغلبية اليهود كانت تتحدث اليونانية . وكان الحاخام يهودا الناسي يشير إلى الآرامية بأنها «سورسي» (أي سوري) وهي لفظة تحقير ، وقال إن «سورسي» (أي الآرامي) لا علاقة له بأرض إسرائيل ، وأن المرء اليهودي يجب أن يتحدث إما العبرية أو اليونانية . ويشبه موقفه هذا موقف دعاة التنوير بين اليهود ، في أواخر القرن الثامن عشر تجاه اليديشية . وباختفاء الآرامية ، حلت العربية محلها وأصبحت لغة يهود الشرق العربي جميعاً .

وتُقسَّم الآرامية إلى :

١ ـ الآرامية القديمة (حتى عام ٧٠٠ ق . م) . وقد وُجدت على النقوش القديمة في سوريا .

٢ ـ الآرامية الرسمية (حتى عام ٣٠٠ ق . م) . وقد وُجدت على النقوش القديمة في منطقة سوريا والعراق وكتب بها على برديات جزيرة إلفنتاين . ولم تكن هذه الآرامية هي اللغة الإدارية للإمبراطورية الفارسية وحسب ، ولكن اللغة التي كانت تتفاهم بها الأقوام المختلفة في الشرق الأدنى القديم .

٣ ـ الآرامية الوسطى (منذ حوالي عام ٣٠٠ ق . م) . وتشمل الآرامية الوسطى الآرامية الغربية والآرامية الشرقية . أما الآرامية الغربية ، فتشمل الآرامية الكتابية وهي لغة الأجزاء الآرامية في العهد القديم ، وهي لغة التلمود الأورشليمي أو الفلسطيني وآرامية الترجوم (ترجمة يوناثان) ، واللغة التي تُرجمت بها أسفار موسى الخمسة السامرية (الآرامية السامرية) ، والآرامية النبطية ، وآرامية تَدمُر (بالميرا) . وأما الآرامية الشرقية ، فتشمل اللغة السريانية وآرامية التلمود البابلي ومخطوطات البحر الميت .

٤ ـ الآرامية الحديثة أو المتأخرة .

ويعتقد بعض الحاخامات أن الآرامية لغة مقدَّسة مثل العبرية ، لكن بعضهم كان يرى أن الملائكة لا تفهم إلا العبرية وحدها . والآرامية لغة الصوفية اليهودية لأن كتاب الزوهار مكتوب بها . ولا يزال بعض المسيحيين النسطوريين ، في القرى والمقاطعات الكردية في سوريا والعراق وتركيا ، يتحدثون الآرامية التي أصبحت خليطاً من الآرامية والعبرية واليونانية ، كما يتحدث بها أيضاً بعض يهود تلك البلاد .

اللغة اليديشية

Yiddish

اليديشية ليست لغة أساساً ، وتُسمَّى كذلك تجاوزاً ، فهي لهجة ألمانية تُكتَب بحروف عبرية ، وهي لغة اليهود الإشكناز في شرق أوربا منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث (ومن ثم أطلقنا عليهم اسم «يهود اليديشية») . وثمة نمط لغوي يتكرر بين أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ، فهم عادةً يتحدثون لغة البلد الذي يعيشون فيه بعد أن تصطبغ بصبغة عبرية خفيفة إذ تدخل مفرداتها هذه اللغة . ثم ينتقل أعضاء الجماعة من وطنهم هذا حاملين معهم لهجتهم ، ويحتفظون بها حتى بعد أن تكون قد اختفت في البلد الأصلي . واليديشية تنتمي إلى هذا النمط .

ظهرت اللغة اليديشية في الفترة بين عامي ١٠٠٠ و١٣٥٠ ، حين تبنَّى أعضاء الجماعة اليهودية ألمانية العصور الوسطى ، أي لغة الشعب الذي كانوا يعيشون بين ظهرانيه ، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا في حاجة إلى مصطلح خاص بهم للتعبير عن نمط حياتهم الخاصة كجماعة وظيفية وسيطة تعمل في حرف خاصة مثل التجارة والربا . ولذلك ، فقد استخدموا بعض مفردات العبرية والآرامية (وهما لغتا التراث الديني اليهودي ، إذ أن التلمود مكتوب بالآرامية)، خصوصاً أن نواة الجماعة اليهودية في ألمانيا جاءت من شمال فرنسا وشمال إيطاليا حيث كانوا يتحدثون رطانة فرنسية خاصة بهم أُطلق عليها اسم «لعز» . ومن هنا ، نشأ ذلك الخليط اللغوي الذي أُطلق عليه في بادئ الأمر «يوديش دويتش» ، أي «ألماني يهودي» ، ولكن الكلمة حُرِّفت وأصبحت «يديش تايتش» ، ثم أصبح يطلق عليها «يديش» ، ونترجمها نحن فنقول «اليديشية» . ولم تكن هناك في بادى الأمر أية فروق بين ألمانية العصور الوسطى واليديش تايتش ، إلا في بضع كلمات وعبارات عبرية والمزيد من التحريف الصوتي في نطق الكلمات الألمانية أو العبرية .

وحينما هاجرت أعداد من يهود ألمانيا إلى أوربا الشرقية ،

حملوا لهجتهم الألمانية معهم . وحينما استقر أعضاء الجماعة اليهودية في بولندا ، تم توطينهم ضمن العناصر الألمانية التجارية ، أي أنهم وُطِّنوا كألمان . ولم يتبنوا اللغة البولندية في وطنهم السلافي الجديد نظراً لتفوق ألمانيا حضارياً وبسبب التنظيم الإقطاعي الصارم الذي عزلهم عن بقية المجتمع . وكان يهود بولندا ، في القرن السادس عشر ، يشيرون إلى اللغة التي يتحدثون بها على أنها «الألمانية» . وفي البيئة الجديدة ، دخلت كلمات وتراكيب لغوية سلافية على اليديشية ، ساهمت في إبعادها عن الأصل الألماني وفي استقلالها نسبياً عن الألمانية . ومع هذا ، ظلت «اللغة اليديشية» لهجة ألمانية ساهمت في الحفاظ على التوجه «الألماني» ليهود شرق أوربا .

وقد تحدى آرثر كوستلر هذا التفسير لبدايات اللغة اليديشية ، فبيَّن استناداً إلى آراء اللغويين أنه لا توجد في اليديشية آثار لغوية مشتقة من الألمانية المنقولة إلى فرنسا ، بل ويقرر أن المناطق الأكثر توسطاً في ألمانيا الغربية (فيما حول فرانكفورت) لم تشارك في تطور اللغة اليديشية ، فالتأثير الغالب على اليديشية هو لهجات ألمانيا الوسطى الشرقية التي كانت مُستعمَلة ، حتى القرن الخامس عشر ، كلغة حديث في مناطق الألب النمساوية والبافارية ، أي المناطق الشرقية من ألمانيا والمجاورة للحزام السلافي لأوربا الشرقية . وهو يَخلُص من ذلك إلى رفض الأصول الفرنسية الراينية ليهود شرق أوربا ، ويعود بتلك الأصول إلى هجرة يهود الخزر من الإستبس إلى أن استقروا في بولندا .

ولكن كيف أصبحت اليديشية لغتهم ؟ يرى كوستلر أن الثقافة الألمانية كانت ثقافة النخبة في بولندا وثقافة البورجوازية المتعلمة ، كما كانت لغتهم هي الألمانية (أو على وجه الدقة لهجات ألمانيا الوسطى الشرقية) ، فكان التاجر اليهودي يتحدث ألمانية ركيكة مع عملائه الألمان ، وبولندية ركيكة مع الأقنان ، ويستخدم العبرية في المعبد اليهودي ، ثم يخلطها كلها في بيته . وبالتالي ، فقد هؤلاء اليهود لغتهم الأصلية (الخزرية) وتحدثوا هذه اليديشية . وهو ليس بالأمر الاستثنائي ، فالمهاجرون عادةً ما يفقدون لغتهم في الجيل الثالث ، كما حدث ليهود شرق أوربا الذين استقروا في الولايات المتحدة . ويبدو أن اليهود القرّائين (من الخزر) هم وحدهم الذين لم يتم دمجهم لغوياً . فوفق أول تعداد رسمي شامل أُجري سنة ١٨٩٧ في روسيا القيصرية ، كان هناك ١٢,٨٩٤ يهودياً قرّائياً كان ٢٦٣٢ منهم يتكلمون الروسية . كما أفاد ٩٦٦٦ منهم أن التركية هي لغتهم الأصلية . وهذا يعني احتمال أن تكون هذه هي لغتهم الخزرية الأصل .

ولكن أياً كان الأمر الخاص بأصول اليديشية ، فإن تركيبها اللفظي هو على النحو التالي : ٧٠٪ كلمات ألمانية ، و٢٠٪ عبرية وآرامية ، و١٠٪ بولندية وسلافية . وقد دخلتها في السنين الأخيرة كلمات إنجليزية (بعد الهجرة إلى الولايات المتحدة) ، وكلمات عبرية (بعد قيام إسرائيل) للتعبير عن المجالات الدينية والفكرية .

والبنية النحوية في اليديشية هي بنية ألمانية برغم احتوائها على مفردات غير ألمانية ، ومن هنا تصنيفنا لها بأنها «لهجة» .

ويُقسِّم علماء اللغة تطوُّر اليديشية إلى أربع مراحل :

نهاية المرحلة المبكرة : حتى عام ١٢٥٠

اليديشية القديمة : من ١٢٥٠ إلى ١٥٠٠

اليديشية الوسطى : من ١٥٠٠ إلى ١٧٠٠

اليديشية الحديثة : من ١٧٥٠ حتى الآن

وتنقسم اليديشية إلى يديشية غربية (اختفت تماماً تقريباً) ، ويديشية شرقية تنقسم بدورها إلى لهجات شمالية (في ليتوانيا) وأخرى جنوبية (في بولندا وأوكرانيا ورومانيا) . وتظهر مختلف اللهجات اليديشية في الولايات المتحدة ، لكن النطق القياسي هو نطق لهجة اليديشية الشمالية ، وقد تم توحيد طريقة التهجي . وظهر أدب يديشي شفاهي ومكتوب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . كما ظهر أدب يديشي مطبوع في القرن السادس عشر .

واللغة اليديشية لغة الجيتو ، فكان الأطفال اليهود لا يتعلمون سواها ـ إلا ما تيسر من العبرية ـ وذلك بسبب الاعتقاد السائد بين يهود الجيتو والخاص بأن من ينظر إلى الهجائية غير العبرية تُحرَق عيناه . وقد أحاطت باليديشية في نهاية الأمر هالة من القداسة ، بما يعبِّر عن التيار الحلولي القومي في اليهودية حيث كان يُعتَقد أن أفكار التلمود المركبة لا يمكن تفسيرها إلا بهذه اللغة . ومع هذا ، كانت اليديشية في بداية الأمر لغة العوام والسوقة والنساء ـ أي لغة الشارع ـ وكان الأدب المكتوب بها موجَّهاً إلى العوام . وظلت العبرية ، ومعها الآرامية ، لغة النخبة المثقفة ، ولغة الأدبيات التي يكتبها ويقرؤها أعضاء هذه النخبة .

أصبحت اليديشية لغة التجارة والأعمال الربوية ، وبذلك أصبحت من دعائم عزلة يهود شرق أوربا . ومن المعروف أن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة التجارية في المجتمعات التقليدية عادةً ما يتحدثون بلغة أو بلهجة مغايرة عن لغة البلد المضيف ، حتى يتسنى لها الاستمرار في عملهم ، ويُقال إن التجار اليهود استفادوا من معرفتهم باليديشية وجهل الآخرين بها في غشهم وخداعهم . كما أنها أصبحت لغة المجرمين والمهربين . ولذا ، كانت الحكومات

الأوروبية (في القرن التاسع عشر) تُحرِّم على اليهود استخدامها في المعاملات التجارية . ولقد صدر قرار يُحرِّم على يهود ألمانيا استخدامها ويفرض عليهم أن يكتبوا الوثائق التجارية بالألمانية . كما أن لويس بونابرت طالب اليهود الفرنسيين بأن يفعلوا نفس الشيء . وطالب دعاة حركة التنوير ، مع بدايتها في ألمانيا ، بأن يتخلى أعضاء الجماعة اليهودية عن انفصالهم اللغوي وأن يتحدثوا بلغة الوطن الألماني الأصلية . وكان فرايدلندر (الزعيم الألماني اليهودي الإصلاحي) يؤكد أن اللغة اليديشية هي المسئولة عن فساد الدين والأخلاق بين اليهود .

ولما كان كثير من القوادين العاملين في تجارة الرقيق الأبيض في أوربا (بل وفي العالم) في الفترة من ١٨٨٠ حتى عام ١٩٣٠ من اليهود الذين أتوا من منطقة الاستيطان في روسيا (التي كانت تُعَدُّ أكبر مصدر للبغايا في العالم) فإن اليديشية كانت من أهم اللغات التي تُدار بها هذه التجارة في تلك الفترة ، إلى أن قضى البوليس الدولي بمساعدة أعضاء الجماعات اليهودية عليها .

ورغم الهجوم على اليديشية ، كُتب لها الاستمرار حتى أصبحت «لغة قومية» ليهود اليديشية ، أي يهود شرق أوربا ، ونسلهم ممن انتشروا في معظم أوربا والولايات المتحدة . وإذا كانت العبرية هي «لايشون هاقدوش» أي «اللسان المقدَّس» ، فاليديشية هي «ماما لاشون» ، أي «لغة الأم» . وقد تبناها بعض دعاة التنوير في روسيا بوصفها لغة قومية بدلاً من الروسية ، ووضعوا بها مؤلفاتهم ، وكانوا لا يختلفون في هذا عن أعضاء الأقليات والقوميات الأخرى. ولكن هذا وحده لا يكفي لتفسير ظاهرة استمرار اليديشية وازدهارها فيما بين العقدين الأخيرين من القرن الماضي والعقدين الأولين من القرن الحالي . ولتفسير هذه الظاهرة ، علينا العودة إلى الظروف التاريخية والاجتماعية المحيطة بأعضاء الجماعة اليهودية في شرق أوربا حيث كانوا يشكلون كتلة بشرية ضخمة (بلغت نحو ٨٠٪ من جملة أعضاء الجماعات اليهودية في العالم) تتحدث اليديشية . وفي إحصاء عام ١٨٩٧ الذي أجرته الإمبراطورية الروسية ، بلغ عدد أعضاء الجماعات اليهودية في روسيا من الناطقين باليديشية نحو ٩٧٪ من جملة يهود روسيا ، أي ٥,٠٥٤,٣٠٠ (٤,٢٪ من مجموع سكان الإمبراطورية) . وبلغ عددهم في منطقة الاستيطان ٤,٨٨٩,٤٢٧ مُشكِّلين نسبة ١١,٦٪ من مجموع سكان المنطقة البالغ عددهم ٤٢,٣٣٨,٥٦٧ . أما عدد أعضاء الجماعات اليهودية الذين كانوا لا يتحدثون اليديشية ، فكان لا يتجاوز ١٦١,٥٠٠ . ولم يكن الوضع مختلفاً كثيراً بالنسبة إلى يهود بولندا . وقد كانت هذه الكتلة الضخمة ، في روسيا وبولندا ، هي التي تُصدِّر اليهود المتحدثين باليديشية ، إذ كان يحملونها المهاجرون معهم من شرق أوربا ويكوِّنون جيوباً تتحدث بها .

وكانت ألمانيا ، المجاورة لجاليشيا وبولندا ، الممر بين الجيب الروسي البولندي اليديشي من جهة وبقية العالم من جهة أخرى ، ولذا كانت تستوطن فيها أعداد كبيرة منهم . ولكن أكبر كتلة يهودية يديشية مهاجرة كانت قد انتقلت إلى الولايات المتحدة التي أصبحت في أواخر القرن التاسع عشر المركز الثاني لليديشية في العالم .

وقد كُتب لليديشية الاستمرار بعض الوقت في كلٍّ من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي في الفترة الزمنية نفسها . وكان ذلك لأسباب مختلفة ؛ منها تعثر التحديث في شرق أوربا (روسيا وبولندا) ، وتوقف عمليات الدمج الثقافي واللغوي ، وتوقف الحراك الاجتماعي ، الأمر الذي زاد عزلة أعضاء الجماعة اليهودية والتفافهم حول أنفسهم ، خصوصاً أنهم كان بوسعهم (ككتلة بشرية ضخمة) أن يتعاملوا مع بعضهم البعض في كثير من مناحي الحياة دون الحاجة إلى الاحتكاك بأعضاء الأغلبية (ولم يكن هناك في الواقع ما يُغري بمحاولة الاحتكاك أو الاندماج) . أما في الولايات المتحدة ، فإن يهود اليديشية أصبحوا أيضاً كتلة ضخمة (ما يزيد على المليونين) في فترة زمنية وجيزة . وقد قوبلوا بعداوة من اليهود الألمان والسفارد الذين كانوا لا يفهمون هذه الرطانة ، ومن المجتمع ككل كما هو الحال في معظم هذه الأحوال . وكانوا كجماعة مهاجرة ، يستمدون شيئاً من الإحساس بالأمان والطمأنينة بالالتفاف حول أنفسهم وعن طريق تكوين جمعيات وجماعات لمساعدة بعضهم البعض في الشئون المالية والاجتماعية وفي عملية التكيف مع المجتمع الجديد . ولذا ، كانت اليديشية ، منذ عام ١٨٨١ حتى العشرينيات، لغة الشارع اليهودي والفلكلور اليهودي عند معظم يهود العالم (روسيا وبولندا ورومانيا وألمانيا وأمريكا وجنوب أفريقيا والأرجنتين وغيرها من بلاد أمريكا اللاتينية) الذين تعود أصولهم إلى الجيب الروسي البولندي ويهود اليديشية . ويُقال إن عدد المتحدثين باليديشية كان نحو عشرة ملايين يهودي ، أي معظم يهود العالم .

وقد ازدهر ، في هذه الفترة ، الأدب اليديشي والسينما اليديشية والصحافة اليديشية . وبلغت الثقافة اليديشية ذروتها في كل من الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، فكان يوجد في الولايات المتحدة أحد عشر مسرحاً يديشياً في نيويورك وسبعة عشر مسرحاً خارجها . وكانت الجرائد اليديشية توزع ما بين ٥٠٠ و٦٠٠ ألف نسخة يومياً . والشيء نفسه في الاتحاد السوفيتي ، إذ بدأ يظهر أيضاً

إحساس بالهوية اليديشية . ومن هنا ، ظهر مفهوم دبنوف بشأن قومية الدياسبورا ، والذي كان يعني في واقع الأمر «القومية اليديشية» ، ولذا كان دبنوف يطالب بالحفاظ على اليديشية باعتبارها الوعاء اللغوي لهذه القومية . وفي هذه الفترة ، ظهر حزب البوند الذي كان يضم في صفوفه كثيراً من العمال اليهود (في روسيا وبولندا) المتحدثين بهذه اللغة . وكانت اليديشية اللغة الرسمية للحزب حيث أصدر منشوراته بها ، وطالب الحزب البلاشفة بالاعتراف بها كلغة قومية . وقد اعترف الاتحاد السوفيتي باليديشية كلغة رسمية ، وأصبحت إحدى اللغات المُعترَف بها في المحاكم وتدار بها الجلسات ، ولا تزال اللغة الرسمية في بيروبيجان . وقد وصل النظام التعليمي باليديشية إلى قمته في هذه الفترة ، في كل من الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، فكان عدد الطلبة المسجلين في المدارس اليديشية اثني عشر ألفاً في الولايات المتحدة . أما في الاتحاد السوفيتي ، فتم تأسيس شبكة من المدارس الابتدائية والثانوية يتم التدريس فيها باللغة اليديشية ، كما أُسِّست كليات تربوية لإعداد مدرسين لليديشية . وقد وصلت نسبة عدد اليهود الذين التحقوا بهذه المدارس ٥١٪ من مجموع الطلاب اليهود عام ١٩٢٦ ، وأُسِّست كلية لدراسة الثقافة اليديشية .

وبعد نهاية العشرينيات مباشرة ، بدأ الاضمحلال والذبول يدبان في جسد اليديشية في كلٍّ من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، ولكن لأسباب مختلفة . ففي الولايات المتحدة ، كانت اليديشية تُعتبَر لغة منقولة من بيئة قديمة ، ولم يكن لها أساس اقتصادي أو حضاري في البيئة الجديدة ، وبالتالي لم يكن لها مستقبل . وفي منتصف العشرينيات مع توقُّف الهجرة ، أخذت اليديشية في الاضمحلال السريع . وأخذ أبناء المهاجرين (كما هو مُتوقَّع) يتعلمون الإنجليزية ، وبدأت المدارس اليديشية تفرغ من طلبتها . وتدار جلسات معهد ييفو (معهد البحوث اليديشية) في الوقت الحالي باللغة الإنجليزية ، كما أنه في حاجة دائمة إلى الدعم المالي الذي تحجبه عنه المؤسسات الصهيونية وهو غير قادر على الاستمرار بدون المعونات التي يحصل عليها من الحكومة الأمريكية . وتوجد الآن جريدة يديشية واحدة في الولايات المتحدة تعيش على المعونات وتَصدُر ثلاث مرات أسبوعياً ، وثلاث مجلات توزع اثنين وعشرين ألف نسخة ، (قُرَّاء هذه الجرائد والمجلات من المسنين) .

أما في الاتحاد السوفيتي ، فمع تزايُد معدلات التحديث في المجتمع وإتاحة فرص الحراك الاجتماعي ، بدأ اليهود ينصرفون عن اليديشية ، وأخذت أعداد الطلبة اليهود في المدارس اليديشية في التناقص فوصلت عام ١٩٣١ إلى ٣٣٪ من مجموع الطلبة اليهود في المدارس الروسية ، ثم إلى ٢٠٪ عام ١٩٣٩ . وتكاد النسبة تنعدم الآن ، ولذا أُغلقت الغالبية الساحقة من المدارس اليديشية .

وقد انصرف الكُتَّاب اليهود الروس والأمريكيون عن الكتابة باليديشية ، وآثرت أعداد متزايدة منهم الكتابة بالروسية أو الإنجليزية ، كما قام بعضهم بترجمة الأعمال التي كتبها باليديشية إلى الإنجليزية . وهذا لا يعود فقط إلى معدلات التحديث العالية ، ولكنه يرجع أيضاً إلى أن اليديشية ليس لها تاريخ حقيقي . كما أنها لا تملك تراثاً أدبياً ثرياً ، الأمر الذي يجعل الإبداع الأدبي من خلالها أمراً صعباً . وهذا يُفسِّر تلك الظاهرة التي تبعث على الدهشة ، ظاهرة قلة الكلمات اليديشية (معظمها ألماني) التي دخلت اللغة الإنجليزية مع أن ملايين اليهود كانوا يتحدثون هذه اللغة . وربما كان السبب الحاسمَ هو أن من يكتب أدبه باليديشية لن يجد قراء يُعتدُّ بهم ويصبح مؤلفاً بلا جمهور ، وهو أمر يصعب على أي مؤلف قبوله .

ومن العناصر الأساسية المشتركة التي أدَّت إلى اختفاء اليديشية ، في كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، تغيُّر وضع اليهود الوظيفي ودخولهم مجالات المهن الحرة بأعداد متزايدة، الأمر الذي كان يتطلب ابتعادهم عن مراكز الثقافة ذات الطابع اليهودي التقليدي، وهو ما أدَّى إلى انزواء ما تبقى من ثقافة يديشية متعزلة .

وفي الوقت الحالي ، لا يوجد سوى بضعة آلاف في الولايات المتحدة يتحدثون اليديشية ، أغلبيتهم من كبار السن . أما في الاتحاد السوفيتي ، فعدد اليهود الذين صرحوا (في السبعينيات) بأن الروسية هي لغتهم نحو ٨٦,٧٪ ، في حين توزَّع ١٧,٧٪ بين مختلف اللغات ، وهو ما يعني أن عدد المتحدثين باليديشية قد لا يزيد على ١٠٪ ، معظمهم من المتقدمين في السن ويسكنون المناطق الغربية (ليتوانيا ولاتفيا ومولدافيا) التي كانت تضم كثافة سكانية يهودية في الماضي ، مع العلم بأن عدداً لا بأس به ممن يصرحون بأن لغتهم هي اليديشية يفعلون ذلك تمسكاً بهويتهم ولكنهم في واقع الأمر لا يتحدثونها . وقد اختفت اليديشية تقريباً في جنوب أفريقيا ، وقام النازيون بإبادة بقية يهود بولندا ممن كانوا لا يزالون يتحدثون بها . ولكن من الملاحظ أنه ، على الرغم من عدم تصاعُد معدلات التحديث في المجتمع البولندي قبل الحرب العالمية الثانية ، كانت اليديشية قد بدأت تذبل وتضمر ، وبدأ يهود بولندا يتعلمون البولندية . فلم يكن يهود بولندا ، مثلهم مثل يهود الولايات المتحدة أو يهود الاتحاد السوفيتي ، يريدون أن يتعلم أولادهم لغة تعوقهم عن الحراك الاجتماعي وتحبسهم داخل حدود ضيقة ، وبالتالي أرسلوا

أولادهم إلى المدارس القومية (الهولندية أو الروسية أو الأمريكية) حيث يتعلمون اللغة القومية لينالوا حظهم من الحياة . وعلى هذا ، فإن الحديث الصهيوني عن اضطهاد الاتحاد السوفيتي (سابقاً) للثقافة اليديشية لا أساس له من الصحة . وقد اختفت اليديشية في الولايات المتحدة دون اضطهاد ، بل لم يعرها المجتمع أي التفات ، لا تشجيعاً ولا اضطهاداً ، وماتت من تلقاء نفسها .

ويمكن القول بأن الحركة الصهيونية أسهمت بشكل فعال في الإسراع بعملية موت اليديشية ، فمنذ البداية ناصب الصهاينة اللغة اليديشية العداء على اعتبار أنها لغة المنفى ، وطرحوا بدلاً منها اللغة العبرية : لغة التراث واللغة القومية « الحقة » !

وللغة اليديشية قيمة عالية في وجدان يهود شرق أوربا ، فهي الوعاء الذي يحوي تراثهم الحيوي (لا موروثهم الديني الجامد) والذي عبَّروا عن تجربتهم التاريخية في شرق أوربا من خلاله ، ولذلك فثمة حنين عاطفي لها في الدولة الصهيونية بين شباب الصابرا (الإشكناز) الذين يجدون أن العبرية لغة جامدة لا جذور لها ، تفتقر إلى امتداد تاريخي يتصورون وجوده في اليديشية بدرجة أكبر . وقد أسقط بعض الإسرائيليين الأسماء العبرية التي اختاروها واستعادوا أسماءهم اليديشية التي كانوا قد أسقطوها . وكثير من المفكرين الصهاينة وأعضاء النخبة الحاكمة في إسرائيل (من الجيل القديم) يتحدثون اليديشية .

ولا تزال اليديشية لغة الدراسة بالمدارس الدينية العليا (يشيفا) في إسرائيل ، كما أن نواطير المدينة (ناطوري كارتا) ، وهم جماعة يهودية أرثوذكسية معادية للصهيونية ، يتحدثون اليديشية على اعتبار أن العبرية لغة الصلاة وحسب . وهي أيضاً اللغة التي يتحدث بها المهاجرون الإشكناز من شرق أوربا ، ولذلك أصبحت اليديشية إحدى علامات التميز الاجتماعي في إسرائيل . ويُلاحَظ أن اليديشية مازالت مستخدَمة داخل بعض المنازل هناك ، ويتعلمها الشباب سماعياً ، ولكنهم لا يقرءونها ولا يكتبون بها . ويتكلف بعض الشباب في إسرائيل التحدث باليديشية ، حتى السفارد ويهود العالم الإسلامي ، إذ أن ذلك يجعلهم بحسب تصوُّرهم من الطبقة الحاكمة ، ويعطيهم من ناحية أخرى قدراً من الرضاء الذاتي بالحصول على قيمة ثقافية يهودية ، كما يُسهِّل في الوقت نفسه عملية الاتصال بالعناصر المهاجرة الجديدة . وتصدُر في إسرائيل عدة صحف ومجلات باليديشية ، ولا يزال هناك أدباء يكتبون بها في كلٍّ من إسرائيل والولايات المتحدة ، بعضهم صهيوني والبعض الآخر إما معاد لها أو غير مكترث بها .

مؤتمر تشيرنوفتس

Czernowitz Conference

«مؤتمر تشيرنوفيتس» مؤتمر عُقد عام ١٩٠٨ ليُحدِّد دور اليديشية في حياة أعضاء الجماعات اليهودية ، وقد دعا إلى عقد المؤتمر كل من نيثان برنباوم وحاييم جيتلوسكي . ونادى المؤتمر بالاعتراف باليديشية باعتبارها اللغة القومية « الوحيدة » ليهود شرق أوربا . وبطبيعة الحال ، حدث صراع حاد بين دعاة اليديشية والعبرية . وقد وصل المؤتمر إلى صيغة وسط حيث اعتُبرت اليديشية «لغة قومية » (ضمن لغات أخرى) .

معهد البحوث اليهودية (ييفو)

Yivo

«ييفو» مختصر لعبارة «يديشر فيسينشافتليكر إنستيتوت Yidisher Visenshaftlekher Institut» ، وهي عبارة يديشية تعني «معهد البحوث اليهودية» الذي أسسته مجموعة من العلماء اليهود عام ١٩٢٥ في فلنا (ليتوانيا) لدراسة حياة الجماعات اليهودية في جميع أنحاء العالم ، خصوصاً يهود اليديشية ، وقد كان لهذا المعهد فروع في ثلاثين بلداً . وانتقل المعهد إلى نيويورك مع الحرب العالمية الثانية ونُقلت معه مكتبة فلنا ، وتغيَّر اسمه من «معهد البحوث اليهودية» إلى «ييفو : معهد البحوث اليهودية» . وينشر المعهد عدة مطبوعات وكتباً ، ولكنه يعاني أزمة مالية دائمة نظراً لاختفاء اللغة اليديشية وبالتالي عدم وجود قطاعات يهودية مهتمة بتمويله . كما أن المؤسسة الصهيونية تفضل تخصيص الاعتمادات للدراسات العبرية ولدعم المستوطَن الصهيوني . ولذا ، فإن المعهد يعيش على معونات الحكومة الأمريكية . وتُدار جلسات مجلس إدارة المعهد بالإنجليزية . ويصدر المعهد حولية ، كما يصدر بعض الكتيبات العلمية .

اللادينو

Ladino

كلمة «لادينو» تحريف لكلمة «لاتينو» ، واللادينو لهجة إسبانية ، ولذا فهي تسمَّى أحياناً «إسبانيولي» ، كما يُطلَق عليها أحياناً «رومانسي» ، و«جوديزمو» . ويتحدث بهذه اللهجة اليهود السفارد ، وبخاصة يهود المارانو . وتتكون مفردات اللادينو من إسبانية العصور الوسطى (القشطالية) بعد أن دخلتها بضع كلمات من العبرية والتركية واليونانية ، وبعض المفردات من اللهجات

الإسبانية الأخرى والبرتغالية ، غير أن نسبة العناصر الدخيلة على إسبانية اللادينو غير كبيرة كما هو الحال في اليديشية . وتُستخدَم في اللادينو أيضاً النهايات العبرية التي تدخل على الكلمات العبرية . وقد ظهرت هذه اللغة في القرون التي سبقت طرد اليهود من إسبانيا عام ١٤٩٢ . وهي أساساً لغة حديث ، ولذا فإن معظم ما كُتب بها كان مجرد شروح على الكتاب المقدَّس .

وكانت اللادينو تُكتَب بالحروف العبرية ، ولكن المتحدثين بها الآن يكتبونها بالحروف اللاتينية . وهناك نصوص كُتبت باللادينو في العصور الوسطى . لكن أول كتاب مطبوع بهذه اللغة ظهر في القسطنطينية عام ١٥١٠ ، كما طُبعت بها بعض الروايات والجرائد في القرن التاسع عشر . وقد سادت اللادينو بين الجماعات اليهودية في الدولة العثمانية . وكان أهم مراكزها ، حتى الحرب العالمية الثانية ، مدينة سالونيكا اليونانية ، عاصمة اليهود السفارد .

واللادينو على وشك الاختفاء ، شأنها في ذلك شأن كل الرطانات التي تتحدث بها الجماعات اليهودية المختلفة في العالم ، وذلك بسبب الاندماج أو الهجرة إلى إسرائيل . ويتراوح عدد اليهود الذين كانوا يتحدثون اللادينو ، أو على الأقل يفهمونها ، بين ٢٠٠ ألف و٣٠٠ ألف ، حيث كانوا ينتشرون في حوض البحر الأبيض المتوسط وفي الولايات المتحدة . وتتأثر لهجة المتحدثين باللادينو بلغة البلد الذي يعيشون فيه ، فالمتحدث باللادينو في يوغوسلافيا يستخدم مفردات سلافية ، أما المتحدث بها في تركيا فيميل إلى استخدام اللغة التركية . وفي إسرائيل ، تصدر في الوقت الحالي بعض المطبوعات باللادينو ، لكن عدد المتحدثين بهذه اللغة يكاد ينعدم تماماً .

الإسبرانتو

Esperanto

«إسبرانتو» كلمة مُخلَّقة تعني «الذي عنده أمل» . وقد نشر لودفيج زامنهوف (١٨٥٩ ـ ١٩١٧) وهو لغوي من يهود اليديشية (ومن أعضاء جماعة أحباء صهيون) مخططاً للغة دولية جديدة (عام ١٨٧٧) بتوقيع « الدكتور إسبرانتو » ، وقد أصبحت الكلمة اسماً للغة التي وضعها .

ويستند نحو الإسبرانتو إلى التركيب النحوي في اللغات الأوربية . ولكن نحو الإسبرانتو بسيط إذ يتكون من ١٦ قاعدة ويخلو من أي شواذ . وقواعد اشتقاق الكلمات بسيطة إذ يمكن توليد كل الكلمات المطلوبة من عدد صغير من الكلمات الأساسية البالغ ٩٠٠ كلمة وحسب (بالقياس إلى حوالي ٢٠ ألف كلمة في كل لغة) . ومن ثم فمفرداتها لا نهاية لها ، ولكن من السهل تذكرها . وقد فكر زامنهوف أن يجعل الإسبرانتو لغة المستوطَن الصهيوني ، لكن إليعازر بن يهودا كان قد بدأ عملية بعث العبرية .

وقد عُقد أول مؤتمر للإسبرانتو في فرنسا عام ١٩٠٥ ، ثم عُقدت عدة مؤتمرات حتى بداية الحرب العالمية الأولى . ومع أنه هناك عدة محاولات أخرى لتطوير لغات عالمية ، فإن الإسبرانتو لا تزال هي أشهر هذه اللغات . ويبدو أن زامنهوف كان يدور في إطار فكر عصر الاستنارة الذي يُعادي كل الخصوصيات حتى يظهر الإنسان الطبيعي ، ومن ثم فقد طوَّر لغة طبيعية عالمية علمانية محايدة تقترب من حالة الجبر والهندسة ، معقمة من التاريخ والزمان والإنسانية . ولذا فهي لغة طبيعية وُلدت ميتة ، وقد لاحظ دارسو الإسبرانتو أنها تصلح للتعبير عن الحاجات المادية (الطبيعية) للإنسان (مثل طلب الطعام والشراب) إلا أنها لا تصلح للتعبير عن أية قضايا إنسانية مركبة (تلك القضايا التي يتعامل معها الدين والفلسفة) . ومن الطريف أن زامنهوف حاول تطوير ديانة عالمية طبيعية محايدة (مثل الإسبرانتو) سماها الهليلية (نسبة إلى الحاخام هليل الذي كان يدَّعي زامنهوف أنه من نسله) . ولا شك في أنه كان يهدف من مساعيه العالمية هذه أن يتوصل إلى بنىً فكرية وفلسفية لا تتمتع بأية خصوصية قومية أو دينية وتقضي على أي تطلُّع إنساني أو ديني .

١١
المفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية

الفكر اليهودي والمفكرون اليهود ـ مفكرون ومثقفون من أعضاء الجماعات اليهودية ـ يهودا اللاوي ـ ابن كمونة ـ لابيرير ـ فرج ـ هابر ـ لانداور ـ بلوخ ـ ستراوس ـ بنجامين ـ أرنت ـ دويتشر ـ برلين ـ فاي ـ فريدمان ـ ميميه ـ كريستول ـ ستاينر ـ بودورتز

الفكـر اليهـودي والمفـكرون اليهـود

Jewish Thought and Jewish Thinkers

تُطلَق عبارة «فكر يهودي» أحياناً على الكتابات التي يكتبها مفكرون من أعضـاء الجماعات اليهودية («المفكرون اليهود» في المصطلح الشائع) ، وكأن هناك عناصر يهودية متكررة تربط بين كتابات هؤلاء المفكرين وتضفي عليها درجة من الوحدة . ويمكننا أن نسأل : ما الوحدة التي تربط كتابات يوسيفوس فلافيوس ويهودا اللاوي وإسحق لابيرير ويعقوب صنوع ومراد فرج وألبير ميمه ، حتى يمكن تصنيف فكرهم على أنه يهودي ؟ فإسحق لابيرير وألبير ميمه فَقَدَا الإيمان الديني ، ومراد فرج يهودي قرّائي ويوسيفوس يهودي متأغرق ، أما يهودا اللاوي فهو من اليهود المستعربة ، وتأثرت عقيدة كلٍّ منهم بمحيطه الحضاري .

ومن ناحية الانتماء الحضاري ولغة الكتابة والتقاليد الفكرية ، فإن يوسيفوس جزء من التراث الهيليني ، ويهودا اللاوي جزء من التراث العربي الإسلامي القديم ، على عكس يعقوب صنوع ومراد فرج فهما جزء من التراث العربي الإسلامي في مصر . وكل مؤلف من هؤلاء يكتب بلغة مختلفة تماماً عن لغة الآخر . وتتنوع القضايا التي يتعامل معها هؤلاء المفكرون والكُتَّاب بتنوع لغاتهم وحضاراتهم، وإن بقيت عناصر مشتركة فلن تكون لها قيمة تفسيرية أو تصنيفية كبيرة . ولذا ، قد يكون من الأفضل الحديث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية بسبب المقدرة التصنيفية والتفسيرية العالية لهذا التعبير ، فهو يؤكد عدم التجانس والتنوع ، ويمكن داخل هذا الإطار أن نشير إلى المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب باعتبار أن لهم بعض السمات المشتركة التي يكتسبونها من داخل التشكيل الحضاري الغربي لا رغماً عنه أو من خارجه .

وقد تزايد بروز المفكرين اليهود في الحضارة الغربية مع تزايُد حلوليتها وتزايُد عدميتها في مرحلة الحلولية بدون إله . وحينما ظهر نيتشه الذي أعلن موت الإله ، تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه (على حد قول آحاد هعام) . ومما لا شك فيه أن غربة المثقف اليهودي في مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدي والعدمي . ونحن نرى أن هذه العناصر جعلت المثقفين اليهود أكثر حداثة وأكثر امتلاكاً لناصية الخطاب الحضاري الغربي الحديث ، ومن ثم أكثر بروزاً .

ومع هذا ، حتى لا نسقط في التعميمات البسيطة والاختزالات السهلة ، لنا أن نلاحظ أن من الأنماط التي تتواتر بين المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ، أن عدداً لا بأس به منهم ينتمون إلى زمرة المثقفين التي تحاول الاحتفاظ بالوظيفة النقدية للعقل ، بحيث لا يُستوعب العقل في المادة ويظل متجاوزاً وبشكل دائم للأمر الواقع والوضع القائم ، أي أنهم يحاولون تخطِّي الحلولية الكامنة في الفكر العلماني المادي عن طريق افتراض وجود نقطة ثبات خارج النسق (شيستوف ولا محدودية الاحتمالات ـ إرنست بلوخ والإمكانية الإنسانية التي لم ولن تتحقق ، أي مقولة «ليس بعد» ـ العداء بين المعرفة والدولة عند ولتر بنجامين ـ القيم الأخلاقية الدائمة عند ليو ستراوس ـ المجال الخاص الذي يستطيع الفرد أن يفكر فيه وأن يحكم ضميره عند أرنت ـ التعددية التي لا يمكن اختزالها عند أيزياه برلين ـ المسيحية وسيمون فاي . . . إلخ) . ويُلاحَظ وجود الظاهرة نفسها عند بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية .

مفكرون ومثقفون من أعضاء الجماعات اليهودية

Thinkers and Intellectuals from Members of Jewish Communities

نفضل استخدام مصطلح «مفكرون ومثقفون من أعضاء الجماعات اليهودية» بسبب مقدرته التصنيفية والتفسيرية العالية ، فهو يؤكد عدم التجانس كما يؤكد التنوع والانفصال بين المفكرين

اليهود. ونحن في هذه الموسوعة ، نفرق بين «الفكر» و«الفلسفة». وهو فصل متعسف بعض الشيء ، بخاصة في العصر الحديث ، حيث نجد أن جزءاً كبيراً من التفكير الفلسفي يتم من خلال دراسات في اللغة (تشومسكي وفتجنشتاين ودريدا) والأنثروبولوجيا (كلود ليفي شتراوس) وعلم النفس (فرويد) وعلم الاجتماع (أدورنو وهوركهايمر) . ومع هذا ، فإن الفصل هنا ذو فائدة تصنيفية ، من منظور هذه الموسوعة ، بل وله فائدة تفسيرية أيضاً .

يهودا اللاوي (١٠٨٠-١١٤١)

Judah Halevy

شاعر وطبيب ومفكر عربي يهودي يُكنَّى بأبي حسن اللاوي . وُلد في طليطلة التي احتفظت بطابعها الإسلامي لبعض الوقت حتى بعد أن استولى عليها المسيحيون . وتلقَّى تعليمه في إسبانيا الإسلامية حيث درس اللغة العبرية وعلوم الدين اليهودي والفلسفة وكذلك اللغة العربية وآدابها والطب . وعندما تقدم به العمر ، خرج من الأندلس إلى الإسكندرية ، ثم ذهب إلى دمياط حيث مكث عامين يعمل بالتجارة ، ومنها سافر إلى القاهرة التي خلبه جمالها وكتب قصائد في وصفها . ثم توجه إلى الشام حيث مات هناك . وتقول الأساطير التي ترددها الكتب الصهيونية إن عربياً قتله برمحه وهو على مشارف القدس . ويبدو أنه وقع تحت تأثير الأفكار المشيحانية ، فتصوَّر أن العصر المشيحاني وانهيار حكم المسلمين في الأندلس هو عام ١١٣٠ . وبطبيعة الحال ، لم يتحقق هذا الحلم أو غيره من أحلامه المشيحانية الأخرى .

ويُعَدُّ اللاوي من أشهر شعراء العبرية في عصره ، فقد امتلك ناصية الشعر العبري بعد تأثره بالشعر العربي وأوزانه وأدخل كثيراً من مضامينه وأشكاله على الشعر العبري . وكتب اللاوي كثيراً من القصائد ذات الأغراض الدنيوية (مثل الحب ووصف الطبيعة) . كما كتب قصائد في المدح والمناسبات كافة ، فكتب قصائد ذات طابع ديني مثل «أغنية إلى صهيون» ، وتحدث عن الأرض المقدَّسة التي سكن فيها الرب ، وعن اختياره الشعب اليهودي رغم معاناة أفراده ، وعن رغبته في العودة . ونظم بعض القصائد للمناسبات الدينية مثل الاحتفال بالسبت والأعياد وأيام الصوم ، ووجدت هذه القصائد طريقها إلى كل كتب صلوات العيد (ماحزور) .

اتخذ اللاوي موقفاً معادياً للفلسفة ، وقال إن الفلسفة من عبث العقل ، وتبدَّى موقفه هذا في شعره الديني . ولكن أهم مؤلفاته هو كتاب **الخزري** (**سيفر هاكوزاري**) الذي يُعرَف أيضاً باسم **الحجة والدليل في نصر الدين الذليل** . وقد أُلف الكتاب بالعربية ودُوِّن بحروف عبرية حتى لا يُتداول إلا بين اليهود ، وهو يُعَدُّ من كلاسيكيات الفكر العربي اليهودي . والكتاب يدور حول حادثة تهود بولان ، ملك الخزر ، ولا يعدو أن يكون صدى لبعض التيارات الفكرية في العالم الإسلامي . فقد انتشر علم الكلام بين كثير من المفكرين اليهود وسيطر تماماً على فكر القرّائين الذين تبنوا العقل وجعلوه الأساس الوحيد للتفسير والاجتهاد . وكتاب **الخزري** هو رد اللاوي على هذا الاتجاه متأثراً في شكله وفكره بمؤلفات الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) . ويأخذ الكتاب شكل مناظرة بين حاخام يهودي وقس مسيحي وشيخ مسلم وفيلسوف أرسطي ، ويعرض كل واحد منهم وجهة نظره ، وبعد الحوار الطويل (وبعد أن يعرض كلٌّ موقفه) يختار ملك الخزر اليهودية ويعتنقها .

ويُهاجم اللاوي الفلسفة اليونانية ويُبيِّن عجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة . ولذا ، فهو يعتقد أن الفلسفة لابد أن تظل في خدمة الدين . وكان اللاوي يتصور أن الإسلام والمسيحية يرتكزان على شخصيتي محمد عليه الصلاة والسلام والمسيح عليه السلام ، وأن القرآن (لأنه مكتوب بالعربية) موجه إلى العرب وحسب ، على حين أن اليهودية لا تدور حول شخص ، وإنما تستند إلى الشعب اليهودي الذي اختصه الرب بالتوراة دون شعوب الأرض . ويعبِّر تاريخ هذا الشعب عن الإرادة الربانية ، ومن ثم فهو تاريخ مقدَّس .

ومن أهم القضايا التي طرحها اللاوي في كتابه قضية النبوة ، فهو يرى أن ملكة النبوَّة مقصورة على أقلية منذ آدم ولا تظهر إلا في فرد واحد في كل جيل . وهذه المَلَكة انتقلت من إبراهيم إلى إسحق ومنه إلى يعقوب ومن يعقوب إلى كل شعب يسرائيل وهو الشعب الوحيد الذي ظهر بينه العديد من الأنبياء . ولكن ملكة النبوَّة ليست كافية في حد ذاتها لأن يصبح المرء نبياً . وهنا يورد اللاوي صورة الكرمة الرفيعة المجازية التي يجب أن تُزرع في تربة خاصة ، ويُعتنى بها بمهارة غير عادية قبل أن تُعطي العنب الذي يمكن استخلاص الخمر الفاخر منه . وهكذا النبوَّة ، لا يمكنها أن تزدهر إلا في أرض خاصة وهي أرض يسرائيل ، وتحتاج إلى طريقة خاصة للعناية بها وهي اللغة العبرية ، وقوانين الكتاب المقدَّس الشعائرية .

وتحت هذه الظروف فقط ، يستطيع الأنبياء أن يسمعوا الكلمة المقدَّسة ويُدركوا الرؤيا السماوية . وبهذا ، يمكن تفسير عدم ظهور أنبياء في يسرائيل بعد النفي . ولن تتحقق موهبة يسرائيل ولن تعود مقدرتها على التنبؤ إلا بعد عودتها إلى الأرض . وهذا الرأي يربط من جهة بين النبوَّة وتميُّز يسرائيل وبين عناصر طبيعية وبيولوجية ،

ويربط بين الحلولية اليهودية التقليدية وصورة الطبيعة العضوية المجازية من جهة أخرى . وهو ، بهذا ، يُعَدُّ أحد رواد الفكر الصهيوني الذي يربط بين الشعب والأرض واللغة والرب ويراها جميعاً كلاً عضوياً ملتحماً بسبب حلول الرب في مادة يسرائيل المقدَّسة . وهذه الفكرة تشبه فكرة الشعب العضوي (فولك) الألمانية.

ثم يتوجَّه اللاوي إلى مشكلة الشعب الذليل الذي قد يُؤخذ عذاب أفراده قرينة على رفض الرب لهم . وهنا يلجأ اللاوي إلى تفسير طريف بقدر ما هو ملتو ، إذ يقول إن الأمم لا تُباهي بمحاربيها وملوكها وإنما بشهدائها (وهنا يظهر التأثير الواضح للفكر المسيحي عليه بتأكيد حادثة الصلب باعتبارها حادثة ذات دلالة عميقة على عكس الإسلام الذي يؤكد نصر الله والفتح) . وبالتالي ، يكون العذاب ميزة ، وهي ميزة يتمتع بها اليهود . ولعل القصور الوحيد عند اليهود يكمن في أنهم لا يتعذبون برضاهم . ولكنه يستدرك قائلاً : إن عذاب اليهود مسألة تتم باختيارهم ، إذ أن بمقدور اليهودي أن يهرب من معاناته باعتناق دين آخر . ثم يضيف أن هناك هدفاً وراء معاناة اليهود ، فيسرائيل هي بمثابة القلب بين أعضاء الجسد ، وهذه فكرة صهيونية أخرى ، حيث تمنح الشعب اليهودي مركزية في الكون والتاريخ الإنساني .

ابن كمونة (١٢١٥-١٢٨٥)

Ibn Kamuna

ابن كمونة اسم الشهرة لسعد بن منصور بن سعد بن الحسن الإسرائيلي . عاش في بغداد وعَمِل بعض الوقت مع الغزاة المغول الوثنيين . ارتبطت شهرته بكتابه **الجديد في الحكمة** ، وهو الكتاب الذي نال اهتماماً خاصاً من المسلمين وأعضاء الجماعات اليهودية . مع أن لابن كمونة مؤلفات أخرى ، مثل **التذكرة في الكيمياء** ، وشرح كتاب **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا ، وشرح كتاب **التلويحات العرشية** للسهروردي ، و **تنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث** . وهذا الكتاب الأخير مطبوع مع ترجمة للإنجليزية (جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧ ، نشرة موسى برلمان) . أما الكتب الأخرى فهي في حكم المفقود . يتناول الكتاب النقاش الدائر بين أتباع الديانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) ، ويبدأ بفصل تمهيدي عن النبوة بشكل عام ثم يُتبعه بفصول عن النبوة في الديانات الثلاث تتسم بالموضوعية . كما يتبدَّى في الكتاب تعاطُف ابن كمونة مع الاتجاهات العقلانية (مقابل الاتجاهات الصوفية والإشراقية) . ولكن مادة الكتاب في معظمها اقتباسات من كتابات ابن سينا والغزالي وموسى بن ميمون (دون أن يعيِّن المصدر) . وقد نسب البعض لابن كمونة كتاب **إفحام اليهود** مع ادعاء أنه أسلم في آخر حياته ! وهو خلط بين ابن كمونة والسموأل ، فالأخير هو الذي أسلم وألَّف **الإفحام** .

ويُعدُّ **الجديد في الحكمة** أحد أهم المؤلفات الفلسفية (ذات الطابع الديني) في القرن السابع الهجري . ومع أن مؤلفه يهودي الديانة ، إلا أن الكتاب يحمل طابع الثقافة الإسلامية الأصيل آنذاك؛ فهو مكتوب بلغة عربية فصيحة ، ويعالج القضايا نفسها التي عالجها المسلمون آنذاك ، مستخدماً مصطلحاتهم وتقسيمهم للقضايا . بل يعكس ابن كمونة ، بقوة ، طابع الثقافة الإسلامية التي كان المسلمون يبدأون بها مؤلفاتهم ؛ يقول ابن كمونة بعد البسملة : أحمد الله تعالى حمداً يُقرِّب إلى جنابه الكريم ، ويُوجب المزيد من فضله وإحسانه ؛ وأستغفره استغفاراً يؤمِّن من عقابه الأليم ، ويُخلِّد في الفردوس الأعلى من جنانه ؛ وأسأله الهداية إلى صراطه المستقيم ، بإلهام الحق وإنارة برهانه [لاحظ السجع التبادلي المُركَّب بين العبارات] . وبعد ، فقد اتفق أرباب العقائد العقلية ، والديانات النقلية ، على أن الإيمان بالله ، واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ؛ هو غاية الكمالات الإنسانية . . . إلخ .

ولا يحمل **الجديد في الحكمة** أي جديد مخالف لما قرره العلماء المسلمون السابقون على ابن كمونة ، وبخاصة متكلمو المعتزلة والأشاعرة ، فهو يكاد يلخص أقوالهم ، أو بالأحرى : ينتقي من أقوالهم أشهرها . ومهما فتَّشنا في هذا الكتاب ، فلن نجد دليلاً واحداً ـ ظاهراً أو مستتراً ـ على يهودية مؤلِّفه ابن كمونة ؛ حتى أنه لم يفعل كسلفه موسى بن ميمون الذي كان ينثر في كتابه **دلالة الحائرين** بعض آيات التوراة بين آراء متكلمي المسلمين ، ليُضفي طابعاً يهودياً مُصطنَعاً على ثقافته العربية الإسلامية .

وقد كتب ابن كمونة كذلك كتيباً عن الفرق بين اليهود الحاخاميين والقرّائين . ولا تشير المصادر اليهودية إلى ابن كمونة .

إسحق لابيرير (١٥٩٤ أو١٥٩٦-١٦٧٦)

Isaac La Peyrere

عالم لاهوت فرنسي من أصل ماراني وأحد نقاد العهد القديم . وُلد في بوردو ، وكانت مركز تجمُّع اليهود المارانو ، ونُشِّئ على العقيدة الكالفنية إذ كان من الهيجونوت .

كتب مؤلفاً بعنوان **الإنسان قبل آدم** ، صُودر عند نشره وإن

استمر تداوله مخطوطاً في فرنسا وهولندا والدنمارك . كما كتب عام ١٦٤٣ كتاباً ذا طابع صهيوني مشيحاني يُسمَّى **استدعاء اليهود** . وفي عام ١٦٤٤ ، ذهب لابيرير إلى كوبنهاجن مع السفير الفرنسي ، وألَّف كتابين عام ١٦٤٧ عن جرينلاند وأيسلندا يعدان من الدراسات الأنثروبولوجية الرائدة .

وقد أطّلعت الملكة كريستينا على مخطوطة كتاب **الإنسان قبل آدم** وحثته على نشره على نفقتها ، فطُبع عام ١٦٥٥ في كلٍّ من أمستردام وبازل ، وظهرت خمس طبعات لاتينية عام ١٦٥٥ وطبعة إنجليزية عام ١٦٥٦ وطبعة هولندية عام ١٦٦٦ ، وقد أُحرق الكتاب في كل مكان بسبب أطروحاته المهرطقة القائلة بأن آدم لم يكن الإنسان الأول ، وأن العهد القديم ليس سجلاً لتاريخ الجنس البشري وإنما لتاريخ اليهود وحسب ، وأن موسى لم يكتب أسفار موسى الخمسة وأنه لا توجد نسخة دقيقة واحدة من الإنجيل . وأُلقي القبض عليه ، ولم يُفْرَج عنه إلا بعد أن تكثلك وعبَّر عن ندمه أمام البابا . وقد فعل هذا من أجل التقية على طريقة المارانو قائلاً إن هرطقاته هي نتيجة تنشئته الكالفنية ، وأنه على الرغم من عدم اتفاق كل اليهود والمسيحيين معه ، ورغم أنه لم يعثر على أية شواهد توراتية أو عقلية ضد نظرياته ، إلا أنه سيتخلى عنها كلها لأن الكنيسة قررت أنها خاطئة . ومع هذا ، استمر لابيرير في جمع الشواهد على نظرية الوجود الإنساني قبل آدم .

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن لابيرير هو من آباء الصهيونية التي تضرب بجذورها في مشيحانيته المارانية ، إذ ذهب في كتابه **استدعاء اليهود** إلى أن الماشيَّح على وشك الظهور ، وأنه سيقود اليهود إلى صهيون بمساعدة ملك فرنسا ، وأن عودتهم شرط انتصار المسيحية . والكتاب مليء بالصور القبَّالية والغنوصية .

وتبيِّن كتابات لابيرير تداخل عدة موضوعات أساسية في الحضارة الغربية الحديثة (المشيحانية ونهاية التاريخ والاستعمار والعلمانية والصهيونية) . وتوجد نقط تشابه كثيرة بين لابيرير وإسبينوزا الذي تأثر به ، ولعل هذا رافد قبَّالي آخر يصب في فكر إسبينوزا . ويُبيِّن لابيرير مدى تأثير الفكر الماراني على مسار الفكر الغربي الحديث .

مراد فرج (١٨٦٦-١٩٥٦)

Murad Faraj

كاتب مصري يهودي قرّائي كان يكتب بالعربية والعبرية ، صدر له حوالي ثلاثين مجلداً من الأشعار والكتابات الدينية والقانونية . وقد وُلد مراد فرج في القاهرة ودرس المحاماة وعمل بالحكومة المصرية خلال عهد الخديوي عباس حلمي ، واهتم بشئون طائفة اليهود القرّائين ومشاكلها ، وقام بتحرير جريدة الطائفة **التهذيب** حيث نشر كثيراً من مقالاته الأولى . واشتغل بالمحاماة بعد استقالته من وظيفته وحتى عام ١٩٣٢ ، ثم تفرغ بعد ذلك تماماً للأنشطة الأدبية .

ونشر مراد فرج كثيراً من مقالاته وأشعاره في الصحف والمجلات المصرية مثل جريدتي **الجريدة** و **المؤيد** . وتناولت مقالاته قضايا فلسفية وفكرية واجتماعية متعددة ، وبخاصة في مجال العلاقة بين الطوائف الدينية . ولم تتناول مقالاته الأحداث السياسية برغم سخونة الأحداث في تلك الفترة باستثناء مقال واحد دعا فيه إلى ضرورة الوحدة الوطنية بين عناصر الأمة الثلاثة : المسلمين والمسيحيين واليهود ، وناشد المسلمين بمعاملة غير المسلمين على قدم المساواة .

كما صدر لفرج مجموعة من الأشعار (أثنى عليها الشاعر المصري الكبير أحمد شوقي من قبيل المجاملة ، فليس فيها ما يميزها عن غيرها من المجموعات الشعرية التي يكتبها صغار الشعراء في كل العصور) من أهمها **ديوان فرج** الذي صدر في خمسة مجلدات في الفترة بين عامي ١٩١٢ و١٩٣٥ ، و **مجموعة الشعراء اليهود العرب** التي صدرت بين ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢ . كما أصدر عام ١٩٤٥ مجموعة أخرى من الأشعار بالعربية والعبرية .

وقد كتب فرج جميع أعماله الدينية بالعربية ما عدا عملاً واحداً . ومن بين هذه الأعمال **القرّاءون والربانيون** (١٩١٨) ، و**اليهودية** (١٩٢٠) ، و **تفسير التوراة** (١٩٢٨) ، و **القدسيات** والتي ترجمها إلى العبرية عام ١٩٢٣ . وتناول فرج في هذا العمل الأخير كثيراً من القضايا اليهودية ؛ خصوصاً علاقة اليهود بغير اليهود ، والمشروع الصهيوني في فلسطين ، والذي أبدى فرج بعض التعاطف معه رغم انتمائه القرّائي .

وقد تفرغ فرج خلال الأعوام العشرين الأخيرة من حياته لكتابة معجم مقارن للغتين العربية والعبرية ، كما قام بترجمة أجزاء من العهد القديم إلى اللغة العربية . وانتُخب عام ١٩٣٦ عضواً في مجمع اللغة العربية . وليس هناك بُعد يهودي في كتابات مراد فرج إلا مجموعة الكتب والدراسات التي كتبها عن اليهود واليهودية (وهي لا تتسم بكثير من العمق) .

فرتز هابر (١٨٦٨-١٩٣٤)

Fritz Haber

كيميائي فيزيائي ألماني يهودي حاصل على جائزة نوبل . وُلد في برسلاو ابناً لتاجر كيماويات وأصباغ ناجح . درس الكيمياء وحصل على الدكتوراه من جامعة برلين ، وعُيِّن عام ١٩٠٦ أستاذاً في الكيمياء الفيزيائية والكهربائية . ونجح من خلال أبحاثه العلمية في الوصول لقانون في الكيمياء أصبح يحمل اسمه ، إلا أن أهم أعماله كانت في مجال تطوير عملية إنتاج مادة النشادر عن طريق دمج عنصري الهيدروجين والنيتروجين كيميائياً . ومُنح هابر جائزة نوبل عام ١٩١٨ عن هذا الإنجاز العلمي . وقامت بعض الشركات الألمانية الكبرى بتطوير هذه المادة صناعياً واستغلالها تجارياً ، كما كانت هذه المادة ذات أهمية كبرى للمجهود الحربي الألماني خلال الحرب العالمية الأولى ، وبخاصة في إنتاج المتفجرات . وفي عام ١٩١١ ، عُيِّن هابر أول رئيس لمعهد قيصر فيلهلم للبحوث في برلين . وفي عام ١٩١٤ ، تم توجيه نشاط المعهد للمجهود الحربي الألماني ، خصوصاً باتجاه الحرب الكيماوية ، حيث أشرف هابر على عمليات تطوير واستخدام غازات الكلور والخردل . وعقب انتهاء الحرب عمل هابر على تطوير المعهد حتى أصبحت ألمانيا في العشرينيات الدولة الأولى في العالم في مجال الكيمياء الفيزيائية . وانتُخب هابر رئيساً للجمعية الألمانية الكيميائية . وبعد أن أمضى عدة أشهر في اليابان ، قام بتأسيس «معهد اليابان» في كلٍّ من طوكيو وبرلين بغرض تدعيم العلاقات الثنائية والتفاهم بين البلدين . كما أجرى هابر بعض الأبحاث لمحاولة استخراج الذهب من مياه البحر وذلك لمساعدة ألمانيا في دفع تعويضات الحرب .

وكان هابر رافضاً لأصوله اليهودية ، بل ترك العقيدة اليهودية وتنصَّر . ولذلك ، لم يتعرض لأي تهديد أو اضطهاد عندما وصل النازي إلى الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٣ . ولكنه استقال من رئاسة المعهد بعد أن رفض طلب الحكومة النازية بطرد جميع العاملين اليهود بالمعهد . وقد سافر عقب ذلك إلى سويسرا حيث تُوفي في إحدى المصحات .

جوستاف لانداور (١٨٧٠-١٩١٩)

Gustav Landauer

مفكر ألماني فوضوي اشتراكي وابن تاجر ثري . درس الفلسفة ولكنه طُرد من الجامعة بعد أن حُكم عليه بالسجن عام ١٨٩٣ لأنه حرَّض مجموعة من العمال على الثورة . ثم قُبض عليه مرة أخرى عام ١٨٩٦ وهو يدعو إلى التمرد .

يتسم فكر لانداور بأنه فكر صوفي عضوي حلولي فوضوي ، فقد تأثر بأفكار الفوضوي الروسي كروبتكين . وقام لانداور بترجمة أعمال المتصوف الألماني مايستر إيكهارت إلى الألمانية الحديثة . ووجد أن فلسفة صديقه فريتز ماوثنر في اللغة قد فتحت آفاقاً عظيمة لكل من التعددية الفلسفية والصوفية ، فهي فلسفة إلحادية تماماً ترى أن كل فكر يُرد إما إلى المادة أو إلى أوهام الإنسان . وهي فلسفة أعلنت أن من المستحيل الوصول إلى أية حقيقة من خلال اللغة ، وهو ما يعني أن الحقيقة فردية نسبية ، وما يقوله شخص لا يفهمه شخص غيره ، ومن هنا التعددية (الفوضوية) والنسبية والفردية الصوفية . وقد رفض لانداور أية سلطة أو إدارة مركزية واقترح بدلاً من ذلك ما سماه «الرابطة الاشتراكية» التي ستحل محل الدولة والاقتصاد الرأسمالي . فطالب بثورة يلعب فيها الأفراد (لا الطبقة العاملة) دوراً أساسياً ، أفراد سيقومون بصياغة علاقات تعاونية جديدة لتؤسِّس أسلوباً جديداً للحياة من خلال القدوة الحسنة وليس من خلال السياسة أو الحزب .

وحينما اندلعت الحرب العالمية الأولى عارضها لانداور ، وتحمَّس لانتفاضة بافاريا ، ودعاه إيسنر (رئيس وزراء جمهورية بافاريا) إلى ميونيخ وعيَّنه وزيراً ، وقد استمر في منصبه بعد اغتيال إيسنر وبعد إعلان بافاريا جمهورية سوفيتية .

وكان لانداور ، رغم فوضويته وفرديته ، يؤمن بفكرة الديكتاتور العادل الذي يعرف مصلحة رعاياه خيراً منهم ، كما كان يرى أن الفكرة المشيحانية في اليهودية فكرة ثورية إلى أقصى حد . فاليهود شعب ينتظر الماشيَّح والمنفى ، ولذا فإنهم يقومون بتثوير كل الشعوب . وهم يُعتبرون ، على أحد المستويات ، بمثابة ماشيَّح الشعوب ، وكان يرى أن خلاص اليهود والإنسانية شيء واحد لا يتجزأ . بل إنه كان يرى أن سنة اليوبيل في اليهودية تجعل من الثورة الدائمة أساس الدستور الاجتماعي .

ورغم أن لانداور كان ملحداً ، يهودياً غير يهودي ، إلا أن استخدامه بعض الأفكار والمصطلحات اليهودية جعل الكثيرين يعتبرونه مسئولاً عن كثير من الجرائم التي ارتكبتها جمهورية بافاريا . كما ارتبط اسمه بالدعاية المعادية لليهود باعتبارهم من دعاة الفوضوية، والفوضيون مسئولون عن ضعف ألمانيا . وقد قُتل لانداور في الشارع حينما وصلت القوات الألمانية النظامية وقضت على الجمهورية .

صدرت للانداور رواية عام ١٨٩٣ ، كما صدرت له مجموعة قصص قصيرة عام ١٩٠٣ ، وله دراسات في أعمال شكسبير

المسرحية وفي النظرية الاشتراكية . وقد أثر فكر لانداور في كثير من المفكرين اليهود والصهاينة ، خصوصاً مارتن بوبر ، ويبدو أن معظم أفكار بوبر الاشتراكية الصوفية تعود إلى لانداور .

ويبيِّن فكر لانداور الصوفي الحلولي مدى تداخل الفكر الديني اليهودي بالفكر المسيحي في عصر الحلولية والعلمانية . ويبدو أن إيكهارت (المسيحي) أثر في لانداور (اليهودي) الذي أثر بدوره في بوبر (اليهودي) الذي ترك أثراً عميقاً في الفكر الديني المسيحي واليهودي في العصر الحديث .

إرنست بلوخ (١٨٨٥-١٩٧٧)

Ernst Bloch

فيلسوف ألماني ماركسي يهودي . نشر كتابه **روح اليوتوبيا** (المدينة المثالية) عام ١٩١٨ ، وهو خليط غريب من التصوف اليهودي والهرطقات المسيحية والرومانسية الألمانية والمشيحانية الماركسية . وكان بلوخ مُعجباً بجيوردانو برونو ونيكولاس كوزا والمتصوفين المسيحيين الذين رأوا مملكة الرب باعتبارها إمكانية كامنة في الإنسان . هاجر بلوخ إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٨ ، وبعدها كتب أهم أعماله **مبادئ الأمل** وهو دراسة ضخمة في الفكر الطوباوي . وقد وُصف بلوخ بأنه رومانتيكي ماركسي أو حتى اشتراكي تلمودي . بينما يصف هو فلسفته بأنها الأمل في المستقبل ، وهو يرى أن الفن والدين هما مستودع الحاجات الروحية والتطلعات المثالية (الطوباوية) التي تكافح لتعبِّر عن نفسها . فالفن والدين يحتويان على ما يُسميه بلوخ «فائض الحضارة» بما يتجاوز الواقع وما هو مُعطى وتاريخي ومادي ، ومن ثم فالفائض الحضاري هو المثالي والطوباوي ، هو الأمل الذي يتجاوز الواقع . ويرى بلوخ ضرورة أن تحتفظ النظرية الثورية بهذا اللب الطوباوي للدين والفن كأفق تاريخي للجدلية التاريخية . ولذا يجب على النظرية الثورية أن تفهم فكرة التجاوز الدينية والخلاص والتطلع للحياة الآخرة .

ويمكن القول بأن بلوخ يحاول أن يولِّد ثنائية داخل النظام المعرفي المادي (تجاوز من خلال المادة) حتى يحتفظ بروح الثورة والأمل؛ ثنائية تشبه الثنائية التقليدية . وبالفعل يتحدث عن أن الأمل الطوباوي يشغل الحيز نفسه الذي كان يشغله الإله من قبل . ولذا تظهر داخل فلسفته ثنائية هيومانية : الإنسان مقابل المعطيات الجامدة وكل ما يشيِّئه . فهو يرى على سبيل المثال أن مصدر الثورة هو التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (على حد قول النظرية الماركسية التقليدية) ، ولكن « اتجاه » الثورة هو أمر كلي ونهائي (تطلق عليه الديانات لفظ «إسكاتولوجي» أو «تيليولوجي» ، أي «علم نهاية الأشياء») . وهذا تعبير عن ثنائية عالم الأشياء مقابل اليوتوبيا . والإنسان نفسه تعبير عن هذه الثنائية ، فهناك قوانين التاريخ الحتمية والأفق المادي الذي يعيش فيه ، ولكن هناك أيضاً داخل الإنسان إمكانيات لم تتحقق بعد . فهو يعيش في أفق «ليس بعد» (بالألمانية : نوخ نيخت Noch-Nicht) . وهذه الإمكانية المثالية الطوباوية هي التي تحرك الإنسان وهي التي تجعل الطفرات النوعية نحو الجديد ممكنة وهو ما يعني وجود انقطاع في التاريخ ، أي أن الحديث عن الحتمية التاريخية (كما يفعل الماركسيون الآليون) أمر لا معنى له . هذا لا يعني أن الممكن ، غير المتحقق ، (ما ليس بعد) منفصل عن الحقيقي ، فهو إرهاص له ، هو طريق الخلاص للإنسان ولكنه خلاص يتحقق داخل العالم المادي . ولذا ، ينادي بلوخ بإنسانية ثورية ، أي إنسانية تحقق للإنسان ، إمكانياته من خلال نضال ثوري وتحوُّل اجتماعي (هذا في مقابل ما يُسميه «الإنسانية البورجوازية» التي تُمجِّد الإنسان كوضع قائم في المجتمع البورجوازي) . فالإنسان «ليس بعد» لأنه مقيد بالأحوال الاجتماعية والتاريخية المحيطة به والمؤسسات التي تمنعه من تحقيق إمكانياته . وغاية الفلسفة معرفة هذه الإمكانية التي لم تتحقق، ومن ثم فإن المعرفة الفلسفية معرفة ثورية لأنها تدفع صاحبها إلى ما ليس بعد . كما تدفع العالم من حوله نحو الأفضل وتقوده إلى الحرية . وبدون هذا العنصر المثالي الطوباوي فإن الماركسية ستتشيأ وتسقط في العقلانية التكنولوجية وتصبح مرتبطة بالوضع القائم الملحد الذي يُعطل الروح الإنسانية ويقضي عليها (أي يقضي على ثنائية الإنسان والأشياء) ولا يُبقي سوى فرد متشيئ ذي بُعد واحد وفردوس متشيئ .

ومن الواضح أن بلوخ يبذل قصارى جهده للهروب من انغلاق النسق المادي ومن السقوط في نهاية التاريخ ، حتى لا يضيع الحلم الإنساني الطوباوي تماماً . ومع هذا تُطل إشكالية نهاية التاريخ برأسها القبيح ، إذ يُبشر بلوخ بفردوس أرضي يمكن أن يتحقق إذا ما تم تحرير كل من قوى الإنتاج (المادية البرانية) وقلب الإنسان وعقله وخياله (الروحي الجواني) في مجتمع ديموقراطي حقيقي دون اغتراب أو قمع للذات . حينئذ سيظهر في العالم شيء يظهر لنا جميعاً في طفولتنا - شيء لم يصله أحد منا بعد - المنزل/ الدار . وهكذا تتحقق الإمكانية وتكتمل الدائرة وتعود البراءة الأولى في العصر المشيحاني (هل تختفي حينئذ «ليس بعد» ؟ أم أن هذا الفردوس ليس نهاية المطاف ؟) .

ومن الواضح أن بلوخ ، في فلسفته العامة ، لا يفرد دوراً

خاصاً لليهودي ، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودي بكثير من الإفاضة والتفصيل . ومع هذا ، نجد أنه في كتابه **روح اليوتوبيا** يخصِّص فصلاً يُسمَّى «رمز اليهود» ، وهو من المقالات النادرة التي كتبها بلوخ عن اليهود . يرفض بلوخ كلاًّ من الموقف الاندماجي والموقف الأرثوذكسي . كما أنه يرفض الصهيونية ، إذ أنها ستُحوِّل يهوداً (أي فلسطين) إلى دولة آسيوية صغيرة . وتظهر الموضوعات القبَّالية اللوريانية ومفهوم إصلاح الخلل الكوني (تيقون) في كتابه **توماس موزنر : لاهوتي الثورة** (١٩٢١) . ومن الواضح أن مصادره القبَّالية ليست بالضرورة يهودية ، بل إن القبَّالاه المسيحية تلعب دوراً أكثر فعالية في فكره ، ولذا نجد أن اهتمامه الأساسي ينصب على حركات الهرطقة المسيحية في القرن السادس عشر باعتبارها إرهاصات للمدن المثالية الثورية الحديثة .

وتُشير بعض فصول كتاب **مبادئ الأمل** ، كفصل « موسى : اليوتوبيا في الدين ، الدين في اليوتوبيا » ، إلى التراث الديني اليهودي باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوي . كما أن هناك فصلاً عن الصهيونية يوجه فيه بلوخ النقد لصهيونية هرتزل ويُسمِّيها «صهيونية بورجوازية» لأنها دعوة قومية ، تخاطب اليهود دون غيرهم ، وتطالب بأرض ودولة ، بينما يجد هو أن اليهودية أكثر رحابة من ذلك ، فالعالم بأسره هو وطنها . ويجد بلوخ أن أصدق مثل على ذلك هو كتابات المفكر موسى هس الذي يُحوِّل النزعة الطوباوية المثالية في اليهودية إلى نزعة عالمية . وهذه ، بطبيعة الحال ، قراءة شديدة التحيُّز لهذا المفكر الصهيوني الذي يطالب بتأسيس دولة اشتراكية يهودية تقوم بطرد الفلسطينيين وتحقيق الأمن والعدالة لليهود !

ويرى إرنست بلوخ أن معاداة اليهود هي شكل من أشكال الحقد على الإمكانيات الطوباوية التي يمتلكها اليهود داخل الحضارة الغربية (وهو موقف لا يختلف كثيراً عن موقف مدرسة فرانكفورت) .

وقد عاد بلوخ إلى ألمانيا الشرقية بعد عام ١٩٤٨ ، ولكنه تركها عام ١٩٦١ إلى ألمانيا الغربية بعد اختلافه مع النظام الشيوعي ، ومع هذا ظل بلوخ ماركسياً حتى وفاته . وقد دافع عن حق الدولة الصهيونية في الوجود عام ١٩٦٧ ، وهو في هذا لا يختلف عن كثير من المثقفين الغربيين .

ليو ستراوس (١٨٨٩-١٩٧٣)

Leo Strauss

فيلسوف وعالم سياسي ألماني أمريكي يهودي . وُلد في ألمانيا ، واشتغل عام ١٩٢٥ في أكاديمية البحوث اليهودية في برلين . ومع صعود النازي إلى السلطة ، هاجر ستراوس إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث قام بالتدريس في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك في الفترة بين عامي ١٩٣٨ و١٩٤٩ ثم في جامعة شيكاغو عام ١٩٦٨ .

وفي أعماله يتناول ستراوس الفكر السياسي الغربي بالنقد والتحليل ، ويهتم بشكل خاص بقضية الخلاف بين فكر القدماء وفكر المحدثين ، وقضية الخلاف بين الفلسفة والدين . وقد قاده ذلك إلى دراسة وتحليل نصوص القدماء والبحث عن كيفية استيعاب المفكرين والكتاب اليهود والمسلمين خلال العصور الوسطى للفلسفة اليونانية . وتبنَّى ستراوس نهجاً في دراسته يهدف إلى تفسير النَّص وفقاً لمفهوم المؤلف نفسه للنَّص ، وهو في ذلك يؤكد أهمية وقيمة النَّص في ذاته ، ولكنه يرفض المنهج التاريخي الذي يسعى إلى تفسير وتأويل النصوص على ضوء اعتبارات نفسية واجتماعية خارجية ، كما يرفض استخدام المعايير والمفاهيم الحديثة في تفسير النصوص القديمة . ولذلك ، عمل ستراوس على محاولة تفسير النصوص واستخلاص معانيها الكامنة من خلال تحليل بنيانها وفهم أسلوب المؤلف في الكتابة . وقام بالتمييز بين المعنى البسيط أو الخارجي للنص والمعنى الخفي المركب الكامن بداخله ، وهو تمييز ظل متَّبعاً منذ القدم وحتى القرن التاسع عشر حيث كان كثير من الكتاب والفلاسفة يخفون آراءهم الحقيقية والمخالفة للمعتقدات الدينية والسياسية السائدة وراء ستار من اللغة والأساليب الأدبية التي لا تبدو مخالفة في ظاهرها . ولذلك ، يجب أن يسعى تحليل وتفسير نصوص القدماء إلى استخلاص المفاهيم والمعاني الكامنة وراء السطور . وفي كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة** (١٩٥٢) يبيِّن ستراوس ، من خلال دراسته لأعمال موسى بن ميمون ويهودا اللاوي وإسبينوزا ، ماهية «فن الكتابة بين السطور» عن طريق معرفة كيفية « القراءة بين السطور» . ويتناول الموضوع نفسه في كتابه **كيفية دراسة كتاب دلالة الحائرين** (لموسى بن ميمون) الذي يعطي الباحثين والدارسين في هذا المجال أدوات اكتشاف ما هو كامن ومستتر في كتاب **الدلالة** . كما كانت دراسته حول فكر إسبينوزا **نقد إسبينوزا للدين** الصادرة عام ١٩٣٠ بداية في هذا الاتجاه .

ومن خلال تحليله ودراسته نصوص وفكر القدماء ، عمل ستراوس على إبراز قيمة الفكر السياسي الكلاسيكي بالمقارنة بالفكر الحديث . وتبيِّن أعماله ، مثل **ما الفلسفة السياسية** (١٩٥٩) و **الحق الطبيعي والتاريخ** (١٩٦٥) و **الليبرالية : القديمة والحديثة** (١٩٦٨) ،

مدى انتمائه للتيار المحافظ في الولايات المتحدة ، وهي تتضمن نقداً لليبرالية الحديثة التي يرى ستراوس أنها حافلة بالمشاكل الجوهرية التي لا سبيل إلى معالجتها ، فهو يرى أن الديموقراطية القائلة بالمساواة بين البشر وبنسبية القيم لا ينتج عنها سوى ثقافة جماهيرية منحلة واتجاه نحو التكيف والامتثال ويفرز ذلك قيادات مفلسة أخلاقياً .

ويدعو ستراوس إلى نظام نيابي تقوده صفوة متميِّزة ويستلزم ذلك وجود طبقة أرستقراطية تمتلك الثقافة الرفيعة . وقد انتقد ستراوس أيضاً الوضعية والتاريخية اللتين ترفضان مفهوم الحقيقة الأخلاقية الثابتة ، وتفتتان الحياة السياسية الملموسة إلى تجريدات خاوية وثنائيات زائفة . كما رأى أن الفكر السياسي الحديث تخلى عن هدف البحث عن القيم الأخلاقية الدائمة ، وهو هدف الفلسفة الكلاسيكية في سبيل أهداف سياسية سهلة المنال ، تسعى إلى التحكم في الإنسان والسيطرة عليه بعيداً عن أية معايير أخلاقية .

وتعود أهمية ستراوس إلى تأكيده أهمية تحليل الخطاب وفك شفرته للوصول إلى المعنى الحقيقي الكامن ، وهو بذلك يُعَدُّ أحد المفكرين الغربيين (من أصل يهودي) الذين انشغلوا بآليات تحليل الخطاب ومحاولة الوصول إلى المعنى الكامن بين السطور ، مثل جاكوبسون ودريدا ، ولعل هذا يعود إلى تراث التفسير اليهودي والتراث الماراني . ولكن لابد من الإشارة إلى أن الاهتمام بتحليل النصوص وبفلسفة اللغة بشكل عام هو اهتمام مركزي في الحضارة الغربية الحديثة ، بخاصة في القرن العشرين ، كما أصبح مبحث اللغة من المباحث الأساسية في الفلسفة ، ولعل هذا يعود إلى تصاعد مشكلة المعنى وانتشار النسبية .

ويُلاحَظ أن ستراوس مفكر سياسي محافظ ، وهو أمر نادر بين المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية ، إذ يُلاحَظ أن معظم المفكرين السياسيين الغربيين من أصل يهودي ينتمون إلى التقاليد الثورية أو الليبرالية . ومع هذا ، يُلاحَظ أن هناك تحولاً واضحاً منذ السبعينيات في هذا النمط ، إذ بدأ مفكرون كثيرون من أصل يهودي في تبنِّي الفلسفة المحافظة واتخاذ مواقف رجعية .

وولتر بنجامين (١٨٩٢-١٩٤٠)

Walter Benjamin

فيلسوف وناقد ألماني ، وُلد في برلين وتعلم في مدارسها حيث انخرط في الحركة الطلابية ولعب دوراً مهماً فيها ، فكان رئيساً لاتحاد الطلاب في برلين في الفترة ١٩١٠ - ١٩١٤ . لكنه ترك صفوف الحركة الطلابية الراديكالية عام ١٩١٥ بسبب تأييدها المشاركة في الحرب ، وتهرَّب من التجنيد في صفوف الجيش الألماني وادعى المرض . واستمر في دراسة الفلسفة في فرايبورج وبرلين وميونخ . وفي ١٩١٧ ، ارتحل إلى برن بسويسرا ، ثم عاد عام ١٩٢٠ إلى ألمانيا حيث استقر حتى عام ١٩٣٣ .

تعرَّف في برلين عام ١٩٢٨ إلى برتولت بريخت وأُعجب بأفكاره للغاية . ويدَّعي صديقه ومؤرخه جرشوم شولم أن بنجامين أحس بيهوديته في تلك الفترة وفكر أكثر من مرة في الذهاب إلى فلسطين . وتعرَّف بنجامين عام ١٩٢٤ إلى الممثلة اللاتفية الشيوعية آسيا لاشيس وأُعجب بأفكارها الشيوعية اليسارية ، إلا أنه لم ينضم أبداً للحزب الشيوعي .

ومع وصول النازي إلى السلطة ، هاجر بنجامين إلى جزر البليار ومنها إلى باريس . ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية ، احتُجز باعتباره مواطناً ألمانياً ثم أُطلق سراحه في نوفمبر ١٩٣٩ . هرب بعدئذ إلى جنوب فرنسا مع مجموعة من اللاجئين وعبر معهم الحدود الإسبانية ، وعند دخولهم قرية صغيرة في إسبانيا تعرضوا للابتزاز من قِبَل رئيس البوليس في هذه القرية والذي هددهم بإعادتهم للنازي. ولم يتحمل بنجامين التهديد وانتحر باستخدام جرعة زائدة من المورفين .

ويُعتبَر بنجامين من أهم النقاد الألمان في فترة ما بين الحربين العالميتين . كما تُعتبر أطروحته التي قدمها لجامعة فرانكفورت عام ١٩٢٥ لنيل الأستاذية عن « أصل دراما الباروك في ألمانيا » ، والتي رفضتها الجامعة ، من كلاسيكيات النقد الألماني الحديث ومن أهم التأويلات الفلسفية في هذا المجال . وتحتوي الأطروحة على إحدى أهم الأفكار والمفاتيح في فكر بنجامين وهي فكرة «الرمز» بوصفه رسالة عن الحقيقة المكتوبة وعن صوت الإنسان المخدوع ، وبوصفه التعبير عن أمله الدائم في الخلاص . ويعبِّر بنجامين عن توجهاته الميتافيزيقية في مفهوم الثورة الروحية الدائمة ، حيث يرى أن ثمة عداء مبدئياً بين المعرفة والدولة . ويمتلئ كتابه **طريق ذو اتجاه واحد** الصادر بالألمانية عام ١٩٢٨ بما أسماه إرنست بلوخ «الأفكار السريالية» و«مفهوم التسمية» . والتسمية ـ حسب رؤيته ـ هي فاعلية تسبق اللغة والكلام وتعطي الأشياء ماهيتها وجوهرها . فالتسمية عنده نوع من المطلق الأعظم يستدعي للذهن فكرة الاسم الأعظم التي تمتلئ بها الديانات الحلولية . واهتم بنجامين في هذا الكتاب بعملية تأويل النص وإبعاده عن السياق التاريخي ، حيث يرى أن المضمون الحقيقي للنص أو معناه المثالي النهائي غير قابل للتوصيل ، فهو يستمد فعاليته من عملية التسمية التي تجاوز

الكلام واللغة ، ومن ثم لا يمكن أن ينكشف ذلك عند القراءة النقدية إلا بعد مسافة زمنية وبعد أن يخفت ارتباط النص بالملابسات التاريخية .

وقد تأثر بنجامين بكل من بودلير وبروست في فكرة وحدة الزمن في الموجودات والتي هي تعبير عن وحدة الوجود . كما أبدى إعجابه الشديد بالسينما والصور الفوتوغرافية حيث يرى أن السينما حطمت قيم الفن المستقرة وحررته وأدخلت عملية الأيقنة (باعتبار أن الدال والمدلول ملتحمان عضوياً في الأيقونة) في صلب الحياة اليومية . وقد استخدم بنجامين تكنيك التقطيع السينمائي في عمليات تفكيك النص الأدبي للوصول إلى المعنى المثالي متخذاً نموذج الرائي المنطلق المراقب كنموذج أساسي .

وتمتلئ أطروحات بنجامين ، التي قام تيودورو أدرنو بالاشتراك مع شولم بنشرها عام ١٩٦٦ ، بالأفكار المشيحانية ، وتُعتبَر فكرة الخلاص فكرة محورية في كل أعماله .

وفكر بنجامين ليس يهودياً ، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولي على المجتمع الغربي . ولكن الحلولية هنا ليست رغبة في الذوبان في المادة أو الكون ، وإنما هي تعبير عن التمرد على الأطر المادية لهذا المجتمع والتي نزعت القداسة عن كل شيء ، فحاولت ـ كرد فعل ـ أن تملأ كل شيء بالقداسة . ولكن إن امتلأت كل الأشياء بالقداسة ، وبدرجة واحدة ، تصبح كل الأمور متساوية ونسبية ، ومن ثم لا قداسة لها .

حنه أرنت (١٩٠٦-١٩٧٥)

Hannah Arendt

كاتبة أمريكية وفيلسوفة سياسية ، وُلدت وتعلمت في ألمانيا ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة بعد وصول هتلر إلى السلطة . كانت في مطلع حياتها متحمسة بعض الشيء للفكرة الصهيونية ، وانضمت إلى بعض المنظمات الشبابية الصهيونية في ألمانيا ، وكانت السكرتيرة العامة لفرع منظمة هجرة الشباب في فرنسا (١٩٣٥ ـ ١٩٣٩) ، كما كانت صديقة شخصية لكورت بلومنفلد وهو من أهم الزعماء الصهاينة الألمان . ولم تفقد أرنت قط اهتمامها بأعضاء الجماعات اليهودية في الغرب حتى بعد رفضها للصهيونية . وفي الفترة ١٩٣٦ ـ ١٩٦٧ ، عملت أستاذة في جامعة شيكاغو ، ثم عملت في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك بعد ذلك التاريخ .

ويتسم فكر أرنت بالشمول والاتساع ، كما يتضح من عناوين بعض كتبها التي نجد من بينها **أصول الشمولية** (١٩٥١) ، و **العنف** (١٩٧٠) ، و **أزمة الجمهورية** (١٩٧٣) ، و **حياة العقل** (١٩٧٨) ، و **محاضرات عن فلسفة كانط السياسية** (١٩٨٢) ، كما كتبت عن الثورة وأزمة المجتمع الحديث . وتدور معظم اهتماماتها حول تآكل المجال العام في المجتمع الحديث ، وهو تآكل يواكبه تآكل الحرية والفكر ، فتذهب أرنت إلى أن الحرية (الفعل التلقائي) والفكر (الحوار الداخلي بين الضمير وإدراك المعنى) يتوقف على الفصل بين الحياة السياسية (المجال العام) والحياة الاجتماعية والاقتصادية (المجال الخاص) . فالمجال الخاص يعطي الفرد الحيز الذي يحتاج إليه للتفكير ويحميه من هيمنة المجال العام . وهي ترى أن المدينة اليونانية ، بديموقراطية المشاركة التي سادت فيها ، كانت وضعاً مثالياً ، إذ كان بوسع الفرد أن ينسحب من الحياة العامة (السياسية) إلى مجاله الخاص ليفكر ويتأمل ويختار (ويُحكِّم ضميره ويفهم معنى الأمور) . وترى أرنت أن المجتمع الحديث يتسم بأن المجالين العام والخاص قد اندمجا تماماً ، وبذا حُرِم الإنسان من المجال الخاص وتم رد الفكر والعقل إلى مستوى النفعية التي لا تهتم إلا بالبقاء البيولوجي (الإنتاج والاستهلاك) ، أي أن المجتمع الحديث يلغي ثنائية المادة والروح ، ويسقط في حلولية دون إله (إذا أردنا استخدام مصطلحنا) . وساهم كل هذا في ظهور المجتمع الجماهيري ، كما ظهرت النزعة الذرية والاغتراب واللا معيارية التي تؤدي بدورها إلى الشمولية . وهي ظاهرة جديدة تماماً في تاريخ الإنسانية ومختلفة عن الدكتاتورية التقليدية ، إذ أن كل مجالات الحياة الخاصة والعامة في العصر الحديث تخضع لهيمنة الدولة ، على عكس الماضي حين كانت الحياة العامة وحدها هي التي تخضع لسلطان الحاكم . والشمولية الحديثة ليست ظاهرة واضحة ، وإنما هي ظاهرة هلامية تتغلغل في كل أشكال الحياة ، إذ لا يوجد مركز واضح للسلطة ، وإنما توجد أجهزة منتشرة مثل أجهزة المخابرات والإعلام التي تقوم بنشر الشمولية من خلال إعلام متقدم مصقول يبدو كما لو كان حراً . ويؤدي هذا إلى أن حياة الإنسان تصبح لا أهمية لها على الإطلاق ولا قيمة .

وشبَّهت أرنت أزمة المجتمع الحديث بأزمة الإمبراطورية الرومانية في تدهور الدين والتقاليد والسلطة . وهي ترى أن عملية علمنة المجتمع ، التي تؤدي إلى تحويل المجال العام إلى ملحق للمجال الاقتصادي ، تؤدي في الوقت نفسه إلى ظهور مجتمع استهلاكي لا يكترث بالسياسة ، حيث تصبح الثقافة شيئاً منحطاً يخدم حاجات صناعة السلعة ، ويتخلى الإنسان عن البحث عن

المعنى مقابل الأمن الزائف البرجماتي الذي تقدمه له الحقيقة العلمية . وترى أرنت أن العلم هو واجهة من الحياد تخبئ إرادة القوة، وإمكانية شمولية تبدأ بالسيطرة على الطبيعة وتنتهي بالسيطرة على الإنسان باسم الهندسة الاجتماعية . لكل هذا ، نادت أرنت بالحرية التي تستند إلى المشاركة العامة في السياسة مقابل الحرية التي تستند إلى المصالح الشخصية .

ومن أهم دراساتها الأخرى ، كتاب **أيخمان في القدس - تقرير عن تفاهة الشر** (١٩٦٣) الذي أثار ضجة كبيرة ، فقد بيَّنت أن القيادات اليهودية الأوربية أثناء المواجهة مع النازيين لم تكن قط على مستوى المسئولية ، وأن الضحايا كانوا مسئولين إلى حدٍّ ما عن المذبحة التي وقعت لهم لأن عددهم يصل إلى الملايين . فقد كان بوسعهم ، عن طريق المقاومة السلمية وحدها ، أن يعطلوا آلة الحرب النازية . كما أن أيخمان لم يكن سوى بيروقراطي تافه عادي يؤدي ما يوكل إليه من مهام مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة ، ومعنى ذلك أنه نتيجة طبيعية لعملية الترشيد التي تؤدي إلى الشمولية . واتسم نقلها لما حدث في قاعة المحكمة بالأمانة الشديدة ، فأشارت على سبيل المثال إلى خطبة المدعي العام الإسرائيلي الذي بيَّن كيف لاقى الشعب اليهودي صنوف العذاب في كل زمان ومكان على يد الأمم ، فقام محامي أيخمان وتساءل عن سرّ ذلك ، وعما إذا كان هناك خلل ما في هذا الشعب ؟ وأصيبت المحكمة بالذهول بسبب هذا السؤال . كما يبين كتاب أرنت أن القيادة الصهيونية في المجر وغيرها من الدول تعاونت مع النازيين وعقدت معهم اتفاقية تقوم بمقتضاها القيادة الصهيونية (رودلف كاستنر) بضمان سكوت أعضاء الجماعة اليهودية وامتناعهم عن مقاومة عمليات الترحيل (عن طريق خداعهم وإقناعهم بأنهم متوجهون إلى معسكرات عمل وليس إلى معسكرات الإبادة) مقابل أن يسمح النازيون لعدد من اليهود ، وصفهم أيخمان بأنهم من أفضل المواد البيولوجية بالهجرة إلى فلسطين . وقد وصف جرشوم شوليم هذا الموقف بأنه قاس وخبيث ولا ينم عن أي حب للشعب اليهودي . وردت أرنت على هذا الاتهام بالإيجاب ، فهي حسب قولها لا تحب شعباً بشكل جماعي «فأنا لا أحب سوى أصدقائي ، والحب الوحيد الذي أعرفه هو حب الأفراد» .

ومن الواضح أن موقف أرنت من الصهيونية ، ابتداءً من الأربعينيات ، كان قد تغير وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية . وتُعَدّ مقالاتها عن الصهيونية ، التي كتبت قبل عام ١٩٤٨ ، من أكثر الدراسات تفسيرية ، إذ حدَّدت فيها المعالم الرئيسية لفكرة الصهيونية ولفكرة الدولة الصهيونية فيما بعد . ففي مقالها «إعادة النظر في الصهيونية» بيَّنت أن انعزالية الصهيونية المهووسة تعود إلى تقبُّل أعمى للقومية بالمعنى الألماني ، والتي تستند إلى الإيمان بأن الأمة جسم عضوي أزلي ، ونتاج عملية نمو حتمية لسمات كامنة . وهكذا ، فإن هذا المفهوم للقومية يحدد الشعب لا باعتباره مسألة تنظيم سياسي ، وإنما باعتباره مسألة شخصيات بيولوجية ذات طابع فوق إنساني ، أي يتجاوز الإنسان . وبيَّنت أن الحركة الصهيونية ، كحركة قومية ، باعت نفسها من البداية لإحدى القوى العظمى لأن شعار الدولة اليهودية كان يعني في واقع الأمر أن اليهود سيؤسسون أنفسهم من البداية باعتبارهم منطقة نفوذ تحت وهم القومية . وحذرت أرنت من الأوهام الصهيونية ، مثل وهم (شعار) : أرض بلا شعب لشعب بلا أرض . وأشارت إلى شيء واضح تمام الوضوح لكل الناس ما عدا الصهاينة ، وهو أن إرتس يسرائيل (أي فلسطين) ليست مكاناً في القمر ، وإنما هي مكان مأهول بالسكان ، وأن تأسيس الدولة يعني تهجير سكانها الأصليين . وقد بيَّنت أن فكرة نقل العرب الفلسطينيين (الترانسفير) ظلت منذ عام ١٩٤٥ تُناقَش بشكل جدي في صفوف الصهاينة . وقد استمر موقف أرنت معادياً للصهيونية حتى وفاتها .

إسحق دويتشر (١٩٠٧-١٩٦٧)

Isaac Deutscher

مفكر بولندي يهودي من أهم شارحي الماركسية ، والتروتسكية على وجه الخصوص . وُلد بالقرب من كراكوف ونُشِّئ تنشئة دينية أرثوذكسية ، ولكنه تلقى فيما بعد تعليماً علمانياً في جامعات بولندا . ويبدو أنه غازل الصهيونية في شبابه ، فتعلم العبرية وترجم بعض الأشعار العبرية إلى البولندية .

انضم دويتشر عام ١٩٢٦ للحزب الشيوعي السري ، ولكنه طُرد منه عام ١٩٣٢ حينما نادى بتكوين جبهة متحدة بين الاشتراكيين والشيوعيين لمجابهة التهديد النازي . وانتقل عام ١٩٣٩ إلى لندن ليعمل مراسلاً لجريدة بولندية يهودية ، ولكنه استقر فيها وأصبحت مكان إقامته الدائم .

من أهم دراساته ستالين : **سيرة حياة سياسية** حيث يشبه فيها ستالين بروبسبيير ، ويذهب إلى أن تطهير الثورة الشيوعية من ستالين كان ممكناً مثلما تم تطهير الثورة الفرنسية من روبسبيير . وقد بيَّن دويتشر في هذه الدراسة ما تصور أنه انحراف ستالين عن الخط الماركسي اللينيني . ولكن أهم أعماله هو الدراسة التي كتبها في

١٩٥٤ ـ ١٩٦٣ من ثلاثة أجزاء عن حياة ليون تروتسكي وفكره . ويبدي الكتاب تعاطفاً مع تروتسكي ووضعه المأساوي كما يبدي رفضاً عميقاً لستالين . وكتب دويتشر كذلك دراسة عن الثورة البلشفية بعنوان **الثورة الدائمة** (١٩٦٧) .

وفي كتابه **اليهودي غير اليهودي** ، يذهب دويتشر إلى أن اليهودية تتضمن رؤيتين : إحداهما ضيقة متعصبة وهي الرؤية الحاخامية والصهيونية ، والأخرى عالمية تبناها مفكرون يهود ، مثل إسبينوزا وهايني وماركس وروزا لوكسمبرج وتروتسكي ، ومن خلالها توصلوا إلى نظرة إلى العالم تتجاوز اليهودية ذاتها وتستند إلى التضامن والإخاء العالميين ، أي أن تحقُّق النزعة العالمية الكامنة في اليهودية يؤدي إلى نفي اليهودية . ومن ثم ، عارض دويتشر الصهيونية ، كما رفض الدولة التي أسستها في فلسطين واعتبرها تمثل خطوة للوراء بالنسبة إلى اليهود . وكان آخر حديث له يتضمن إدانة شديدة لإسرائيل والتوسعية الصهيونية في عام ١٩٦٧ ، وقد نُشر بعد وفاته .

أيزيا برلين (١٩٠٩-)

Isaiah Berlin

فيلسوف بريطاني يهودي ، وُلد في لاتفيا وتعلم في لندن ثم في أكسفورد حيث قام بالعمل معظم حياته ، وحصل على عدة شهادات دكتوراه فخرية من الجامعات الإسرائيلية .

من أهم مؤلفاته ، السيرة التي كتبها عن ماركس ، **كارل ماركس : حياته وبيئته** (١٩٣٩) حيث درس فكره ووضعه في سياقه الفكري ، و **في الحتمية التاريخية** (١٩٥٣) ، و **أربع مقالات في الحرية** (١٩٦٩) . وتدور كتاباته أساساً حول فكرة الحقيقة الثابتة العالمية وفكرة الحتمية ، لا سيما في كتابيه **فيكو و هردر** (١٩٧٦) ، و **ضد التيار** (١٩٧٩) .

ويميِّز برلين بين الرؤية التعددية للحرية والرؤية الأحادية ، فالرؤية التعددية هي رؤية تقبل تعدد الطرق والوسائل التي تؤدي إلى الحرية ، أما أصحاب الرؤية الأحادية فهم يرون أن ثمة طريقاً واحداً للحرية على الجميع أن يسلكوه . وكان برلين عضواً في جماعة من المفكرين والفلاسفة في أكسفورد اهتموا بالفلسفة اللغوية والتحليلية ، ولكنه مع هذا لم يقبل قط رؤيتهم الضيقة للفلسفة . فالفلسفة بالنسبة له تهتم بالأسئلة الأساسية التي لا يمكن التوصل لإجابتها من خلال الملاحظة والأساليب الإمبريقية (التجريبية) في التحقق ولا من خلال مناهج المنطق الصوري . فهذه الأسئلة النهائية تخص المعرفة والعقيدة وطبيعة التاريخ والسياسة وسمات الإنسان في علاقته بالعالم . وهو يدرس هذه القضايا الأساسية من خلال بعض المقولات التفسيرية لا من خلال المناهج العلمية (أي أنه يحاول أن يسترجع بعض الثنائية المعرفية) . وثمة تفرقة هنا بين ما أسماه برلين الرؤية الأحادية والرؤية التعددية . فالمفكر الأحادي يحاول أن يفرض على الظواهر الاجتماعية تفسيراً علمياً واحدياً بحيث يمكن التوفيق بين كل الاختلافات وحسم كل الصراعات وإخضاع كل الأهداف والغايات الفردية لهدف اجتماعي واحد نهائي (يشبه القانون الطبيعي) . ولذا ، فإن التناقض بين الحرية والمساواة ، والمنفعة والعدالة ، وصالح الجماعة وحقوق الفرد (وهي تناقضات توجد في أي موقف أخلاقي) ، تتم إزالتها تماماً باسم قيمة واحدة يفرضها المجتمع .

أما الرؤية التعددية فهي تنظر إلى العالم باعتباره مجموعة من المصالح والأهداف المختلفة ، وعلى أساس أن عالم الأخلاق والسياسة توجد فيه مجموعة من القيم المتصارعة في حالة عدم اتساق دائم ولا يمكن بأية حال التوفيق بينها تحت مبدأ واحد « فكل شيء هو هذا الشيء ولا شيء سواه » ، فالحرية هي الحرية وليست المساواة والعدالة أو الحضارة أو السعادة الإنسانية ، فهذه جميعاً أهداف مختلفة وليست متسقة ، بل لا يمكن الحوار العقلاني بشأنها ، فالحوار السياسي يفترض وجودها وأسبقيتها وتتم إدارة الحوار السياسي من منظورها . وكما هو واضح ، فإن برلين يطرح تعددية للقيم ونقط الثبات والمطلقات حتى لا تتمتع قيمة واحدة بالمطلقية الكاملة ، كما يرى أن الاعتراف بهذه التعددية أمر أساسي لاستمرار الحضارة والمدنية وللحفاظ على هذه القيم والمؤسسات التي ساهمت في إسعاد الإنسان . فجوهر الإنسان هو عقلانيته واستقلاليته وحريته، وإن أنكرنا عليه فرصة الاختيار بين القيم والأهداف ، كما تفعل الفلسفات الأحادية ، فنحن نحطم هذا الجوهر .

ويميِّز برلين بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية . فمنظرو الحرية السلبية يعرِّفون الحرية باعتبارها غياب القهر وحسب ، فالحرية هي وجود مجال حول الفرد يمكنه فيه أن يختار بين القيم والأهداف ، سواء أكان هذا الاختيار خيِّراً أم شريراً ، عقلانياً أم غير عقلاني . أما دعاة الحرية الإيجابية فهم يُعرِّفون الحرية باعتبارها المقدرة على كبح جماح الذات والتحكم فيها ، فالفرد يحقق حريته لا عن طريق غياب القهر ، وإنما حين يحقق أهدافاً رشيدة ، أي أن الحرية الأولى لا أهداف محددة لها بينما يوجد هدف محدد في المفهوم الثاني . ولذا، يمكن ، بل يجب من منظور الحرية الإيجابية ، أن يتم قهر الدوافع

اللاعقلانية للإنسان (ذاته السفلي) لأنها تعوقه عن تحقيق أهدافه العقلانية . ومن ثم ، فإذا مورس القهر على إنسان ما لإزالة دوافعه اللا عقلانية ، فإن هذا ليس بقهر على الإطلاق ، حيث إن الهدف منه هو تعظيم الحرية الإيجابية العليا . كما أن القانون الذي يستند إلى أساس عقلاني لا يمكن من وجهة نظر دعاة الحرية الإيجابية أن يعوق الحرية . ويرى برلين أن هذا المفهوم للحرية الإيجابية مفهوم شمولي لأنه يعيد تعريف كل القيم المتصارعة ويوفق بينها باسم قيمة واحدة هي الحرية العقلانية ، فهي إذن رؤية شمولية لأن الحرية الوحيدة الحقيقية قد قُرنت بأهداف أو أغراض جماعية معيَّنة ومن ثم لا يوجد مجال للاختيار الفردي . أما الحرية السلبية ، فهي التعددية الحقة لأنها تعترف بالصراع والاختيار ، ولذا فهي نظرية المجتمعات الحرة .

ومن الواضح أن برلين يحاول أن يفتح بعض الثغرات في عالم العلم المصمت حيث يخضع كل شيء للقوانين الصارمة . وقد تصوَّر أنه حقق هذا بالفعل بأن جعل كل قيمة أمراً قائماً بذاته مستقلاً لا يمكن أن يُدمج مع قيمة أخرى . فالعدالة هي العدالة والحرية هي الحرية وكلاهما مطلق رغم تناقضهما الواحد مع الآخر ، ولا يمكن إخضاع مطلق لمطلق آخر . وينتج عن ذلك تعددية المطلقات . ولكن برلين لا يؤمن في واقع الأمر بأية قيم نهائية ، ويرى أنه لا توجد أية مطلقات ، ومن ثم فإن عالمه ليس عالماً مفتوحاً تعددياً ، وإنما هو عالم ذراتي لا مركز له (عالم ما بعد الحداثة) . وكذلك لا توجد وسيلة للتوفيق بين القيم (المطلقة) المختلفة ، ومن ثم لا يوجد أساس للاختيار أو الحرية . وقد لاحظ هو نفسه أنه ، منذ القرن الثامن عشر ، بدأ تحوُّل الفكر الغربي من الموضوعية إلى الذاتية ، ومن الإيمان بالمطلقية إلى النسبية ، وأن هذا التحول هو سبب انتشار الرؤية العلمية ونتيجة له في آن واحد .

ورغم موقفه التعددي هذا ، يؤيد برلين الصهيونية كل التأييد . وهو يُعرِّف بالكثيرين من مفكريها وزعمائها . وقد ألَّف عن بعضهم دراسات ، فله على سبيل المثال كتاب عن **موسى هس** (١٩٥٩) . بل إنه يرى أن ظهور الدولة الصهيونية ، كدولة علمانية ديموقراطية ، هو انتصار لا نظير له للجهد الأخلاقي الحر . والدولة الصهيونية قد وُجدت ـ في رأيه ـ لتفي بحاجة شعب يريد أن تكون له علاقة بأرضه وتاريخه ، ذلك أن الدولة الصهيونية ضرورية للشعب اليهودي العضوي . والدولة الصهيونية ستقوم بتطبيع اليهود ، فتجعل منهم شعباً مثل كل الشعوب . وهو في رؤيته هذه ، يهمل بطبيعة الحال التاريخ وحقوق الفلسطينيين وحريتهم (السلبية والإيجابية !) ، ويُسقط المقولات الأساسية لمنظومته المعرفية والأخلاقية .

ولا يمكن تفسير هذا التناقض الذي وقع فيه برلين (بين الرؤية التعددية المنفتحة التي يتسم بها نسقه الفلسفي والرؤية العنصرية المنغلقة التي تتسم بها رؤيته للمشروع الصهيوني) على أساس أنه من أصل يهودي . فكثير من المفكرين غير اليهود في الغرب وقعوا في هذا التناقض ، كما أن كثيراً من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية لم يقعوا فيه ، وليس هناك نمط عام ، ولذا ينبغي تفسير كل حالة على حدة .

سيمون فاي (١٩٠٩-١٩٤٣)
Simone Weil

فيلسوفة فرنسية ، وُلدت لأسرة يهودية أرستقراطية فرنسية . حصلت على الدكتوراه في الفلسفة ، وكانت رسالتها عن ديكارت . ودخلت معترك السياسة وشاركت في كثير من القضايا اليسارية حتى سُمِّيت «العذراء الحمراء» . قررت عام ١٩٣٤ أن تشارك العمال حياتهم فتركت وظيفتها كأستاذ فلسفة وعملت في أحد المصانع ، وكانت ثمرة هذه التجربة كتابها **الحالة العمالية** (نُشر عام ١٩٥١) . لم تقدِّم فاي في كتابها الحلول اليسارية المألوفة لمشاكل العمال ، مثل تأميم وسائل الإنتاج والاستيلاء على السلطة ، وإنما طالبت بتغيير أكثر عمقاً في طبيعة العمل الحديث نفسه ، إذ طالبت بتغيير التنظيم الهرمي في المصنع ، بل وتصميم الآلات نفسها حتى تستجيب لحاجات الإنسان . وانضمت عام ١٩٣٦ للقوات الجمهورية في إسبانيا إبّان الحرب الأهلية . وبعد غزو النازيين لفرنسا ، اشتغلت عاملة زراعية في جنوب فرنسا ، ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة وماتت أثناء الحرب العالمية الثانية في إنجلترا . وقد نُشرت أعمالها بعد وفاتها ، وتتكون أساساً من خطابات ومذكرات ومقالات وذكريات وشذرات . وتدل كتاباتها على مدى تكريسها ذاتها لعملية البحث الدائب عن الحق المطلق والعدالة .

تأثرت سيمون فاي بأفكار بعض المتصوفة المسيحيين مثل مايستر إيكهارت ، ويُقال إنها خاضت تجربة صوفية عميقة إذ جاءها المسيح في الرؤيا عام ١٩٣٨ ، وكانت تُكنُّ إعجاباً عميقاً للمسيحية باعتبارها ديانة العبيد ، وترى أنها لم تنتصر لأن الدور الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في التاريخ يتنافى تماماً مع تعاليم المسيحية . أما موقفها من اليهودية فكان يتسم بالرفض العميق ، فهي ترى أن اليهودية عقيدة قومية ضيقة الأفق قاسية ، وأن كل ما تحتويه المسيحية

من شرور جاءها من اليهودية . ويشبه موقفها هذا موقف الغنوصيين (الذين كانت فاي تُكنُّ لهم إعجاباً خاصًا) وقد أشاد الشاعر ت . س . إليوت بكتاباتها .

ويمكن أن تثير قضية يهودية فاي ، فقد ورد اسمها في كلٍّ من **الموسوعة اليهودية (جودايكا) و دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** باعتبارها كاتبة يهودية . وهذه الكاتبة قد وُلدت بالفعل لأسرة يهودية، ولكنها رفضت العقيدة اليهودية . وحينما مرت بتجربة صوفية ، كانت تجربة مسيحية وتأثرت بمتصوفين مسيحيين . كما أن فاي هاجمت اليهودية بشراسة ونسبت لها كل نقائص المسيحية ، فهل يُعتبَر تصنيفها على أنها يهودية ذا قيمة تفسيرية ؟ لعله كان من الأجدى الحديث عنها باعتبارها من أصل يهودي وحسب . ولكن هذا لا يساعد كثيراً في فهم فكرها الذي يتجاوز أصولها اليهودية . ومن الطريف أن **دليل بلاكويل للثقافة اليهودية** استبعد المؤلفين اليهود السفارد وأبقى على فاي لأنها أشكنازية أو غربية ، وهو ما يبيِّن أن أساس التصنيف مختل للغاية ، وهو اختلال مصدره فشل محرري الموسوعة في تعريف ما يُقال له «الهوية اليهودية» ومصادرها الثقافية .

ملتون فريدمان (١٩١٢-)

Milton Friedman

اقتصادي أمريكي بارز ، وُلد في بروكلين (نيويورك) . بدأ في العمل في الحكومة الأمريكية عام ١٩٣٥ ، كما عمل بالتدريس في عدة جامعات أمريكية قبل أن يصبح أستاذاً للاقتصاد في جامعة شيكاغو . واكتسب فريدمان في هذه الجامعة سمعة عالمية ، حيث أصبح من كبار مفكري ما عُرف بمدرسة شيكاغو ، وهي مجموعة من الاقتصاديين وجهت النقد إلى النظريات الاقتصادية التي صاغها جون كينز والسياسات الاقتصادية المترتبة عليها والتي كانت تلقى قبولاً عاماً في الدوائر الاقتصادية والحكومية الأمريكية منذ الثلاثينيات من القرن العشرين .

من أهم مؤلفات فريدمان **الرأسمالية والحرية** (١٩٦٢) ، **والتاريخ المالي للولايات المتحدة ١٨٦٧ ــ ١٩٦٠** (١٩٦٣) ، **وأسواق حرة لرجال أحرار** (١٩٧٤) ، و **حر أن أختار** (١٩٨٠) ، ويمكن القول بأن رؤيته الاقتصادية تستند إلى رؤية واضحة ومحدَّدة للإنسان ، فالإنسان عنده هو الإنسان الاقتصادي الذي خلَّقه فلاسفة الرأسمالية الكلاسيكيون . فالاقتصاد هنا هو المطلق المكتفي بذاته ، واجب الوجود ، وما دون ذلك (كالأخلاق والعواطف) فلا وجود له . والآلية التي يعبِّر بها هذا المطلق عن نفسه هو السوق ، فمن خلال آليات السوق الحر يتمكن الأفراد ، الذين لكلٍّ منهم ذوقه الخاص وقيمه الخاصة وتطلعاته وأهدافه المستقلة ، من أن يصلوا إلى تفاهم وإجماع ، وهو ما يمنع وقوع صراعات حادة في المجتمع . ويرى فريدمان أن تدخُّل الدولة لا يفيد كثيراً في منع الصراع ، بل إن الدولة هي المصدر الأساسي للقهر ، فالحرية الاقتصادية هي أساس الحرية السياسية . وحين يستطيع الناس أن يتعاونوا ، الواحد مع الآخر ، دون قهر أو توجيه مركزي ، فإن رقعة الحرية الاقتصادية تتزايد ومن ثم تتناقص رقعة الهيمنة السياسية . كما أن الحرية الاقتصادية تؤدي إلى توزُّع مراكز السلطة ، بدلاً من تجميع السلطة السياسية والاقتصادية في يد واحدة .

وانطلاقاً من هذه الرؤية ، عارض فريدمان تدخُّل الدولة في الحياة الاقتصادية ، فدور الدولة يجب أن يقتصر على منع الأفراد من أن يقهر الواحد منهم الآخر . ولذا ، طالب فريدمان بالحد من قوة الدولة على فرض الضرائب وانفاق عائدها ، كما طالب بإلغاء الحماية الجمركية وآليات التحكم في الأسعار والأجور وكل معوقات الاختيار الحر ، وعارض استخدام السياسات الضريبية والإنفاق الحكومي كوسيلة لتنظيم الاقتصاد . ويذهب فريدمان إلى أن التغيرات في حجم المعروض من النقد هي المحدِّد الرئيسي للتغيرات قصيرة الأجل في مستوى النشاط الاقتصادي ، وأن التحكم في المعروض من النقد هو الأداة الأكثر أهمية لدى الحكومة الفيدرالية لإحداث تغيرات قصيرة الأجل في النشاط الاقتصادي ، كما ذهب إلى أن تحديد معدل نمو ثابت للمعروض من النقد لفترات طويلة يوفر قدراً أكبر من الاستقرار الاقتصادي ويحول دون حدوث تقلبات واسعة في النشاط الاقتصادي كذلك النوع الذي تعرضت له الولايات المتحدة في الماضي . واعتبر أن المبالغة في استخدام السياسات المالية والنقدية للتحكم في الأوضاع الاقتصادية الجارية قد يُعمِّق حدة هذه التقلبات على المدى البعيد . كما كان فريدمان يفضل نظاماً ضريبياً مبسَّطاً وتعويماً لأسعار العملة ، وكان يفضل أيضاً إبطال استعمال الذهب كمقياس نقدي ، وطالب بإلغاء نظام التكافل الاجتماعي والإعانة باعتباره نظاماً غير فعال ويعني دوراً نشيطاً وضخماً للحكومة ، واقترح بدلاً من ذلك فرض ضريبة «سلبية» على الدخل ، أي أن تقدم الحكومة معونة مالية للأسرة التي تقع تحت خط الفقر من خلال صيغة تسمح لهم بتوفير احتياجاتهم الأساسية مع الحفاظ في الوقت نفسه على الحافز على العمل وزيادة الدخل لدى هذه الأسر .

ويُعَدُّ فريدمان من أبرز الاقتصاديين المحافظين في الولايات المتحدة . عمل مستشاراً للرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون، كما عمل مستشاراً لعدة مؤسسات أمريكية ودولية . ولا يختلف فريدمان عن غيره من الاقتصاديين الأمريكيين ، من اليهود أو غير اليهود ، في أن أفكاره وآراءه الاقتصادية تعكس التيارات والاتجاهات المختلفة داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي الأمريكي ، والتي تنبع من حركيات هذا النظام بشكل خاص ومن حركيات المجتمع الأمريكي بشكل عام .

ويقوم ملتون فريدمان بتقديم الاستشارات الاقتصادية للحكومة الإسرائيلية ، وهو من دعاة فك القطاع العام في إسرائيل وتشجيع الاقتصاد الحر وتقليص الهستدروت والمؤسسات الصهيونية الاستيطانية الجماعية التي يُقال لها «اشتراكية» ، وهو لا يختلف في هذا عن كثير من رجال الاقتصاد والسياسة الأمريكيين الذين لا يدركون تماماً الطبيعة الاستيطانية للدولة الصهيونية والتي تجعل وجود المؤسسات الجماعية وتدخل الحكومة في الاقتصاد مسألة حتمية . فعملية مثل تمويل المهاجرين واستيعابهم ، على سبيل المثال ، تتطلب ملايين الدولارات ولا يمكن أن يقوم القطاع الخاص بها . كما أن الأعباء الأمنية لإسرائيل ، باعتبارها قاعدة للإمبريالية الغربية واستثماراً إستراتيجياً لها ، يجعل من الضروري أن يتضخم جهاز الدولة ، وألا تخضع الدولة الصهيونية الوظيفية ككل لحسابات المكسب والخسارة المادية وآليات السوق التي يخضع لها الاقتصاد الحر . والدعم الغربي الذي تقدمه الحكومات والشعوب الغربية ، وبخاصة في الولايات المتحدة ، يتنافى تماماً مع آليات الاقتصاد الحر . فالدعم له عادةً طابع أيديولوجي ، أما الاقتصاد الحر فله حركياته الخاصة التي تتناقض ولا شك مع الأولويات الصهيونية . وقد ظهر هذا في مشروع طائرة اللافي ، فالدولة الصهيونية كانت حريصة على إنتاجها لسببين لا علاقة لهما بالربح الاقتصادي :

١ ـ تحقيق قدر من الاستقلال عن المؤسسة العسكرية الأمريكية .

٢ ـ تأسيس صناعات إلكترونية متقدمة تضمن خلق الوظائف للفنيين الإسرائيليين الذين يتزايد عددهم ، حتى لا يضطروا إلى النزوح .

وقد رفضت الولايات المتحدة السماح لإسرائيل بالاستمرار في إنتاج هذه الطائرة . وكان من بين الأسباب التي سيقت لإنهاء المشروع أنه غير مربح ، وكان هذا رأي ملتون فريدمان أيضاً . وبالفعل ، توقَّف المشروع ونزح مئات الإسرائيليين . وحينما وصل المهاجرون السوفييت ، وهم يضمون في صفوفهم أعداداً كبيرة من الفنيين ، وجدوا حالة بطالة . وبدأت أعداد منهم تعيد حساباتها . وهذا يبيِّن مدى عدم إدراك صانعي القرار في الولايات المتحدة الطابع الاستيطاني للدولة الصهيونية ، أو إدراكهم إياه واستخدامه للضغط على إسرائيل ووضعها تحت رحمة الولايات المتحدة وحمايتها .

ألبير ميميه (١٩٢٠-)

Albert Memmi

مؤلف وكاتب مقال وعالم اجتماع فرنسي يهودي تونسي الأصل . وُلد في تونس لعائلة يهودية من قبائل البربر . قاتل خلال الحرب العالمية الثانية في صفوف القوات الفرنسية الحرة ، ثم عاد ليكمل دراسته الجامعية حيث حصل على شهادة في الفلسفة من جامعة الجزائر ، ثم حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة باريس عام ١٩٥٠ ، عاد بعدها إلى تونس ليترأس معهداً في علم النفس . وفي عام ١٩٥٩ ، انضم إلى المركز الوطني للبحث العلمي في باريس حيث استقر بشكل دائم . وفي عام ١٩٦٦ ، عُيِّن أستاذاً في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية في باريس أيضاً .

وتخصَّص ميميه في دراسة الآثار الاجتماعية والنفسية المترتبة على الاستعمار ، ووجد من خلال أبحاثه تشابهاً بين أوضاع اليهود والشعوب المُستعمرة وخصوصاً بالنسبة لمواقفهم وأفكارهم تجاه مسألة الهوية . وظلت قضية الهوية قضية محورية في أغلب أعمال ميميه سواء الروائية أو الفكرية ، وعكست أزمته وحيرته الشخصية بين انتمائه إلى جماعة يهودية نشأت وتشكلت في ظل التشكيل الحضاري العربي الإسلامي ، وبين اكتسابه الثقافة الفرنسية الغربية للمستعمر الفرنسي الذي سعى بوجه عام إلى ربط أعضاء الجماعات اليهودية في المغرب العربي بالثقافة الفرنسية بغرض عزلهم عن محيطهم العربي وتحويلهم إلى جماعات وظيفية وسيطة تخدم مصالحه في المنطقة . ويبدو أن ميميه كان مدركاً هذه الحقيقة ، فرغم أنه أيَّد بحماس استقلال دول المغرب العربي ، إلا أنه أدرك في الوقت نفسه أن النتيجة التي ستترتب على ذلك هي رحيل أغلب أعضاء الجماعات اليهودية في هذه المنطقة مع المستعمر الفرنسي .

وفي روايته **أعمدة الملح** (١٩٥٣) ، التي تُعتَبر أقرب إلى السيرة الذاتية ، يتناول ميميه قصة شاب يهودي من المغرب العربي يخرج من بيئته المحلية المحدودة ليكتشف ثقافة المستعمر الفرنسي ، ولكنه يفقد قناعاته الإنسانية والدينية نتيجة التناقض بين الثقافتين ، كما يشعر بخيبة أمل تجاه المفهوم الإنساني الغربي الذي طالما نُسبت إليه صفات مثالية . أما رواية **الغرباء** (١٩٥٥) فتتناول قصة يهودي تونسي يجد نفسه ملفوظاً ومرفوضاً من الفرنسيين والعرب على حدٍّ سواء .

أما في مقالاته ودراسته ، مثل **صورة يهودي** (١٩٦٢) ، و**تحرير اليهود** (١٩٦٦) ، فيقدم صورة اليهودي باعتباره « شخصية كامنة في الظل » ، فلا هي مندمجة تماماً ولا هي راغبة في التخلي عن خصوصيتها ، تعيش دائماً على هامش الأحداث التاريخية العالمية . ولذلك ، فإن الدولة اليهودية أو إسرائيل تصبح ، على حدّ قوله ، « الحل الوحيد لنا وورقتنا الرابحة الوحيدة وفرصتنا التاريخية الأخيرة » (ولكن هذا على اعتبار أن الدولة الصهيونية لا تقف هي الأخرى على هامش التاريخ العربي والتاريخ الغربي ، فهي في حالة عداء ضد الأول رغم وجودها في المشرق العربي ، وفي حالة تبعية للثاني رغم وجودها خارجه) .

إرفنج كريستول (١٩٢٠-)

Irving Kristol

مفكر سياسي أمريكي ، وأحد مؤسسي مجلة **كومنتاري** ، وأحد محرري مجلة **أنكاونتر** ، ومؤلف عدة كتب من أهمها عن **الفكرة الديموقراطية في أمريكا** (١٩٧٢) ، و **تحيتان للرأسمالية** (١٩٧٨) ، و **تأملات محافظ جديد** (١٩٨٣) ، وتدور كتبه حول موضوعات متفرقة ، مثل الحركة الثورية للطلبة في الجامعة ، وعدم الاستقرار في العالم الثالث . وهو يعمل خبيراً أو مستشاراً في عديد من المؤسسات البحثية ومؤسسات الخبرة القريبة من مؤسسات صنع القرار في الولايات المتحدة .

ويُعَدُّ كريستول من أهم مفكري تيار المحافظين الجدد الذي ظهر أثناء رئاسة كارتر ، والذي يضم بين صفوفه عدداً كبيراً من المفكرين الأمريكيين اليهود . لكن أهمية هذا التيار ليست مقصورة على الجماعة اليهودية ، وإنما امتدت لتشمل المجتمع الأمريكي بأسره .

وقد رفض المحافظون الجدد الوفاق وخفض التسليح ، كما رفضوا كثيراً من السياسات الخارجية التي تبناها كارتر ، فكانوا يطالبون مثلاً بضرورة أن تتخذ أمريكا موقفاً نشيطاً في سياستها الخارجية ، وأن تنبذ الاتجاه نحو العزلة ، أي أن تقوم بالتدخل العسكري لحماية ما تتصور أنه مصالحها . وفي الداخل ، يطالب تيار المحافظين الجدد بالتخلي عن السياسات الاجتماعية التي تبناها الديموقراطيون والتي تهدف إلى تهدئة الصراعات الاجتماعية في المجتمع الأمريكي وتخفيف الأثر السلبي لسياسات الاقتصاد الحر . ومن المعروف أن الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، وقياداتها ، كانت تقف دائماً وراء الحزب الديموقراطي وتتبنّى سياساته ، شأنها في هذا شأن معظم أعضاء الأقليات في الولايات المتحدة . ولكن ، ابتداءً من منتصف السبعينيات ، بدأ يتبلور تيار محافظ داخل الجماعة اليهودية يلقي بثقله وراء الجمهوريين إلى أن وصل إلى الذروة في الثمانينيات مع تولي ريجان للرئاسة ، حيث أيّدته القيادات الصهيونية واليهودية المحافظة . ومما له دلالته العميقة أن غالبية الجماهير اليهودية لم تمتثل للتوجيهات الصهيونية وأدلت بصوتها لمرشح الحزب الديموقراطي . ولذا ، لم يكن ريجان مديناً للصوت اليهودي بانتخابه ، ومع هذا فهو من أشد الرؤساء الأمريكيين تحيزاً لإسرائيل ، الأمر الذي يلقي كثيراً من الضوء على خرافة «الصوت اليهودي» .

وقد قام المفكرون (من أعضاء الجماعات اليهودية ومن غيرهم) من المحافظين الجدد بصياغة كثير من الأفكار الإستراتيجية لإدارة ريجان ، والمتصلة بزيادة التسلح والتخلي عن الوفاق ، واتخاذ سياسة نشيطة معادية للاتحاد السوفيتي ، ودعم حلفاء الولايات المتحدة ، خصوصاً إسرائيل ، في سياسة المواجهة مع الاتحاد السوفيتي . ولذا ، عارض المحافظون الجدد من أعضاء الجماعات اليهودية محاولة الضغط على إسرائيل للانسحاب من الضفة والقطاع لتهدئة الرأي العام العالمي . وسياسة ريجان بشأن الشرق العربي ، كانت ، في التحليل الأخير ، من صياغة هذه المجموعة . وقد أُطلق عليهم اسم «صقور ريجان اليهودية» وهي عبارة دقيقة إلى حدٍّ كبير .

ولكن الوضع تغيَّر كثيراً بعد الانتفاضة ، إذ نصح إرفنج كريستول الإسرائيليين بأن يقرروا مساحة الأراضي التي يودون الاحتفاظ بها ، وأن يرسموا الحدود ثم ينسحبوا . « . . . ولا أدري لم تصاب إسرائيل بالرعب من دولة في الضفة الغربية تحكمها منظمة التحرير الفلسطينية » . ويشكل تصريحه هذا تراجعاً عن مواقفه الأمريكية السابقة .

وقد كتب كريستول مؤخراً دراسة بعنوان **مستقبل يهود أمريكا** تتناول وضع يهود الولايات المتحدة في ظل تزايد معدلات العلمنة . وتُعَدُّ هذه المقالة حدثاً فكرياً فريداً ، إذ أنه قلب الأمور رأساً على عقب ، فهو يؤكد في دراسته أن العلمنة جزء عضوي من عملية التحديث ، وهو يصف العلمنة بأنها « رؤية دينية حققت انتصاراً على كل من اليهودية والمسيحية » ، وهو يصر على تسميتها « رؤية دينية » (رغم رفض العلمانيين لذلك) لأنها تحتوي على مقولات عن وضع الإنسان في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية ، ذلك لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية . وفي هذا الدين (العلماني) ، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان) ، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده ، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن

يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع الإنساني. ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدم. وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكل من الليبرالية والاشتراكية، بل إنها تغلغلت في الأوساط الدينية اليهودية والمسيحية (باستثناء الأصوليين والأرثوذكس).

ويُلاحظ كريستول أن معدلات العلمنة بين يهود الولايات المتحدة مرتفعة إلى أقصى حد، بل إن اليهودية ذاتها تمت علمنتها ولم تَعُد عقيدة دينية وأصبحت مجرد نوع من المهدئات النفسية التي تساعد اليهود على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث. ويرى كريستول أن هذا أمر مفهوم، إذ أن المجتمع العلماني هو الذي أتى لليهود بحقوقهم وهو الذي أتاح لهم فرصة الاندماج، على عكس المجتمعات المسيحية التي كانت دائماً مجتمعات معادية لليهود. لكن الخطر الذي يواجه اليهود في الوقت الحاضر لم يَعُد معاداة اليهود وإنما الزواج المُختلَط، وهو خطر لم تجد له القيادات اليهودية حلاً بعد.

يقدم كريستول حلاً جديداً للمشكلة يستند إلى مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها بالتدريج رغم هيمنتها الكاملة على مؤسسات مجتمعنا (المدارس والمحاكم والكنائس ووسائل الإعلام). ويعود هذا إلى سببين:

١ ـ بإمكان الفلسفة العقلانية العلمانية أن تزودنا بوصف دقيق للمسلمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي. ولكنها لا يمكن أن تزودنا بهذا النسق ذاته، فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية ولكنه ليس قادراً على توليدها، إذ أن الإنسان يقبل الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لا يمكن أن يتوصل إلى أن الجماع بالمحارم خطأ (طالما أن مثل هذه العلاقة لا تثمر أطفالاً)، أو أن مضاجعة الحيوانات شر (إلا من منظور أنها انتهاك لحقوق الحيوانات)، ذلك أنه ليس معروفاً لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بمثل هذه العلاقة الجنسية أم لا. وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وتظهر أجيال قلقة لا تجد لنفسها مخرجاً من هذا الوضع.

٢ ـ لا يمكن أن يُكتب البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يعتقدون أنهم يعيشون في عالم لا معنى له. والواقع أننا، منذ القرن التاسع عشر (الحركة الرومانسية)، نجد أن تاريخ الفكر الغربي هو رد فعل للإحساس بأن العلمانية أدَّت إلى ظهور عالم لا معنى له، وهي تحاول أن تحل هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه كريستول مجرد خداع للنفس، ولذا فإن أهم ثلاثة فلاسفة غربيين في العصر الحديث لا يؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهيومانية): فنيتشه عدمي، وهايدجر وثني جديد، وسارتر وجودي يشعر بالغثيان، كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية وما بعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني.

كل هذا يشير إلى أن من المتوقع تراجع العلمانية وتزايد الانتماء الديني. ويتبدَّى هذا في العبادات الوثنية الجديدة التي ظهرت، أي أن من المتوقع أن يحدث بعث جديد للمسيحية في المجتمع الأمريكي.

ويتوقع كريستول أن يقاوم اليهود هذا الاتجاه، ولكنه يرى أن من الأفضل لهم أن يغيروا موقفهم وأن يتكيفوا مع الوضع الجديد، فليس من المتوقع أن يؤدي البعث الديني إلى تزايد معاداة اليهود. كما يرى أن البديل لتقبل عودة الرموز المسيحية والعقيدة المسيحية ما أسماه «البربرية المعادية للكتاب المقدَّس» والتي تتحدى كلاًّ من المسيحية واليهودية، بل والحضارة الغربية ككل.

وأخيراً، يُنهي كريستول مقاله بعبارة مهمة: «إن يهود أمريكا عندهم حساسية مبالغ فيها من العداء المسيحي لليهود، وهم لذلك معرَّضون لخطر أن ينسوا أن من حطم الهيكل مرتين ونفى الشعب اليهودي لم يكن العداء المسيحي لليهود، وإنما الوثنيون والبابليون والرومان».

جورج ستاينر (١٩٢٩-)
George Steiner

مؤلف وعالم لغوي يعمل حالياً أستاذاً في جامعتي كامبردج وجنيف، من أهم مؤلفاته **تولستوي أو دوستويفسكي** (١٩٥٩)، و**موت المأساة** (١٩٦٠) حيث يذهب إلى أن سبب موت المأساة هو المنظومة المعرفية المسيحية ثم الماركسية. أو في **اللغة والصمت** (١٩٦٧)، يتناول مسألة التآكل التدريجي للرؤية الإنسانية (الهيومانية) بسبب إفساد اللغة عن طريق الدعاية السياسية والإباحية والماركسية، ومن ثم يصبح الصمت الاستجابة الوحيدة اللائقة لفظائع عصرنا. وفي **قلعة بلوبيرد** (١٩٧١) يبين أن ثمة علاقة بين التجريد الموضوعي الذي يتسم به البحث العلمي وبين عدم اكتراث البشر بالحقائق السياسية الاجتماعية المتعينة.

طوَّر ستاينر موضوع اللغة في كتابيه **خارج حدود الدولة**

(١٩٧١) ، و بعد بابل (١٩٧٥) ، حيث يحاول أن يقدم نموذجاً لعملية الفهم والإدراك . وقد كتب ستاينر رواية مثيرة بعنوان **حَمْل أ. هـ إلى سان كريستوبال** (١٩٨١) ، وهي رواية يتخيل مؤلفها أن جماعة من الإسرائيليين تكتشف أن أدولف هتلر (أ .هـ) مختبئ في غابات الأمازون في أمريكا اللاتينية ، فتقوم باختطافه لتحاكمه على جرائمه ضد البشرية . ولكن عند حدود الغابة ، في الرقعة التي تفصل بين الغابة والعالم الذي يُقال له متحضر ، يقوم هتلر بالدفاع عن نفسه فيبيِّن أن أفكاراً مثل فكرة « الشعب المختار صاحب الرسالة» هي أفكار وجدها في تراث اليهود الديني ، ومادام الرايخ قد ولد إسرائيل ، أفليس من الممكن أن يكون هتلر نفسه هو الماشيَح الحق ؟

نورمان بودورتز (١٩٣٠-)

Norman Podhoretz

كاتب أمريكي يهودي ، ومحلل سياسي وثقافي . وُلد لأبوين مهاجرين من يهود اليديشية ونشأ في بروكلين (حي اليهود الشهير في نيويورك) ، والتحق بكلٍّ من جامعة كولومبيا والكلية اللاهوتية اليهودية . درس على يد ليونيل ترلنج في كولومبيا وعلى يد ف . ر . لفيس في كمبردج . وبعد عودته منها ، ترأس تحرير مجلة **كومنتاري** التي تصدرها اللجنة اليهودية الأمريكية ، وكانت هذه المجلة من أهم مجلات المؤسسة الثقافية الشرقية ذات التوجه الليبرالي في الستينيات . ولكن المجلة ، شأنها شأن كثير من المثقفين الأمريكيين اليهود والجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، بدأ يسيطر عليها تيار صهيوني ، وأخذت تتحرك نحو اليمين إلى أن تخلت تماماً عن ليبراليتها ، وأصبحت هي وكُتَّابها من أكبر المدافعين عما يُسمَّى «تيار المحافظين الجدد» الذي يدافع عن الحرب الباردة وعن ضرورة أن تتخذ أمريكا موقفاً نشطاً في سياستها الخارجية وأن تنبذ الاتجاه نحو العزلة . وهذه عبارات تعني في الخطاب السياسي الأمريكي ضرورة أن تقوم الولايات المتحدة بالتدخل العسكري في أي جزء من العالم حينما ترى أن ذلك في مصلحتها ومصلحة الديموقراطيات الغربية ، وهو موقف يخدم المصالح الصهيونية . وقد طالب تيار المحافظين الجدد بألا تضغط أمريكا على إسرائيل للانسحاب من الضفة والقطاع لتهدئة الرأي العام العالمي . ولكن يجب التنبه إلى أن بودورتز يعبِّر عن اتجاه قوي بين أعضاء المؤسسة الثقافية الأمريكية (من أعضاء الجماعات اليهودية ومن غيرهم) ، ولا تشكل يهوديته سوى عنصر فرعي في موقفه قد يفسر حدة موقفه لا أكثر ولا أقل . أما موقفه في ذاته ، فهو موقف أمريكي أصوله أمريكية وتوجهه أمريكي ، فهو في دفاعه عن إسرائيل لا يتهم أعداءها بالعداء لليهود ، وإنما يتهمهم بأنهم معادون للمصالح الأمريكية والحضارة الغربية ، أي أنه يضع إسرائيل في سياقها الصحيح . ويُلاحَظ أن بودورتز عدَّل موقفه كثيراً بعد الانتفاضة ، إذ قال : "الأمر الواقع لا يمكن له الآن أن يستمر ، كما أن بدائل الاحتلال المستمر غير سارة وخطيرة" .

وألَّف بودورتز كتاباً بعنوان **النجاح Making It** (١٩٦٨) ، وهو سيرة ذاتية لإنسان لا يؤمن بأية قيم مطلقة ، وإنما يؤمن بالنجاح بأي ثمن . وهو يُطلق على الإصرار على النجاح عبارة «السرّ القذر الذي يخفيه مثقفو نيويورك» ؛ فشهوة النجاح لديهم تحل محل الشهوة الجنسية ، وهي الدافع الأساسي في حياتهم .

١٢
الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية

الفلسفة اليهودية والفلاسفة اليهود ـ الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية ـ فيلون والأفلاطونية المُحدَثة ـ موسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية ـ إسبينوزا والعقلانية المادية ـ إسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية ـ الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في القرن الثامن عشر ـ برجسون واللاعقلانية المادية ـ هوسرل والفينومينولوجية ـ شستوف والفلسفة المسيحية ـ كالن والبرجماتية ـ لوكاتش والماركسية الجديدة ـ ليفي شتراوس والبنيوية ـ ماركوز والماركسية الجديدة ـ تشومسكي والثورة التوليدية

الفلسفة اليهودية والفلاسفة اليهود
Jewish Philosophy and Philosophers

«الفلسفة اليهودية» عبارة تفترض أن رؤى الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية وكذلك أنساقهم الفلسفية متماثلة ومتجانسة وأن ثمة عناصر تجانس وتشابه ووحدة بينها ، تفوق في أهميتها وتفسيريتها عناصر عدم التجانس وعدم التشابه . ولكننا لو وضعنا فيلسوفاً هيلينياً يهودياً مثل فيلون إلى جانب فيلسوف إسلامي الحضارة والتفكير يؤمن باليهودية مثل موسى بن ميمون إلى جانب فيلسوف فرنسي يهودي مثل برجسون لاكتشفنا أن عناصر الاختلاف وعدم التجانس بين الفلاسفة اليهود من الأهمية والضخامة بحيث أن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى حد . ولذا ، فنحن نفضل استخدام اصطلاح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التي كانوا يعيشون في كنفها والتي تفاعلوا معها واستمدوا منها الإطار الأساسي لأنساقهم الفلسفية وخطابهم ، بل والأبعاد الأساسية لرؤيتهم للكون .

الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية
Philosophers from Members of the Jewish Cmmunities

«الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» عبارة ذات مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية (بالقياس إلى عبارات مثل «الفلسفة اليهودية» أو «الفلاسفة اليهود») . ويمكن أن نُقسِّم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع فلسفتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة، وإن تعرَّض لقضايا يهودية فهو يتعرض لها بشكل عرضي .

ويمكن التمييز بين المحاولات التي يبذلها بعض المفكرين الذين يتبنون الموقف التحليلي من اليهودية ويدرسونها بطريقة منهجية . فإن كان المفكر غير يهودي فإن ثمرة فكره تكون جزءاً من الدراسة الفلسفية للدين . أما إذا كان المفكر يهودياً مؤمناً بالعقيدة اليهودية ، فإن الثمرة تكون اللاهوت اليهودي أو دراسة أصول الدين (التي تناولناها في مدخل العقائد) .

وغني عن القول أن المفكر من أعضاء الجماعات اليهودية حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه ، شاء أم أبى ، يُطبِّق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على اليهودية . ولا يمكن الفصل بين الجانب التحليلي والجانب التركيبي ، فالتحليل مثل التركيب كان يتم من خلال المقولات الفلسفية السائدة في الحضارات التي كان الفيلسوف من أعضاء الجماعات اليهودية يعيش بين ظهرانيها . ومن ثم ، لا يمكن الحديث عن «فلسفة يهودية» وإنما عن محاولات قام بها مفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية لتطبيق النظم الفلسفية المختلفة على العقيدة اليهودية والمزاوجة بينهما ، وهي محاولة لا تتسم بكثير من التجانس نظراً لوجود الجماعات اليهودية داخل تشكيلات حضارية مختلفة تؤثر كل منها في المفكرين بطريقة مختلفة . ولذا ، فإن دراسة فكر هؤلاء لا يكون إلا بالعودة للحضارات التي يعيشون بين ظهرانيها .

والعهد القديم ، مثله مثل أي كتاب مقدَّس ، لا يحوي نسقاً فلسفياً واضحاً ، وإنما يستند إلى نسق كامن مركب يعبِّر عن نفسه في العقائد الأساسية الخاصة بطبيعة الخالق والخلق والوحي والتوحيد والعدالة الإلهية ومعنى التاريخ ، وهلم جرا . كما أن التراث الديني اليهودي ، من خلال الأجاداه ، كان يحاول الإجابة على أسئلة فلسفية بطريقة غير فلسفية ، من خلال الرموز والقصص . وتوجد تساؤلات فلسفية في كلٍّ من التلمود وكتب القبَّالاه ، ولكن الاجابة

عليها لا تتم بالطريقة الفلسفية المنهجية وإنما من خلال الأسطورة والأمثولة والصورة والمجاز . ولم يظهر التفكير الفلسفي المنهجي بين اليهود إلا في القرن الأول قبل الميلاد في فلسفة فيلون السكندري الذي حاول المزاوجة بين الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية والرواقية) والعقيدة اليهودية . ولكن فلسفته لم تترك أثراً في التطور اللاحق لليهودية ، بينما تأثر بها اللاهوت المسيحي . وتأثر المفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية في الدولة الإسلامية بعلم الكلام (الذي هو بدوره ، في جانب من جوانبه ، رد الفعل الإسلامي للفلسفة اليونانية) .

ويبدو أن اليهودية وجدت نفسها دين أقليات متناثرة تواجه دينين سماويين توحيديين تتبع كل منهما إمبراطورية مترامية الأطراف وترفض كلٌّ منهما اليهودية . ولذا ، ظهر فكر ديني يهودي يحاول تفسير هذه الظاهرة عقلياً ويرمي إلى الدفاع عن اليهودية وإثبات شرعيتها . وأولى هذه المحاولات محاولة داود بن مروان المقمص ، وتبعتها محاولة سعيد بن يوسف الفيومي ، اللذين نقلا فكر المعتزلة إلى الفكر الديني اليهودي . وهما ، في هذا ، لا يختلفان كثيراً عن القرّائين . وتأثر الفكر الديني اليهودي بالحوار الذي جرى داخل الفلسفة الإسلامية بين الفلسفة وأعدائها ، فدافع عن الفلسفة أبراهام بن داود ، وموسى بن ميمون ، ولاوي بن جرشون (جيرونيدس) ، وحسداي قرشقاش . وهاجم الفكر الفلسفي كلٌّ من سليمان بن جبيرول وابن فاقودة ويهودا اللاوي .

وفي العصر الحديث ، يبدأ التفكير الفلسفي بين اليهود في كتابات إسبينوزا فيلسوف العَلمانية الذي وجَّه سهام نقده لليهودية خاصة ، وللفكر الديني عامة ، لدرجة يصعب معها الحديث عنه باعتباره مفكراً دينياً . ولذا ، قد يكون من الأفضل أن نبدأ بموسى مندلسون فيلسوف حركة التنوير بين اليهود، والذي تبنَّى فكر حركة الاستنارة الغربية والفلسفة العقلانية وطبقه على اليهودية بعد إفساح المجال للوحي ، وهذا ما جعل فكره ربوبياً إلى حدٍّ ما . وقد تأثر المفكرون اليهود بفكر هيجل كما يتضح في كتابات كروكمال . أما هرمان كوهين فتأثر بفلسفة كانط . وظهر فلاسفة يهود آخرون في العصر الحديث حاولوا إعادة صياغة اليهودية مستخدمين مقولات الأنساق الفلسفية السائدة . فنجد فرانز روزنزفايج ، ومارتن بوبر ، وليوبايك ، وأبراهام هيشيل ، يحاول كل منهم بطريقته استخدام مقولات نسق فلسفي ما (وجودي أو مثالي) لإعادة تفسير اليهودية (وقد تناولنا كتابات مثل هؤلاء المفكرين الدينيين في المجلد السادس الخاص باليهودية) .

ويمكن أن نضع الصهيونية في هذا الإطار ، فهي محاولة لتطبيق مقولات الفكر الرومانسي القومي العنصري على اليهودي . وتأثر معظم المفكرين الصهاينة (هرتزل ونوردو وآحاد هعام) بفلسفة نيتشه وأفكاره عن القوة وأخلاق العبيد والإنسان الأعلى أو الأسمى . ويُلاحَظ أن كثيراً من الموضوعات الصهيونية وجدت طريقها إلى كتابات الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية ، حتى أولئك الذين لم يهتموا بالصهيونية أو ناصبوها العداء ، ومن أهم هذه الموضوعات موضوع «سر بقاء الشعب اليهودي» ، ومحاولة تفسيره إما من خلال مقولات هيجلية أو من خلال مقولات نيتشوية أو وجودية . ورغم أن الموضوع يُناقَش بشكل فلسفي مجرد للغاية ، وليس له علاقة كبيرة بالتطبيقات السياسية ، إلا أن هذا الموضوع نفسه يشكل الفكرة المحورية في النسق العقائدي الصهيوني الذي هو بدوره علمنة لفكرة الشعب المختار أو الشعب المقدَّس . ومن ثم ، نجد أن هذه الكتابات إنما هي تسويغ واع أو غير واع للغزوة الصهيونية من خلال ديباجات فلسفية معاصرة .

ويوجد فلاسفة يهود كان اهتمامهم باليهودية ضعيفاً أو منعدماً ، أو تعبيراً عن موقف فلسفي عام يتجاوز اليهودية في حد ذاتها . ولذا ، فإن إسهامهم الأساسي كان يصب في التيار العام للفلسفة الغربية ، ومعظمهم من اليهود غير اليهود ، أي اليهود الذين لا يؤمنون بالعقيدة اليهودية ولا يتمسكون بإثنيتهم اليهودية حقيقية كانت أم وهمية والذين ازدهروا في الحضارة الغربية بمقدار تمثُّلهم لقيمها وبمقدار تهميشهم هويتهم وفهمهم . وإسبينوزا هو أول هؤلاء الفلاسفة . ويمكن أن نذكر في هذا المقام كارل ماركس ، وفرديناند لاسال ، وإدموند هوسرل ، وهنري برجسون ، ولودفيج فيتجنشتاين ، وهربرت ماركوز ، وهوراس كالن ، وجاك دريدا (أي كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية الذين ازدهروا على مستوى الحضارة الغربية) . وقد يكون لهؤلاء الفلاسفة بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية ولكنها تظل ملاحظات عرضية (إلا في حالة كالن) . وقد لاحظنا أن معظم الفلاسفة العلمانيين من أعضاء الجماعات اليهودية يُعبِّرون في فلسفتهم عن الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية وأنهم يتأرجحون بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع .

ومن الظواهر التي تستحق الدراسة عدم ظهور فلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية يُعتَد بهم عبر تاريخ العالم الغربي والإسلامي ، وأن أول فيلسوف يُعتَد به هو إسبينوزا في القرن السابع عشر (هذا على عكس علم الاجتماع وعلم النفس وعلم

الأنثروبولوجيا وعلم اللغة ، حيث يُلاحَظ وجود عدد كبير من العلماء من أعضاء الجماعات اليهودية ساهموا في تأسيس هذه العلوم وتطويرها) . ولتفسير ذلك يمكن الإشارة إلى أن الفلسفة كانت دائماً مرتبطة بالدين وبرؤية المجتمع للكون ، وهو ما كان يعني استبعاد أعضاء الجماعات اليهودية باعتبارهم أعضاء في جماعة وظيفية تعيش في داخل المجتمع ولكنها ليست منه . ومع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسُّخها ، وتصاعُد معدلات العلمنة في المجتمع ، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية (وهم عادةً من حملة الرؤية الحلولية العلمانية) أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة في عملية الإبداع الفلسفي (وفي العلوم الأخرى التي ظهرت بعد الثورة الصناعية والثورة الفرنسية ، أي بعد أن أصبحت رؤية الإنسان الغربي للكون حلولية علمانية) . وقد لاحظنا أن الفيلسوف أو المفكر من أعضاء الجماعة اليهودية يحقق ذيوعاً إن تحرك على أرضية حلولية كمونية (روحية على طريقة فيلون أو مادية على طريقة إسبينوزا) تجعل التمييز بين عقيدة وأخرى أمراً عسيراً . ومع هذا يُلاحَظ أنه بعد إسبينوزا لم يظهر فيلسوف واحد بارز من أعضاء الجماعات اليهودية ، وعلينا الانتظار حتى أوائل القرن العشرين لنقابل بعض الفلاسفة البارزين من بين أعضاء الجماعات اليهودية (برجسون وهوسرل) . وقد ترك ماركس أثراً عميقاً في الفكر الفلسفي الغربي ولكنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المتخصص للكلمة . ولتفسير هذه الظاهرة يمكن القول بأن إسبينوزا ظهر في لحظة انقطاع في الحضارة الغربية (نهاية الرؤية المسيحية وبداية الرؤية العقلانية المادية) وأن برجسون وهوسرل ظهرا هما الآخران في لحظة انقطاع في الحضارة الغربية (عالم ما بعد نيتشه وبداية اللاعقلانية المادية) .

ويُلاحَظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية في صياغة الفكر الفلسفي النقدي في الغرب (ماركس وفرويد) خصوصاً في فلسفة اللغة ، وهو تيار يصل إلى قمته في فكر تشومسكي (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية التي تضم عدداً كبيراً من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية) . وقد تلاحَظ بعض السمات الأساسية في أنساقهم الفلسفية التي لا يمكن تفسيرها إلا بالعودة لميراثهم اليهودي (مارانية إسبينوزا ومشيحانية ماركس العلمانية وحلولية دريدا . . . إلخ) . ولكن نسقهم الفكري يظل في شكله ومضمونه جزءاً من الفلسفة الغربية ينبع منها ويصب فيها . ولذا ، سيُلاحَظ أن تتابع فلسفات هؤلاء الفلاسفة وتغيُّرها ينبع من تاريخ الفلسفة في الغرب .

وفي هذه الموسوعة فرقنا بين المفكرين والفلاسفة ، فالمفكرون هم من يتعاملوا مع القضايا الفكرية والفلسفية من خلال مقولات فكرية عامة ليست بالضرورة المقولات الفلسفية المتعارف عليها ، كما أن آليات التحليل والخطاب المستخدم مختلفة عن تلك التي يستخدمها الفلاسفة . ومع هذا ، بإمكان القارئ أن يعود للباب المعنون «المفكرون اليهود» للتعرف على فكر بعض المفكرين الفلاسفة مثل حنه أرنت وإرنست بلوخ وإيزياه برلين ، وغيرهم .

فيلون (بين ١٠ و١٥ ق.م - ٣٠ م) والأفلاطونية المُحدثة

Philo and Neo-Platonism

فيلسوف سكندري هاجر أبوه إلى فلسطين من مصر ضمن الألوف الأخرى من اليهود التي هاجرت (قبل سقوط الهيكل) حتى فاق عدد يهود الإسكندرية يهود القدس . وكان أبوه يلعب دوراً بارزاً في فلسطين ، أي أنه كان من أعضاء النخبة اليهودية ، التي كانت متأغرقة إلى حدٍّ كبير . وكان أخو فيلون (ليسيماخوس) من كبار المصرفيين ومسئولاً عن الجمارك في الإسكندرية . وكان أثرى رجل في الإسكندرية ، بل يُقال إنه كان من أثرى الناس في العالم آنذاك ، إذ يقول يوسيفوس المؤرخ إنه أعطى قرضاً ضخماً « للملك » أجريبا الأول ، كما أرسل كميات من الذهب والفضة لتزيين بوابات الهيكل اليهودي التسعة في القدس . وكان صديقاً للإمبراطور الروماني كلوديوس تابيرو . وفيلون هو عم تاييربوس ألكسندر الذي ارتد عن اليهودية وكان حاكماً رومانياً وجنرالاً في الجيش الروماني أثناء حصار القدس عام ٧٠م والذي انتهى حينما أمر تيتوس بهدم الهيكل .

وُلد فيلون في الإسكندرية التي كانت قد تأغرقت جماعتها اليهودية وتحولت إلى جماعة وظيفية (كما تدل على ذلك وظيفة أخي فيلون) . وقد بلغ بهم التأغرق حد أنهم نسوا العبرية ، فكانوا يؤمنون بأن الترجمة اليونانية للعهد القديم المعروفة باسم «الترجمة السبعينية» مُرسَلة من الإله .

وظهر في الإسكندرية عدد من الكتاب اليهود (ممن كتبوا باليونانية) تُظهر أعمالهم مدى تمثُّلهم قيم الحضارة الهيلينية . وظهر بين هؤلاء أدب يحاول المزاوجة بين الحضارتين اليونانية والعبرانية ولكنها كانت في واقع الأمر محاولة لإعادة صياغة اليهودية على أسس يونانية هيلينية . كما حاول هؤلاء الكُتَّاب أن يبينوا أن اليهود ليسوا أقل مكانة أو تحضراً من الشعوب الأخرى ، خصوصاً اليونانيين .

وكان يهود الإسكندرية يرسلون أبناءهم للجمنيزيوم اليوناني (وهو يعادل المدرسة الثانوية) عندما يبلغون العاشرة من عمرهم تقريباً . والجمنيزيوم كان مدرسة كاملة للجسد والروح ، مرتبطة تمام الارتباط بالعقيدة الوثنية اليونانية . ولا شك في أن اليهود الذين درسوا في مثل هذه المعاهد فقدوا ما تبقى لهم من هوية «عبرانية» . وقد أجهزت المؤسسات الثقافية الشعبية الأخرى (مثل المسرح والسيرك) على ما تبقى من ترسبات عبرانية في وعيهم وذاكرتهم . ثم كان هناك أخيراً الحراك الاجتماعي ، فاليهودي الذي كان يود أن يخدم المدينة ، كان عليه أن يصبح وثنياً إذ أن طقوس المدينة السياسية كانت مرتبطة تمام الارتباط بالشعائر الدينية الوثنية (وهذا ما فعله تايبريوس ألكسندر ، ابن أخي فيلون ، وهو بذلك ينتمي إلى نمط أبناء الجيل الثالث من المهاجرين الذين ينسون كل شيء عن وطنهم الأصلي (إلا بضعة قصص أو كلمات) وينتمون تماماً إلى وطنهم الجديد، على عكس أبناء الجيل الثاني ممن يحتفظون ببعض القشور الحضارية من الوطن الأصلي من خلال احتكاكهم بآبائهم) .

ولم يكن فيلون استثناء من هذه القاعدة ، إذ تلقى تعليماً هيلينياً كاملاً . فهو يذكر في كتاباته عدداً ضخماً من الكُتَّاب اليونانيين وكان يعرف جيداً أسرار الخطابة اليونانية ، وتلقى تعليمه في الجمنيزيوم (ويشير إليه في عبارات إيجابية) . وحينما تحدث فيلون عن العلوم التي أتقنها موسى ، فإنه يذكر أنها الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى والفلسفة والنحو والخطابة والمنطق ، وهي العلوم التي كانت تُدرَّس في الجمنيزيوم ، والأغلب أنها العلوم التي درسها فيلون نفسه . ومن المعروف عن فيلون أنه كان مغرماً بالمسرح والموسيقى وبمباريات الملاكمة وحضر كثيراً من سباق العربات . كما أنه يذكر في كتاباته أنه كثيراً ما كان يحضر مآدب العشاء التي كانت تتبعها أنواع من التسلية التي سادت في الإمبراطورية الرومانية ، أي أنه (على المستوى الثقافي العام) كان متأغرقاً تماماً .

وفي مقابل هذا ، لا يذكر فيلون شيئاً عن تعليمه اليهودي رغم أنه كان يعتبر نفسه يهودياً ممارساً للعقيدة اليهودية . والإشارة الوحيدة للتعليم اليهودي في أعماله تبيِّن مدى ضعف صلته ، فهو لا يذكر سوى مدارس السبت اليهودية التي كانت تُعقَد لسماع محاضرات عن الأخلاق . ولم يكن فيلون يعرف العبرية ولا الشريعة الشفوية، كما كان يستخدم الترجمة السبعينية اليونانية . ويبدو أنه، في مرحلة من حياته، انضم إلى جماعة المعالجين (ثيرابيوتاي) وهي جماعة يهودية ذات طابع غنوصي كانت توجد بجوار الإسكندرية ، كما أنه عبَّر عن إعجابه بجماعة الأسينيين (أي أنه كان معجباً بجماعات دينية يهودية هامشية) .

ومما يُعرَف عن فيلون أنه زار فلسطين ذات مرة ، كما أنه كان ضمن الوفد اليهودي الذي ذهب إلى روما ليعرض شكوى يهود الإسكندرية على الإمبراطور كاليجولا بعد ثورة سكان الإسكندرية اليونانيين على أعضاء الجماعة اليهودية فيها . وكان أبيون قد اتهم اليهود بأنهم لا يدينون بالولاء للمدينة أو للإمبراطورية ، فأعد فيلون دفاعاً ليلقيه بين يدي الإمبراطور . ولكنه ما أن بدأ في إلقائه حتى قاطعه كاليجولا وصرف الوفد اليهودي .

وأهم مصادر فكر فيلون الفلسفة الأفلاطونية ، كما أنه تأثر بأرسطو والفيثاغورثيين الجدد والكلبيين والرواقيين . وقد حاول أن يمزج بين روح الفلسفة اليونانية (خصوصاً فلسفة أفلاطون) وعقائد الدين اليهودي (خصوصاً فكرة الوحي الإلهي والعهد القديم) ، فكان يرى أن الفلسفة اليونانية وحي عميق ، ومصدراً لبيان الحقائق بينما الكتاب المقدَّس وحي واضح جلي لبيان ما في هذا الكون من حق . بل إنه كان يرى ، شأنه شأن كثير من الكُتَّاب اليهود المتأغرقين . أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التقاليد العبرية ، وأن أفلاطون وأرسطو أخذا تعاليمهما من موسى ومن التوراة . ورغم كل هذا ، لا يمكن تصنيف فلسفة فيلون إلا على أنها فلسفة يونانية تنتمي أساساً إلى التقاليد الأفلاطونية بعد اختلاطها بالعبادات السرية .

والوجود الإلهي في نظر فيلون هو الكمال المطلق ، والوجود الحق ، والموجود حقاً ، والصلة الأولى ، وأبو العالم ونفسه وروحه الذي لا يمكن أن نعرفه بإدراك عقلي ولا يستطيع الفكر إدراك كنهه ، أو هو (بمعنى أدق) لا يدخل في نطاق العقل الإنساني (وبهذا فهو يشبه الإله الخفي في الفكر القبَّالي والفكر الغنوصي) . والإله لا يستطيع أن يحكم هذا العالم مباشرةً ، فاستعان فيلون بالمفهوم الأفلاطوني الخاص بالأشكال أو النماذج المثالية أو الأفكار المطلقة والتي يسميها فيلون «القوى التي تحدد أشكال العالم المرئي» . هذه الأشكال هي أفكار الإله قبل خلق العالم ، ولذا ، فهي أدواته التي يفرض من خلالها النظام على العالم . ويُفسِّر فيلون رغبة موسى في أن يرى جلال الإله رؤية العين ، فيقول : إنها رغبة في رؤية القوى الإلهية ، لكن الإله يخبره أن أحداً لا يمكنه أن يدرك هذه القوى ، بل يمكن فقط رؤية أثرها في العالم تماماً كما يرى الإنسان أثر الختم في الشمع دون أن يرى الختم نفسه . فهذه القوى هي مصدر كل من البنية الكامنة والنظام الواضح في العالم ، وهي بمنزلة الوسيط بين الملك والكون .

وأهم الوسطاء (والفكرة العليا التي توحِّد القوى كافة) اللوجوس (الكلمة) التي تُعبِّر عن الإله ولكنها منفصلة عنه . فمن خلالها خلق الإله العالم ، وبواسطتها يتجلى في الوجود كما تتجلى آثار الشمس في أضوائها . وبهذه الوسيلة ، فإنه موجود دائماً ، حاضر في كل شيء ، فعّال في الأشياء التي تفيض منه دون أن ينفعل على الإطلاق . إن اللوجوس هو الوكيل الذي تتجلى من خلاله عظمة الإله في العالم المادي . وقد سماه فيلون «أول أبناء الإله» و«صورة الإله» . وقد يكون اللوجوس هو ما يتجسد في التوراة التي أرسلها الإله للبشر . واللوجوس لا يحل فقط في الكون والتوراة وإنما يحل في الإنسان نفسه أيضاً . فأرواح البشر أصلها الإله ، ولذا فإن الإنسان يمكنه أن يصل إلى فهم طبيعة الإله لا من خلال الإدراك الروحي وإنما من خلال التأمل الصوفي وروح النبوة . وحتى يتم ملء كل الثغرات تماماً (وهذا متوقع في رؤية حلولية كمونية فيضية للإله) . يقول فيلون : بعد اللوجوس ، يأتي نموذج العالم ويليه الحكمة ثم رجل الإله أو آدم الأول ثم الملائكة ثم الإله نفسه ، وأخيراً القوى وهي كثيرة : ملائكة وجن ناريون وهوائيون يُنفِّذون الأمر الإلهي . والتماثل البنيوي بين هذه الأفكار والقبَّالاه واضح للغاية . وعلى كلٍّ ، ورغم مهاجمة فيلون للغنوصية ، فثمة أثر واضح للغنوصية في فكره يتضح بشكل خاص في رؤيته للجسد باعتباره سجن الروح التي تهرب من الجسد وتعود للإله وتلتحم به .

وثمة رأي يذهب إلى أن النزعة الحلولية القوية في فكر فيلون هي في واقع الأمر محاولة من جانبه لأن يجعل اليهودية قادرة على التنافس مع عبادات الأسرار (الحلولية) ذات الطابع التبشيري القوي والتي جذبت كثيراً من أعضاء الجماعات اليهودية . وهذا تفسير براني تراكمي ، فالفلسفات والعبادات التي انتشرت في العالم الوثني الروماني بعد أفلاطون وأرسطو (الرواقية ـ الأبيقورية ـ الفيثاغورثية الجديدة ـ الأفلاطونية الحديثة ـ الغنوصية ـ الأورفية . . . إلخ) . كانت فلسفات وعقائد حلولية . وفيلون السكندري جزء من هذا التيار الحضاري العام بغض النظر عن البُعد اليهودي في تفكيره ووجدانه .

وتأخذ الحلولية عند فيلون طابعاً كوزموبوليتانياً كونياً (كما هو الحال في الرواقية والأبيقورية والأفلاطونية الحديثة) . ولذا ، فإن الإله ليس رب اليهود وإنما هو رب الكون . ويتوقف الحديث عن الشعب المقدَّس ، ولا يوجد أثر للنزعة المشيحانية المرتبطة بالحلولية اليهودية . وقد أوَّل فيلون قضية جمع شمل اليهود في بلد واحد بعد توبتهم (أي الشتات والعودة) بأنه يعني اجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعد ما تُحدثه الرذيلة من تشتُّت . أما الوعد بخيرات مادية للشعب ، فهو وعد بالخيرات الروحية للنفس الصالحة وسيادة الشريعة على العالم . ويفسر فيلون كلمة «يسرائيل» بأنها « الرجل أو الشعب الذي يرى الإله » . وهذا أمر ليس مقصوراً على اليهود وحسب ، وكل ما في الأمر أن اليهود يقومون على خدمته . واليهودية ، من ثم ، ليست انتماء عرْقياً وإنما عقيدة دينية . وعلى ذلك ، فقد كان فيلون من دعاة التبشير باليهودية وبأنه يتعيَّن على اليهودي أن يكون مواطناً في البلد الذي يقيم فيه .

ويتجاوز فيلون أحياناً المنظومة الحلولية ، فيُظهر الإله منزهاً عن الكون ، غير خاضع لقوانين الطبيعة ، قادراً على أن يوقفها . كما أن التشبيهات الغليظة والصور التجسيمية التي ترد في العهد القديم (وهي تعبير عن الحلولية اليهودية) يتم تأويلها وتخليصها من ماديتها . كما لجأ إلى التفسير الرمزي لمعاني العهد القديم حتى يخلِّص كثيراً من النصوص من معانيها الحلولية الوثنية إن فُسِّرت حرفياً . وفي المجال الأخلاقي ، يتميَّز فيلون عن الحلولية الوثنية بأنه يؤمن بحرية الإرادة . وحينما تحدث عن الفضائل فقد تحدث عن فضيلة العدالة وأدرج الإيمان الديني والإنسانية ضمن الفضائل ، كما أنه يرى أن الندم على الخطايا فضيلة (بينما هو ضعف من وجهة نظر الفلاسفة الوثنيين) .

وكتابات فيلون إسقاط لكثير من القيم الهيلينية على التراث الديني اليهودي وليست مزجاً بينهما . ومن ثم ، فإنه لم يترك أثراً واضحاً في التطور اللاحق للفكر الديني اليهودي ، في حين استفاد منه الآباء المسيحيون (أمبروزو و أوريجين) استفادة بالغة بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة فيلون هي مسيحية جنينية . وقد تركت طريقته في التأويل الرمزي أعمق الأثر في التراث المسيحي ومن أهم إضافاته أيضاً رموز الأنبياء .

وقد صنفته **الموسوعة البريطانية** كرائد من رواد اللاهوت (بالإنجليزية : فورانر forerunner) المسيحي ومؤسس الفلسفة الوسيطة المسيحية .

موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) والفلسفة الإسلامية

Maimonides and Islamic Philosophy

موسى بن عبد الله بن ميمون القرطبي . مفكر عربي إسلاميّ الحضارة والفكر يؤمن باليهودية وعضو في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية . وُلد في قرطبة لأسرة من القضاة والعلماء اليهود . وعُرف أيضاً باسم «رمبم» وهي الحروف الأولى من اسمه

ولقبه حيث تجيء الراء اختصاراً لكلمة «رابي» أي «حاخام» . وكان من الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم «لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى» وذلك لأنه كان بارعاً في آداب الدين والعهد القديم والطب والعلوم الرياضية والفلسفة . تلقى تعليماً عربياً ودينياً يهودياً ، ومن بين شيوخه تلميذ من تلاميذ ابن باجه .

وحين استولى الموحِّدون على قرطبة عام ١١٤٨ ، اتخذوا سياسة متشددة تجاه الأقليات الدينية بسبب تصاعد المواجهة مع الدولة المسيحية في شمال شبه جزيرة أيبريا . وقد خُيِّر اليهود والمسيحيون بين أن يسلموا أو يرحلوا خلال مدة محددة . وبقي موسى بن ميمون وأظهر الإسلام حتى أتته الفرصة فسافر إلى فلسطين ومكث فيها بعض الوقت ومنها ذهب إلى الإسكندرية ثم إلى الفسطاط فعاش بين أعضاء الجماعة اليهودية وأظهر اليهودية وتزوج بنت كاتب يهودي وشمله القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني برعايته وقدر له راتباً كطبيب . وفي آخر عمره دخل مصر فقيه أندلسي فشنع عليه وهاجمه لأنه كان بالأندلس يُظهر الإسلام فدافع عنه القاضي عبد الرحيم بأنه أسلم مكرهاً فلا يصح إسلامه شرعاً . وقد عمل ابن ميمون في بداية الأمر تاجر جواهر ثم طبيباً للوزير القاضي الفاضل . وحينما تولى ابن صلاح الدين (الأفضل) الملك ، أصبح موسى بن ميمون طبيبه الخاص . وقد ألَّف ابن ميمون معظم كتبه أثناء إقامته في القاهرة (ومن بينها عدة كتب في الطب) . ومات فيها عام ١٢٠٤م .

من أهم كتبه كتاب **السراج** وهو تفسير دقيق للمشناه . ومن كتبه الأخرى كتاب **مشنيه توراه** أي «تثنية التوراة» وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود قرآءته والاستفادة بما جاء فيه ولا يضطروا إلى العودة للتلمود . والكتاب عمل تصنيفي متأثر بالتصنيفات الإسلامية المماثلة ، رتب فيه في نظام منطقي وبإيجاز واضح ما حواه العهد القديم من قوانين بالإضافة إلى جميع قوانين المشناه والجماراه .

وإذا كانت طريقة التلمود هي عرض الموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة بدون ترجيح في أغلب المشكلات ، فإن ابن ميمون اعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة في الحكم بشكل مجرد . وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات ، بل يُفصِّل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبيناً . ومن هنا ، نراه لا يشير إلى مصادر أو إلى أسانيد أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود إذ ليست المذاهب جوهر الموضوع الذي يبحثه . وقد سُمِّي هذا الكتاب **اليد القوية** (**يد حازاقاه**) ، وكلمة «يد» تعادل الرقم ١٤ وهو عدد فصول الكتاب .

أما أهم كتب ابن ميمون على الإطلاق فهو كتاب **دلالة الحائرين** الذي كتبه بالعربية ثم تُرجم إلى العبرية ، وهو مقسَّم إلى ثلاثة فصول . ويحاول ابن ميمون في هذا الكتاب أن يُوفِّق بين العقل والدين ، لأن العقل غرسه الخالق في الإنسان . وحينما يبحث ابن ميمون في الذات الإلهية ، فإنه يستنتج مما في الكون من شواهد التنظيم المُحكَم أن عقلاً سامياً يسيطر على هذا الكون . فالخالق حسب رأيه عاقل ولا جسم له ، وكل العبارات التي تشير إلى شيء من أعضاء الجسم في وصف الخالق يجب أن تُفسَّر تفسيراً مجازياً . وصفاته لا تنفصل عن ماهيته وهو المحرِّك الأول والصلة الأولى الواجبة . وهو خالق العالم من العدم ، ولذا فهو يدحض فكرة أرسطو الخاصة بأزلية الكون . والعالم كلٌّ تترابط أجزاؤه على أساس قوانين معينة تتوقف في كليتها على فعل الخلق (أي عملية الخلق) ذاته ، وهو فعل لا نظير له في التاريخ ، وهذا الرأي يقترب من رأي الأشاعرة رغم هجوم ابن ميمون عليهم . ويصر ابن ميمون على فكرة فعل الخلق هذه إذ بدونها يصبح العالم عبارة عن مادة محضة تتحرك بقانون السببية المادي . وهو يضيف أنه لو كان هذا هو الوضع حقاً لفهمنا كل شيء في الطبيعة بقوانين المنطق . ولكن هناك في الطبيعة من الظواهر ما لا يمكننا فهمه .

تعرَّض موسى بن ميمون للمعجزات فآمن بإمكانية حدوثها ، ولكنه حاول أن يُبقي هذه الإمكانية في أدنى حد ممكن . وفسَّر بعض ما ورد من المعجزات في العهد القديم تفسيراً علمياً وأوَّل كثيراً من الأفكار الدينية اليهودية تأويلاً يجعلها تتفق مع العقل . ويتعرض الكتاب أيضاً لطبيعة النبوَّة حيث عرَّفها بأنها ظاهرة تكاد تكون طبيعية يستطيع المرء أن يصل إليها من خلال المران اللازم حتى يرتفع إلى الكمال الخلقي والعقلي . ولكن ، مع هذا ، ليس بإمكان النبي أن يصبح نبياً إلا بإرادة الخالق . وأبو الأنبياء هو موسى ، فكل الأنبياء يأتيهم الوحي منقطعاً ، أما موسى فقد أتى بشريعة وأطلق نبوءته بشكل مستمر . وشريعة موسى من أهم المعجزات في التاريخ ، ومع هذا كان على الشريعة أن تتنازل للعقل الشعبي ، ومن هنا تأتي بعض الشعائر مثل تقديم الضحايا والقرابين التي تُعَدُّ تنازلاً لهذا العقل الذي ينجذب دائماً نحو الوثنية (ولذا لا يمكنه تخيُّل عبادة بدون تضحية) .

والشر ، حسب رأي ابن ميمون ، ليس له وجود ذاتي موجَب وإنما هو انتفاء الخير . وكثير مما يبدو لنا أنه شر في ذاته إنما هو نتيجة خطأ الإنسان . كما أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف الغرض الإلهي

النهائي . وقد خلق الإله العالم بإرادته وحكمته . وعناية الإله لا تتوقف عند النوع والعام وإنما تصل إلى الأفراد ، وهي تتناسب مع جهد الفرد في أن ينشِّط عقله ويسمو به . ثم يتحدث ابن ميمون عن دين الكمال الإنساني ، دين قوامه التأمل الفلسفي في الخالق . ويضرب مثلاً ليوضح فكرته فيشبِّه مستويات العقل الإنساني بمجموعات من الناس يقفون حول قصر الملك بعضهم خارج حوائط المدينة ، وهؤلاء هم الذين لا يؤمنون بعقيدة ما . وبعضهم داخلها ، وهؤلاء يؤمنون بعقيدة ولكنهم وقعوا في خطأ ما أثناء تأملهم أو أنهم اتبعوا رأي حجة وقع هو نفسه في الخطأ . ويحاول بعضهم دخول قصر الملك ولكنهم لا يستطيعون لأنهم لا يعرفون الطريق (وهؤلاء هم الذين يعرفون الشريعة بسذاجة) . وهناك من يسيرون حول القصر (وهم علماء اليهود الذين يؤمنون بالآراء الدينية الصائبة ولكنهم لا يتأملون فلسفياً) . أما في داخل القصر ، فهناك هؤلاء الذين انغمسوا في تأمل مبادئ الدين ، ولهؤلاء كتب ابن ميمون كتابه .

والتأمل الفلسفي في الخالق يعادل حب الإله . ولكن هل يعني هذا الرغبة الصوفية في الاتحاد به ؟ يقتبس ابن ميمون من سفر إرميا (٩/ ٢٣ ـ ٢٤) : "لا يفتخرنَّ الحكيم بحكمته ولا يفتخر الجبار بجبروته ولا يفتخر الغني بغناه . بل بهذا ليفتخرنَّ المفتخر : بأنه يفهم ويعرفني أني أنا الرب الصانع رحمة وقضاء وعدلاً في الأرض لأني بهذه أُسر" . ويُفسِّر ابن ميمون هذه الكلمات بأن الخالق يُسرُّ بمقدرة الإنسان على أن يسمو على كل ما هو متغير مثل القوة الجسدية والكمال الجسدي . ويذهب ابن ميمون إلى أن السلوك الأخلاقي ذاته لا يحقق هذا إذ أنه خاضع للتغير باعتبار أنه يتوقف على وجود الآخرين . وعلى الفرد أن يطمح إلى أن يُشبه اكتفاء الخالق بذاته . ولا توجد صفة واحدة يستطيع الإنسان أن يحقق من خلالها هذا الاكتفاء إلا معرفة الخالق داخل الحدود المتاحة للإنسان (أي صفاته) وهي معرفة تدفع الإنسان إلى أن يحاول محاكاة الخالق .

وضع ابن ميمون ما يُعرَف بالأصول الثلاثة عشر (بالعبرية : شلوشاه عسار عيقاريم) لليهودية ، وهي أهم محاولة لتحديد عقائد الدين اليهودي ، التي وردت في مقدمة ابن ميمون لكتاب السنهدرين في كتاب السراج ، وهي في جوهرها لا تختلف عن المعتقدات الإسلامية كثيراً ، فهي تنفي أية حلولية عن الإله :

١ ـ الإله هو خالق ومدبِّر هذا الكون .

٢ ـ واحد منذ الأزل وإلى الأبد .

٣ ـ لا جسد له ولا تحدُّه حدود الجسد .

٤ ـ هو الأول والآخر .

٥ ـ على اليهودي ألا يعبد إلا إيّاه .

٦ ـ كلام الأنبياء حق .

٧ ـ موسى أبو الأنبياء ؛ من جاء قبله ومن جاء بعده .

٨ ـ التوراة التي بين يدي اليهود هي التي أُعطيت لموسى .

٩ ـ التوراة غير قابلة للتغيير ولن تنسخها شريعة أخرى .

١٠ ـ الخالق عالم بكل أعمال البشر وأفكارهم .

١١ ـ إنه يجزي الحافظين لوصاياه ويعاقب المخالفين لها .

١٢ ـ سيجيء الماشيَّح ، وعلى اليهودي انتظاره .

١٣ ـ على اليهودي أن يؤمن بقيامة الموتى .

ويوجد نوعان من الاختلاف بين هذه الأصول وبين العقائد الإسلامية ؛ اختلاف سطحي ينصرف إلى الألفاظ لا إلى البنية حين يحل موسى بن ميمون كلمة «توراة» محل «القرآن» وكلمة «موسى» محل «محمد» ، واختلاف أساسي بنيوي يتعلق بالعقيدة الخاصة بعودة الماشيَّح . ولكننا ، حتى في هذا المجال ، نجد أن موسى بن ميمون يحاول أن يضفي عليها صيغة عقلية إذ يذهب إلى أن عصر الخلاص بعودة الماشيَّح سيأتي في مسار التاريخ وسيكون حدثاً يتم في هدوء بعيداً عن أية كوارث وعلامات للظهور ، وسيأخذ شكل عصر جديد لا يختلف عن عصرنا هذا وإن كان سيأخذ شكلاً أعلى من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي . ورغم تأثر موسى بن ميمون بالفكر الإسلامي العقلاني في كتابات الفارابي وابن سينا وربما ابن رشد ، فإنه يؤمن بأن الشريعة الشفوية (التلمود) مرسلة من الإله ويشير إلى الشعب المقدَّس والشعب المختار .

وقد ذهب موسى بن ميمون إلى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق لا يمكن فهمهما واستيعابهما إلا من خلال الفلسفة الأرسطية ، وإلى أن أيَّ تفسيرات أخرى هي شكل من أشكال الوثنية ، ولذا يجب أن نلقن الناس (حتى العوام) التعريف الدقيق للخالق .

ويبدو أن بعض أقواله تحتمل تأويلات يُفهَم منها أنها إلحادية أو تبث الشك في قلوب المؤمنين ، مثل قوله إن جوهر الإله غامض على الإنسان ولا يمكنه فهمه . وهناك ما يوحي بأنه لا يؤمن بالبعث ، خصوصاً أن فكرة الآخرة ظلت باهتة في اليهودية . كما أنه كان يؤمن بأن النبوَّة أمر يحققه الإنسان من خلال الجهد العقلي . ومن ثم ذهب بعض علماء اليهود إلى أن الأرسطية الميمونية تشوِّه معنى الكتاب المقدَّس وأن ابن ميمون يظهر احتراماً لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدَّس أو التراث الحاخامي .

ولذا ، حدثت مواجهة بين أنصار ابن ميمون وأعدائه . ففي

عام ١٢٣٠ حاول معارضوه أن يمنعوا دراسة **دلالة الحائرين** والأجزاء الفلسفية في كتاب **مشنيه توراه** . وكان نحمانيدس ضمن مهاجميه ، بل واستعدى بعض اليهود في بروفانس (فرنسا) محاكم التفتيش على كتابات ابن ميمون فأُحرقت عام ١٢٣٢ . واندلع السجال مرة أخرى عام ١٣٠٠ ومُنعت دراسة كتابات ابن ميمون قبل سن الخامسة والعشرين . وانتهى السجال حين طُرد اليهود من فرنسا عام ١٣٠٦ .

ويبدو أن أعمال موسى بن ميمون لم تكن لها أهمية تذكر في العالم الإسلامي بين المثقفين المسلمين ، فلم يسمع أحد بأعماله في الحوار الفلسفي في عصره ، إذ أن ابن رشد أهم فلاسفة وعلماء عصره لم يسمع عنه ولم يقرأ أياً من كتبه . ولا ندري إن كان هذا يرجع إلى أن فكر ابن ميمون لا يتسم بالأصالة أم إلى أن الثقافة العربية اليهودية في الأندلس كانت ثقافة تابعة للحضارة الأم إلى درجة كبيرة ، أم أن ذلك يرجع إلى أن مؤلفاته كُتبت بحروف عبرية فظلت مجهولة لجمهرة القرّاء والمثقفين ؟

وقد بعثت حركة التنوير اليهودية كتاباته لإدخال شيء من العقلانية على الدين اليهودي بعد أن خنقته الدراسات التلمودية والاهتمامات الحسيدية والقبَّالية . ومن بين المتأثرين بفكره ، إسبينوزا وموسى مندلسون (أبو حركة التنوير اليهودية) وهرمان كوهين . بل إن كتابات ابن ميمون تُعَدُّ النقطة الأساسية التي اجتمع عليها دعاة التنوير ، وهي إطار مرجعي أساسي لليهودية الإصلاحية .

باروخ إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) والعقلانية المادية

Baruch Spinoza and Materialist Rationalism

فيلسوف عقلاني مادي . من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة ، بل هو في تصوُّرنا (مع نيتشه ومن بعده دريدا) فيلسوف العلمانية الأكبر . عاش في هولندا ، ولكنه من أصل مارانى . أفصح أبوه وجده عن انتمائهما اليهودي بعد وصولهما إلى أمستردام حيث أصبحا من قادة الجماعة اليهودية ومن كبار التجار فيها ، وكانا يعملان بالاستيراد أساساً . وبإمكان القارئ أن يعود إلى مدخل «هولندا» لمعرفة الخلفية الاقتصادية والثقافية العامة ليهود أمستردام في القرن السابع عشر .

ومن المعروف أن أزمة اليهودية الحاخامية كانت قد بدأت في القرن السابع عشر ، وهي الأزمة التي قوضت دعائمها بحيث أصبحت في نهاية الأمر عقيدة أقلية صغيرة من يهود العالم ، إذ تبنَّى بقية أعضاء الجماعات اليهودية أشكالاً مختلفة من اليهودية (مثل اليهودية التجديدية) ليس لها علاقة كبيرة باليهودية الحاخامية . ومن أهم مظاهر هذه الأزمة سيطرة القبَّالاه ، خصوصاً اللوريانية ، على معظم يهود أوربا ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر ، وهي صيغة حلولية كمونية واحدية (وحدة وجود روحية لم يبق فيها من الإله سوى الاسم) استوعبها إسبينوزا وغيره من أعضاء الجماعات اليهودية ، وأثرت في رؤيتهم للعالم بشكل عميق . تلقى إسبينوزا تعليماً تقليدياً فدرس التلمود ، ولكن التفسيرات القبَّالية كانت قد تغلغلت حتى في المدارس التلمودية العليا (يشيفا) ، وأصبحت تفاسير التلمود ذات طابع قبَّالي لورياني ، وقرأ كتابات ابن ميمون وتعرف من خلالها إلى فكر ابن رشد ، كما درس اللاتينية . وإلى جانب ذلك ، كان إسبينوزا يجيد الإسبانية والبرتغالية والعبرية وكان ملماً بالفرنسية والإيطالية ، الأمر الذي فتح له كثيراً من الآفاق فدرس فكر عصر النهضة الأوربية ، وقرأ أعمال ديكارت وهوبز اللذين تركا أعمق الأثر فيه ، واستوعب فكر جوردانو برونو وهو فكر ذو طابع حلولي كموني واضح . وتعلَّم إسبينوزا اللاتينية على يد فان دن اندج ، كما تلقى على يديه أيضاً مبدأ وحدة الوجود .

ويبدو أن إسبينوزا كان يُعد نفسه ليكون حاخاماً . وكان يعمل في تجارة أبيه وكذلك كانت تربطه علاقة طيبة بكثير من المسيحيين الهولنديين الذين بدأت ترتفع بينهم معدلات العلمنة . وكانت هولندا آنذاك مسرحاً للاضطرابات بين أنصار بيت أورانج والنبلاء (والجماهير) من جهة ، والطبقة الوسطى الثرية التي كانت لها اتجاهات جمهورية من جهة أخرى . وقد أعلن إسبينوزا تمرده على العقيدة اليهودية (وكل العقائد في واقع الأمر) ، وحاول الحاخامات رشوته في بادئ الأمر حتى يخفي رأيه ، ولكنه أصر عليه وعلى إعلانه ، فاتُّهم بالإلحاد وطُرد من حظيرة الدين ، فقبل هذا القرار بهدوء ولكنه لم يتبن عقيدة دينية جديدة بديلة . وانتقل ليعيش بعيداً عن الحي اليهودي ، وغيَّر اسمه إلى «بنيديكتوس Benedictus» (المرادف اللاتيني لاسم «باروخ» أي «مبارك») ، وعاش على صقل العدسات البصرية .

لم ينشر إسبينوزا سوى كتابين في حياته ولم يصدر باسمه سوى واحد منهما فقط وهو **مبادئ الفلسفة الديكارتية** ، أما الكتاب الثاني فهو **رسالة في اللاهوت والسياسة** . ونُشرت بقية مؤلفاته بعد وفاته ومن بينها **الأخلاق** و **البحث السياسي** و **إصلاح العقل** و **الرسائل** و **رسالة في النحو العبري** . وتتسم فلسفة إسبينوزا بشمولها ، فهي نظرية في الدين والدنيا ، وفي الأخلاق والعاطفة ، وفي الإنسان والطبيعة ، وفي الفرد والمجتمع . وتدور معظم (إن لم يكن كل)

النماذج والمنظومات الفكرية حول عناصر ثلاثة ، الإله والطبيعة والإنسان ، والعلاقة بينها . وإذا كان هذا القول ينطبق على معظم النماذج الفكرية ، فهو أكثر انطباقاً على فلسفة إسبينوزا إذ تدور فلسفته حول هذه العناصر الثلاثة بشكل واضح .

أولاً : رؤية إسبينوزا للإله والطبيعة :

يُفرِّق إسبينوزا بين الجوهر (ما يوجد وهو علة ذاته) ، وبين الصفات (الجوهر كما ينكشف للمعرفة) ، والأحوال (ما يطرأ على الجوهر) ، وكلها جزء من الجوهر الواحد الأزلي اللامتناهي . هذا الجوهر هو الإله الذي يصفه إسبينوزا بأنه الوجود الضروري اللانهائي الأزلي الشامل . وحينما تُطرَح هذه الأوصاف قد نظن لأول وهلة أننا أمام إله متجاوز للطبيعة والتاريخ ، ولكننا حينما ندقق النظر سنكتشف أن صفات الإله هي ذاتها صفات الطبيعة . فالطبيعة لا تأتي من أية علة (أي أنها علة ذاتها) وهي مبدأ خلاق وهي النظام الكلي الشامل للعالم .

وقد استخدم إسبينوزا للتفرقة بين تصوري الإله والطبيعة تعبيرين لاتينيين «ناتورا ناتورانز natura naturans» ، أي «الطبيعة الطابعة» ، و«ناتورا ناتوراتا natura naturata» ، أي «الطبيعة المطبوعة» . والطبيعة الطابعة هي النظام الشامل للأشياء من حيث هو ذو وجود ضروري ، ولا يمكن أن يتم تصوُّره بغيره لأن شيئاً لا يخرج عنه ، كما أن العلة كامنة فيه باطنة ، أي لا يتحكم فيه شيء خارج عنه . أما الطبيعة المطبوعة ، فهي الأوجه الجزئية أو المكوِّنات الموجودة في العالم من حيث هي تعبير جزئي عن صفات الجوهر الشاملة . ويمكن القول بأن «الطبيعة الطابعة» هي الإله/ الطبيعة في حالة اكتمال ، أما الطبيعة/ المطبوعة فهي الإله/ الطبيعة في حالة صيرورة آخذاً في التحقق في المادة (وهذا يقابل العقل المطلق عند هيجل ثم تحقُّقه من خلال الجدل داخل الطبيعة إلى أن يكتمل في نهاية التاريخ) .

وبهذا ، ردَّ إسبينوزا العالم بأسره ، في ثباته وحركته ، إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام ، الكامنة فيها ، والتي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها ، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد ، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء ، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب ولكنه فوق الإنسان أيضاً . ويُسمي دعاة وحدة الوجود الروحية هذا المبدأ «الإله» ويسميه دعاة وحدة الوجود المادية «الطبيعة» ، ويكتشف إسبينوزا التقابل بين شكلي وحدة الوجود ويؤكد هذه الحقيقة الأساسية بالنسبة لمنظومته الفلسفية في عبارته اللاتينية الشهيرة «ديوس سيفي ناتورا Deus sive natura» وهي عبارة تعني «الإله أي الطبيعة» . والطبيعة هي النظام الكلي للأشياء ، ومن ثم فإن الإله هو النظام الكلي للأشياء .

وإن أدركنا هذا الترادف الحرفي (وليس التقابل المجازي) بين الإله والطبيعة ، فإننا سندرك أن إله إسبينوزا ليس إله الديانات التوحيدية التقليدية ، إذ تذهب هذه الديانات إلى أن الإله مفارق للطبيعة والتاريخ متجاوز لهما ، ومع هذا فإنه منشغل بمصير البشر ، رحيم بهم ، يرسل لهم العلامات والرسائل . الإله في نسق إسبينوزا هو مجرد علة أولى أو قانون لا يعلو على المادة بل يحل أو يكمن فيها، فهو النظام الثابت المحدد للطبيعة أو سلسلة الحوادث الطبيعية التي هي الحركة الآلية التي تعبِّر عن القوانين الثابتة . وعلاقته بالعالم ليست علاقة خلق فهو لم يخلق العالم من العدم بل ولم يصدر عنه العالم (كما يقول الغنوصيون وغيرهم) ، فالأشياء لا تصدر عنه كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها وإنما العالم تال بالضرورة لطبيعة الإله أو ينبثق عنه مثلما ينتج من تعريف المثلث أن مجموع زواياه يساوي قائمتين . فالعلاقة ، إذن ، منطقية وباقية أشبه ما تكون بعلاقة السبب بالنتيجة ، شريطة أن نرى الأسباب والنتائج في حالة تلاصق كامل لا تفصلهما ثغرة زمنية أو مسافة . والحديث عن خلق العالم تحقيقاً لغرض إلهي هو بمثابة إسناد أغراض إنسانية (أغراضنا نحن البشر) إليه هو المتجرد . وبالتالي ، فهو إله غير شخصي غير إنساني محايد غير مكترث بآلام البشر أو أفراحهم أو خيرهم أو شرهم أو ثوابهم أو عقابهم ، لا يتدخل البتة في شئونهم . بل إنه إله بلا إرادة ، فكل ما يحدث لا يمكن أن يحدث إلا بهذه الطريقة ، وكما يقول إسبينوزا فإن الإله ما كان بوسعه أن " يختار " أن يسلك بطريقة مختلفة عن تلك التي يسلك بها بالفعل ، أي أن ثمة حتمية آلية تتجاوز البشر والطبيعة والإله . فالإله ، إذن وببساطة بالغة ، هو المبدأ المادي الأوحد في الكون ، قوة قد يصل الموجود الطبيعي إلى كماله الطبيعي من خلالها ، ولكنها أيضاً قوة لا تكترث بالتمايز الفردي ، ولا تمنح الإنسان أية منزلة خاصة .

وفي ضوء هذا التعريف المبدئي ، لابد أن يُعاد تعريف معجم إسبينوزا . فأزلية الإله ليست أزلية منفصلة عن الزمان وإنما هي أزلية الماهية ، أي أزلية الضرورة المنطقية ، أي الوجود الآلي للشيء (مثل لا زمانية الموضوعات الهندسية) . إنه أزلي بالمعنى الذي تكون فيه ماهية الدائرة أزلية . والأمر الإلهي والإرادة الإلهية والعناية الإلهية ما هي إلا نظام الطبيعة كما ينبثق بالضرورة من قوانينها الحتمية . وكل ما يحدث هو إرادة الإله ، ولكن ما حدث لا يحدث

من خلال إرادة إله عاقل خيِّر شخصي وإنما من خلال حتمية مطلقة . فالإرادة تحدث لأنها مقرَّر لها أن تحدث ولا يمكن لإرادة الإله ، إن وُجدت (وهي بطبيعة الحال غير موجودة) ، أن تغيِّر ذلك . ولذا ، فإن قبلنا مفهوم عون الإله ، فنحن نعني النظام الثابت ، والقول بأن « كل شيء يحدث بأمر الإله » يعني في واقع الأمر أن « كل شيء يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة » .

الإله هو الطبيعة ، وكلاهما هو النظام الثابت والمحدد للطبيعة ، أي أنه لا توجد أية ثغرات أو فجوات في هذا النموذج ، فهو نموذج مغلق تماماً ، سلسلة من الأسباب والنتائج المرتبطة رياضياً ومنطقياً وعقلياً من بدايته إلى نهايته ، كل جزئية فيه تخضع لقانون صارم أزلي لا يتغيَّر ، عالم مادي تماماً لا مجال فيه لروح أو لما فوق الطبيعة أو حتى ما يوازيها أو يجاورها ، ولا مجال فيه لأية غاية (فالغاية فكرة إنسانية يخلعها الإنسان على الطبيعة) ، وهو لا مجال فيه للقلب أو الضمير أو حتى الشخصية المستقلة . فنحن أمام مذهب واحدي أحادي مادي استخدم خطاباً دينياً تقليدياً (الإله ـ الأزلية ـ الكمال) ، ولذا فلنسمِّه حلولية بدون إله (وحدة وجود مادية) ، وهي تعني أن الخالق حلَّ في مخلوقاته تماماً وتوحَّد بها وأصبح كامناً فيها حتى أصبح هو هم ، وأصبح الخالق والمخلوق والخلق واحداً فهما مكوَّنان من جوهر واحد .

ويمكن القول بأن الواحدية والكمونية الفلسفية بلغت ذروتها عند إسبينوزا ، فقد ألغى كل الثنائيات التقليدية ، ولذا فنحن نرى أن فلسفته هي نظام مادي خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح ، بل يمكن القول بأنه من أكثر النظم المادية تبلوراً ومن أكثرها نقاءً وخلواً من العناصر غير المادية . فالإله هو الطبيعة ، والعقل هو الجسم ، والفكرة هي الموضوع ، والدال هو المدلول ، والجوهر هو الصفة ، والكون كله ـ كما أسلفنا ـ هو في نهاية الأمر جوهر واحد لا متناه ذو صفات عديدة يُدرَك منها الفكر والامتداد . ولكن الموجودات ، في علاقتها بالجوهر الواحد ، تشبه الأمواج في علاقتها بالمحيط ، أي أنها أجزاء مستقلة بشكل ظاهري وحسب ، إذ لا وجود لها خارج الواحد المادي .

ثانياً : رؤية إسبينوزا للإنسان :

بعد أن تناولنا موقف إسبينوزا من الإله والطبيعة ، يمكننا الآن تناول موقفه من الإنسان . فنقطة البدء عند إسبينوزا ، كما هو الحال مع مفكري عصر النهضة وممثلي التفكير الإنساني الهيوماني في الغرب ، هي إعلان الإيمان بمقدرة العقل البشري غير المحدودة على إزالة أية عقبة قد تحول دون اقتحام هذا العقل جميع ميادين المعرفة أو تحول دون فهمه كل قوانين الطبيعة فهماً كاملاً . ومن هذا المنظور ، فهو ممثل جيد للفكر الإنساني (الهيوماني) الغربي . ولكن الفكر الهيوماني ، كما بيَّنا في مدخل «عصر النهضة والرؤية الإنسانية (الهيومانزم)» ، يتفرع إلى رؤيتين : رؤية متمركزة حول الإنسان تدور حول ثنائية الإنسان والطبيعة ، والأخرى متمركزة حول المادة تلغي هذه الثنائية . كما أن الفكر الغربي الحديث هو انتقال تدريجي من الرؤية الأولى التي تمنح الإنسان مركزية في الكون إلى الرؤية الثانية التي ترى الكون بشكل محايد ولا تمنح الإنسان أية خصوصية ، بل تساوي بينه وبين كل الكائنات . وتتميَّز المنظومة الفلسفية عند إسبينوزا بأنها حققت هذا الانتقال منذ البداية بشكل جذري وجعلت منه رائداً حقيقياً للفكر الغربي الحديث وللمشروع التحديثي والتفكيكي الغربي والاستنارة المظلمة ، ومن هنا جاء هجومه الشرس على ظاهرة الإنسان ، بعد تمجيده للعقل ، وقوله إن الإنسان يستثني نفسه بصلف شديد من قوانين الطبيعة الحتمية المحايدة ومن موضوعية الضرورة الكاملة التي لا ثغرات فيها . والإنسان ، لهذا ، يحاول أن يُحدث ثغرات هي في واقع الأمر المجال الذي يحاول أن يطبِّع فيه صورته البشرية (وهو ما نسميه «الحيز الإنساني») ، أي يحاول أن يتصرف كطبيعة طابعة (خالقة) لا كطبيعة مطبوعة (مخلوقة) . بل إنه يَعدُّ نفسه سيداً للطبيعة ويظن نفسه سيداً مطلقاً أو أن له وضعاً خاصاً، وهو في واقع الأمر ليس سوى جزء من الطبيعة ، شيء بين الأشياء يسري عليه ما يسري عليها ، لا تحيط به أية أسرار ولا يتمتع بأية قداسة خاصة .

ويذهب إسبينوزا إلى أن خطأ من جاءوا قبله يكمُن في ترددهم في أن يطبقوا على الإنسان المبادئ نفسها التي تُطبَّق على الطبيعة بوجه عام ، ونظروا إلى الإنسان كاستثناء من المجرى العام للطبيعة وتحيزوا له ووضعوه في مركز مميَّز يعلو فيه سلوكه على سائر الظواهر الطبيعية . وهذا يفسر (من وجهة نظره) سبب بقاء طبيعة الإنسان مجهولة لدى الدارسين والفلاسفة ، إذ ظل الإنسان ـ كظاهرة ـ غير مدرج ضمن الظواهر الطبيعية الخاضعة للبحث ، مع أن كل ما يحدث في الطبيعة لا يمكن أن يُفسَّر بأنه انحراف عنها « إذ إن الطبيعة هي هي على الدوام ، وهي دوماً متماثلة في أحكامها ، أي أن قوانين الطبيعة وأوامرها ، التي تحدث على أساسها كل الأشياء وتتغير من صورة إلى أخرى ، واحدة في كل شيء وكل زمان ، بحيث يجب أن يوجد منهج واحد لفهم طبيعة كل الأشياء على إطلاقها أو اختلافها» ، أي أن إسبينوزا هو من رواد الدعوة إلى وحدة العلوم (ترجمة الواحدية المادية على مستوى المنهج) .

ويُشبِّه إسبينوزا الإنسان بالحجر المندفع الذي قذف به أحد ، ومع هذا يظن هذا الحجر أنه يتحرك بإرادته . إن الإرادة الإنسانية إن هي إلا جهل بالأسباب ، فالإنسان (كالحجر) ليس سوى حلقة في السلسلة الكونية السببية الكاملة الشاملة التي لا يملك فيها من أمره شيئاً . كل هذا يعني سقوط الإنسان كهوية مستقلة وذات فاعلة حرة ، فليس بإمكانه أن يطرح غاية إنسانية مستقلة عن الطبيعة . ومع هذا ، يطرح إسبينوزا مفهوماً جديداً للحرية إذ يُعرِّفها بأنها اتفاق السلوك الخارجي للكائن مع الضرورة الباطنية لطبيعته وحسب ، بحيث لا يرغمه شيء خارجه ، أي أن حرية كل الكائنات لا يمكن أن تكون كلية ، فهي دائماً جزئية . أما الحرية الكلية والمطلقة ، فهي لا تتوافر إلا للكون بمعناه الشامل الذي لا يتحكم فيه شيء ولا يوجد شيء خارجه يرغمه ، أي أن الإله/ الطبيعة/ القوانين المادية الثابتة هي الشيء الوحيد الحي ، أي أن قوانين الطبيعة/ المادة هي المطلق الوحيد الحق الذي لا يتقيد بأية حدود ويتجاوزها جميعاً .

وانطلاقاً من هذه الواحدية المادية ، ومن هذا المفهوم للإله/ الطبيعة (المادة) باعتباره الكل الذي يعلو على كل الأجزاء ، يرى إسبينوزا أن الإنسان جزء من الطبيعة ليست له دلالة خاصة ولا يختلف عن بقية الأجزاء ، فهو خاضع لقوانينها خضوع الأشياء الأخرى لها ، ولذا يذهب إسبينوزا إلى ضرورة البحث في الإنسان لا باستخدام أدوات ومناهج خاصة مقصورة عليه ، وإنما بالبحث فيه كما نبحث في الأجسام المادية ، أي لابد من تفكيك كل الأشياء بما في ذلك الإنسان لتصبح كلها أجساماً وخطوطاً ومسطحات ومعادلات رياضية وذرات وأرقام ، ومن هنا حتمية المنهج الهندسي واللغة الهندسية .

وتبنَّى إسبينوزا هذا المنهج الهندسي التفكيكي لأسباب خارجية تتصل بالعصر ، وداخلية تتصل ببنية فكره . فالعصر جعل الرياضة نموذجاً ومثلاً أعلى للمعرفة البشرية في ميادينها كافة ، ولذا كان على كل العلوم أن تحذو حذو الرياضة وتنحو منحاها . كما أن اتجاه إسبينوزا المارانى (أن يُظهر غير ما يُبطن ، وأن يقول شيئاً ويرمي إلى عكسه) جعله يتبنى الخطاب الهندسي بحيث يتحدث عن الإله (ب) طيلة بحثه ولكن بعد أن أكد في البداية أن الطبيعة (أ) تعادل (ب) ، وعلى القارئ أن يفك الشفرة ببساطة شديدة بأن يحل (أ) محل (ب) . ولكن ، مع هذا ، يوجد داخل المنظومة الإسبينوزية ما يجعل من اختيار المنهج الهندسي أمراً شبه حتمي ، فهي منظومة خالية من الثغرات ، مقدماتها مرتبطة بنتائجها ارتباطاً كاملاً . وهي منظومة استبعدت الغائية والانفعالات ، بل استبعدت الإنسان كعنصر حر وركزت على القوانين الثابتة المجردة . فالمنهج الهندسي ، في هذا الإطار ، يصبح أفضل طريقة للوصول إلى الفهم والوضوح وأعلى درجات التجريد والسببية واليقين . واستخدام اللغة الهندسية يعني تجنب الأسلوب البلاغي والإطناب واستبعاد العواطف والانفعالات الإنسانية ذاتها ، وكل التشبيهات والصور المجازية التي تسترجع الإنسان . ويمكننا أن نقول أيضاً إن مفهوم وحدة العلوم الذي يبشر به إسبينوزا ، إذا دُفع إلى نهايته المنطقية (ويتميَّز إسبينوزا باستعداده الكامل للقيام بهذه الخطوة) ، فإنه يصل إلى عالم الهندسة والجبر ، فإن المنهج الهندسي هو أصلح المناهج لفلسفة تساوي بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والأشياء بحيث يتحول الكون بأسره إلى نقط وخطوط ومسطحات وأرقام ، فهي فلسفة التمركز حول الموضوع بالدرجة الأولى .

ثالثاً : الرؤية المعرفية :

لا توجد في منظومة إسبينوزا الفلسفية أية فراغات بين الإله الطبيعة والإنسان ، فهي منظومة مصمتة تماماً ؛ شكل من أشكال الحلولية الكمونية الواحدية المادية . وهي حلولية كمونية بمعنى أن كل الأسباب تحل في المادة وقوانين الحركة كامنة فيها ، ومادية بمعنى أن الأسباب لا تتجاوز المادة وأن القوانين كامنة في الأشياء لا تفارقها أبداً (إلا من خلال مقدرة العقل البشري على التجريد ، وهي عملية عقلية لا تُغيِّر من طبيعة الأشياء شيئاً) .

ولكن الذهن والجسم في المنظومة الإسبينوزية شيء واحد ، يُنظَر إليه في الحالة الأولى من خلال صفة الفكر وفي الحالة الثانية من خلال صفة الامتداد ، وهو ما يعني أن الأفكار والتطلعات والأحلام والغائيات الإنسانية كلها في نهاية الأمر «إن هي إلا» تعبير عن حركة القوانين الثابتة للطبيعة/ المادة/ الإله . ويُلاحَظ هنا أن الذهن هو الذي يُردُّ إلى المادة ، فنظام الأفكار (البناء الفوقي) لا يوازي نظام الأشياء (النظام التحتي) وإنما يُردُّ الأول للثاني .

ويتحدث إسبينوزا عن القانون الطبيعي ، وهو المجرى الذي حددته الطبيعة كي يسير فيه الإنسان وكل الأشياء ، وهو يسير فيه لا لأنه يريد ذلك ، بل لأنه مُقدَّر عليه ذلك بالطبيعة . فالطبيعة هي المصدر وهي المآل ، وهي المرجعية النهائية . وقمة المعرفة الإنسانية هي معرفة ذلك ، أي أن يعي الإنسان النظام الكوني ويدرك آلياته ، وعليه أن يفعل ذلك من خلال ما يمكن تسميته «المنظور الكوني الموضوعي» ، أي أن يستبعد الإنسان أية إرادة أو رغبات إنسانية أو اعتبارات خلقية مرتبطة بوهم مركزية الإنسان في الكون ، وأن ينظر إلى الكون وإلى ذاته المتعينة كما لو كان إله إسبينوزا ، أي أن يتجرد

تماماً من العواطف ويُحيِّد كل انفعالات . وهو يجب أن يدرك أن العالم هو آلة دقيقة الصنع تدور حسب قوانين آلية كامنة فيها (وهذا هو جوهر الترشيد المادي العلماني : أن يُخضع الإنسان ذاته من الداخل ومن الخارج للواحدية المادية وللطبيعة/ المادة ، وأن يدرك ذاته في ضوء القوانين الحتمية المادية ، وأن يذعن لها وأن يعيد صياغة حياته وبيئته بما يتفق معها) . إن قمة المعرفة الإنسانية هي أن ينفي الإنسان ذاته من خلال معرفة القانون الطبيعي والاستسلام تماماً له (وهذا تعبير عن النزعة الرحمية التي تسم الفكر الواحدي المادي والتي تتبدَّى في الرغبة في الانسحاب من عالم تذوب فيه الجزئيات في الكليات ، والإنسان في الواحد المادي ، حتى يتخلص من عبء الهوية ومن المسئولية التي تأتي مع حرية الاختيار الخلقي ومع إمكانية العقل ، وهذه النزعة مهيمنة تماماً على منظومة إسبينوزا الفلسفية) .

وإذا أدرك الإنسان انعدام هويته الإنسانية المتعينة فإن ذلك لا يسبب أي أسى أو حزن ، بل العكس ، فحرية الإنسان تكمُن في فهم هذه القوانين الحتمية وفي التحرر من وهم قدرته على تغيير الأشياء ، أي أن حريته تكمن في تخليه عن وهم الحرية . فالإنسان يحقق سعادته القصوى ويشعر بانفعالات إيجابية طاغية بإدراكه سيادة فكرة الضرورة وبنفي ذاته كذات فاعلة حرة ، وإعادة تعريفها باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ومجرد انعكاس للقانون العام وجزءاً من منظومة رياضية هائلة لا يوجد فيها مجال للحرية (وهذه كلها انفعالات تذكر الإنسان بصفاء النفس أتاركسيا عند الرواقيين وأباتيا عند الأبيقوريين) . وهكذا يظهر الانفعال في اللحظة التي تصل فيها المعقولية إلى قمتها ، أي أن الإنسان سيصل إلى قمة الفرح في اللحظة التي يشعر فيها بالمشاركة في الطبيعة بأسرها ، أي يتوحد معها ويذوب فيها ويتحرر من عبء الهوية ويسقط في الرحم الكوني .

ولكن ماذا إذا لم يصل الإنسان للمعرفة الكاملة ولم يتوصل إلا إلى قدر ضئيل منها (كما هو متوقع مع معظم البشر) ؟ هذا لا يعني بطبيعة الحال عدم صحة التعريفات . فقصور البشر عن إدراك القوانين الكونية الشاملة لا يعني تكذيب المبدأ القائل بأن الأشياء تخضع لضرورة شاملة ، فلو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون . إن إدراك قوانين الكون يجب أن يظل هدفاً يسعى إليه العلم ، فهو علم يصدر عن الإيمان الكامل بأنه لا توجد عناصر متجاوزة للمادة غير كامنة فيها ، وهو إيمان لابد من التمسك به حتى ولو أدَّى قصور إدراك كثير من البشر إلى عدم التوصل إلى هذه النتيجة ، أي أن واحدية العالم المادية هي الأطروحة التي يصدر عنها العلم ، وهي الأطروحة التي يحاول إثباتها والتي على كل البشر الإيمان الكامل بها ، حتى لو لم يتمكن العلم من إثباتها . إن الواحدية الكمونية المادية هي ميتافيزيقا إسبينوزا الحقيقية .

ولكن ثمة قلة قليلة من البشر قادرة على الوصول إلى مثل هذه المعرفة . وهنا تصبح هذه القلة القليلة موضع الحلول وهنا تصبح المعادلة الحلولية ليست مجرد الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان ، أي إنسان ، وإنما تصبح الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان العارف من أمثال إسبينوزا (الذي يذكرنا بالماشيِّح في المنظومة القبَّالية ، وبالإنسان الروحاني في المنظومة الغنوصية) .

رابعاً : الرؤية النفسية :

يذهب إسبينوزا إلى أن الفرح المصاحب لعملية المعرفة الكونية الموضوعية لا يشكل تجرداً كاملاً من الحالة الإنسانية ، ولذا فهو يؤكد أن الإحساس الأكثر ثباتاً هو نوع من الاتزان والحياد الكامل والتحرر من الخوف الذي يحققه الإنسان عن طريق الخضوع لقانون الطبيعة وللمنطق السائد في الواقع وإدراك الضرورة الكونية (قانون الضرورة) . وبهذه الطريقة ، نفصل الانفعال عن أسبابه المباشرة وعن الأفكار الغامضة غير الكافية ونربطه بالأفكار العقلية الصحيحة ، وبذلك تتخلص النفس من عبودية الانفعال عن طريق تأمله في ضوء العقل الباهر ، ويزداد المرء اقتراباً من حالة الصفاء كلما اتسع نطاق فهمه للأشياء ، حتى إذا ما توصل إلى تأمل النظام الكلي للأشياء في ضرورته الشاملة حقق بذلك أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من الفضائل وأمكنه التغلب تماماً على انفعالاته عن طريق ربطها بالمنطق الكلي للأشياء . بل إن فكر الإنسان ، بذلك ، ينحصر في التفكير في الحياة ودون تفكير في الموت ، فكأن الحلولية الكمونية المادية تحل مشكلة الموت بإلغائها . فإذا كان الإنسان مادة وحسب فإنه حينما يموت ، ينحل إلى مادة ويلتحم مرة أخرى بالمادة ويعود إلى الرحم الأكبر الذي جاء منه ، وهو ما يعني أنه لم تحدث تحولات ، فالإنسان لا يموت لا لأنه حر بشكل مطلق ، وإنما لأنه كان ميتاً من الأصل ، وهو لا يفقد حريته لأنه لا يمتلكها أصلاً ! ويصبح الجهد المعرفي والنفسي للإنسان منصرفاً إلى الحصول على المعرفة الشاملة التي ستبين له بما لا يقبل الشك أنه لا حرية ولا إرادة ولا حياة (مستقلة) له ، أي أن الإنسان ينفي حريته بكامل حريته ، وينفي إرادته بإرادته .

فالإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة تسري عليه القوانين نفسها التي تسري عليها . ومن ثم ، فإن الانفعالات ظواهر طبيعية خالصة

منفصلة تماماً عن كل ما كان يُعزَى إليها من أسباب استثنائية متعلقة بمجال الإنسان وحده (وهذه هي نقطة انطلاق المدرسة السلوكية ، وهي تعبير آخر عن وحدة العلوم والواحدية المادية) . فانفعالات الإنسان لا تختلف عن انفعالات الحيوانات أو حتى الأشياء (إن استطعنا تسجيل انفعالاتها) . والانفعالات هي تلك التغيرات التي تطرأ على الجسم وتزداد بها قوة هذا الجسم الفعالة أو تَنقُص وتُنمَّى أو تُعاق . وهذا التعريف يعلمن الانفعال تماماً فيستبعد كل إشارة إلى قيم الخير والشر ، بل يستبعد كل تفرقة كيفية بين انفعال وآخر ويجعل أساس التمييز بين جميع الانفعالات هو ما يؤدي إليه كل منها من زيادة أو إنقاص لقدرة الكائن على حفظ ذاته ، أي المساعدة على استمراره في الوجود أو الحيلولة دون ذلك . وتُردُّ جميع الانفعالات إلى انفعالات ثلاثة : اللذة والألم والرغبة ، والتي تُردُّ جميعاً بدورها إلى النزوع الأساسي للكائن (الحيوانات والإنسان) إلى حفظ ذاته أو البقاء (المنظومة الداروينية العلمانية) . واللذة هي ما يساعد على حفظ الإنسان (جسمه) ، والألم هو الذي يعود بالضرر على جسم الإنسان . والانفعالات التي تساعد على حفظ الذات واستمرار الوجود انفعالات تتمشى مع العقل ، ومثل هذه الانفعالات هي الفضيلة ، وجوهر الفضيلة غريزة البقاء ، (وتتفق مع النظام الكلي للأشياء/ الإله) . ومن ثم ، فالسعي وراء اللذة التي تفيدنا بحق يؤدي إلى زيادة كمالنا وبالتالي إلى ازدياد مشاركتنا في الطبيعة الإلهية (أي السير وفقاً للنظام الكلي للطبيعة) أما ما يعوق وجودنا فمن الواجب تجنبه بأي ثمن (وهذه هي الفلسفة النفعية المادية وقد تلبست ثوباً حلولياً كمونياً روحياً) .

خامساً : الرؤية الأخلاقية :

تنبع رؤية إسبينوزا الأخلاقية من الإيمان بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة ليس له أي استقلال عنها . والطبيعة كما يقول إسبينوزا محايدة خالية تماماً من القيم البشرية ، فلا هي بالجميلة ولا بالقبيحة ، ولا هي بالخيِّرة ولا بالشريرة (فهذه كلها أفكار إنسانية ذاتية لا توجد إلا في ذهن الإنسان المتمركز حول ذاته) هي « أحوال للفكر » ، فالقيم الأخلاقية ليس لها مكان في المجرى الفعلي للطبيعة (الواقعية المادية) . وبينما نجد أن القيم الأخلاقية في نظر كثير من الفلاسفة التقليديين (المؤمنين بوجود خالق) هي الغاية النهائية لسلوك الطبيعة بأسرها ، نجد أن ظهور القيم عند إسبينوزا هو في حقيقته تعبير عن ضيق حدود الذهن الإنساني وعدم قدرته على استيعاب الطبيعة بأطرافها اللامتناهية . وهكذا يحد الإنسان نظرته إلى الطبيعة بمجال معيَّن يتأمله من خلال أمانيه ورغباته الخاصة ويفسره على أساسها ، بينما لو كان قادراً على إدراك مجموعة العلاقات اللانهائية المتشابكة في الطبيعة لاختفت تماماً هذه القيم التي صنعها ، ولظهر كل شيء على حقيقته جزءاً من نسق هائل لا نهائي التعقيد في الكون، ولطرح المُثُل العليا جانباً . وحيث إن الكمال هو الواقع (فكل القوانين كامنة في المادة ولا توجد خارجها) ، فالأخلاق تنتقل من مجال ما ينبغي أن يكون إلى مجال ما هو كائن ، وبالتالي «تجاوز إسبينوزا الحواجز بين الواقع والمثل الأعلى ، وبين ما هو فعلي وما هو معيار مثالي ، وأنكر الخير المطلق ، وبالتالي عالم الغايات الذي تركزت فيه الأخلاق المثالية بأسرها » ، وأحل بدلاً من ذلك عالماً محايداً لا غاية له ولا هدف يتحرك حسب قوانينه الداخلية . والأخلاق الحقة هي محاولة عدم إعاقة هذه القوانين عن التحقق لأن الإنسان (بتحقيقه هذه القوانين) يضمن لنفسه البقاء ، فالبقاء هو القيمة المطلقة الكبرى باعتبار أن قوانين الكون ثابتة (ويُعَدُّ هذا الطرح الإسبينوزي بداية الفكر البرجماتي) .

وترتبط فكرة الحقوق (التي تساندها القوة) بالنظرية الأخلاقية . يقول إسبينوزا : « أعني بالحق الطبيعي قوانين الطبيعة نفسها أو قواعدها التي يحدث كل شيء وفقاً لها ، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها . . . وعلى ذلك ، فكل ما يفعله الإنسان ، وفقاً لقوانين طبيعية ، يفعله بحق طبيعي كامل ، ويكون ما له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة » . وتحوُّل القوة هنا إلى مطلق (بدلاً من الطبيعة) أمر مفهوم ومتسق فلسفياً مع فكرة أن البقاء المادي هو القيمة . فالقوة هي التي تضمن البقاء (وداخل هذا الخطاب نسمع داروين ونيتشه وهتلر وكل الخطاب المعرفي العلماني الإمبريالي الغربي) .

بل إن فكرة الحقوق تخضع لفكرة القوة « فحق كل فرد يمتد بقدر ما تمتد قوته » . وعلى أية حال ، كما يقول إسبينوزا ، فإن الطبيعة (مثلاً) قَدَّرت أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة كحق طبيعي لا نزاع فيه ، ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق في أن تفعل ما تستطيع ، أي أن حقها بمقدار قدرتها . وهكذا تكون الغلبة في هذه الحالة للقوى التي لا يحد من قوتها شيء إلا اصطدامها بالقوى الأخرى وتوقفها عند الحد الذي تبطلها فيه هذه القوى (تماماً كما امتدت رقعة الإمبريالية بمقدار قوة جيوشها) . ولهذا ، فإن حقوق الفرد لا تُحدُّ إلا بحدود قدرته ، وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته . ولما كان من حق الإنسان الحكيم أن يعيش وفقاً لقوانين العقل، فإن الإنسان الجاهل أو الأحمق له مطلق الحق في أن يعيش وفقاً لقوانين الشهوة . فالجاهل أو الأحمق ليس ملزماً بأن يسير وفقاً

لما يأمر به العقل المستنير ، كما أن القط ليس مُلزَماً بأن يعيش وفقاً لقوانين الأسد (ولتلاحظ كيف وُلدت النسبية الأخلاقية ثم وُلد التفاوت بين البشر من داخل مفهوم القانون الطبيعي ، وكيف ظهرت اللاعقلانية المادية من العقلانية المادية ، وهو الاتجاه الذي وُلدت منه فيما بعد العنصرية الغربية ، حيث يصبح البقاء للأصلح وللأقوى ، وحيث تصبح القوة علامة التفوق الحضاري والإنساني ، وحيث لا جدوى من أية منظومات معرفية أو أخلاقية) .

إن للإنسان ، سواء بمقتضى عقله أو بمقتضى أهوائه وشهواته ، أن يسعى لتحقيق مصلحته بحسب ما يعتقد أنه مصلحته ، سواء أكان ذلك بالقوة أو بالدهاء والحيلة أو بالتملق والخدعة أو بأية وسيلة أخرى . والسبب في ذلك أن الطبيعة ليست ملزمة بقوانين العقل الإنساني . كما أن أغراض الطبيعة ، إن كان للطبيعة أغراض ، إنما تتعلق بنظام الطبيعة وليس للإنسان في هذا النظام إلا مكان ضئيل تافه . وإذا بدا لنا في الطبيعة شيء غير معقول أو شرير ، فما ذلك إلا بسبب جهلنا بنظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض ، وكذلك لأننا نريد أن يحدث كل شيء وفقاً لما يقتضيه عقلنا ومصلحتنا . ولو أننا أفلحنا في التحرر من تصوراتنا التشبيهية بالإنسان وطرائقنا الإنسانية في النظر إلى الطبيعة ، لأدركنا أن الحق الطبيعي لا تحده إلا الرغبة والقوة . وليُلاحَظ هنا أننا دخلنا العصر العلماني الحديث حيث تُوجَد كل القوى المحركة داخل الأشياء (قوانين الحركة) دون احتكام لأية معايير خارجية غائية ، حيث تأخذ الحركة شكل أجسام تصطدم من الخارج . ولكن هذا أمر مفهوم تماماً في السياق الإسبينوزي ، فقوانين الطبيعة واحدة تسري على كل الأشياء والكائنات والأفراد والمجتمعات . وهكذا ، كما حل إسبينوزا قضية الإرادة الإنسانية بإنكار الحرية ، وكما حل قضية وضع الإنسان في الكون بإنكار مركزيته وأهميته ، وحل مشكلة عواطف الإنسان بإنكارها هي الأخرى ، فإنه يحل القضية الأخلاقية عن طريق إنكار الأخلاق تماماً وإحلال الصراع والقوة محلها .

سادساً : النظرية السياسية :

وفي هذا النسق الواحدي تماماً ، الذي يُردُّ فيه الكمال إلى الواقع ، ويُردُّ الإنسان فيه إلى الطبيعة ، ويتجرد الواقع فيه تماماً من القيمة ، ويتجرد الإنسان فيه من القداسة ويفقد مركزيته : ما وضع الدولة ؟ سنكتشف أن نظرية إسبينوزا عن الدولة امتداد لنظريته عن الطبيعة وقوانينها . ويذهب إسبينوزا إلى أن الإنسان لديه دافع طبيعي للمحافظة على نفسه ، فغريزة البقاء هي جوهر الإنسان ، ومن حق الإنسان أن يتخذ كل وسيلة لتحقيق هذا الغرض ، وأن يعد كل من يحول بينه وبين المحافظة على نفسه عدواً له . ومن هنا ، يود كل إنسان أن يعيش آمناً على حياته ، متحرراً من الخوف . لكن من المستحيل تحقيق ذلك إذا مارس الإنسان حقه الطبيعي بطريقة طبيعية وفعل كل ما يريده . ولهذا السبب ، لم يكن ثمة مفر لكل فرد من أن يتعاون مع غيره ويتفق معه من أجل تحقيق هذا الغرض ، أي تحقيق بقاء النفس والعيش في وئام بدلاً من حالة الصراع الدائم . فقَبِل الأفراد التنازل عن شريعة الطبيعة والخضوع لقانون العقل ، كما تنازلوا عن بعض رغباتهم وحقوقهم الطبيعية لهيئة حاكمة في المجتمع الذي ينظمه القانون المدني لا القانون الطبيعي . فالاجتماع البشري يقوم إذن على المصلحة الشخصية المستنيرة ، وهو أمر مختلف عن الحق الطبيعي والمصلحة المباشرة غير المستنيرة .

وبهذه الطريقة ، يتم الانتقال من الحالة التي يسودها الحق الطبيعي إلى حالة العقد الاجتماعي . وينبغي على الأفراد طاعة الهيئة الحاكمة وإلا لما أمكن قيام الدولة . ويظل حق الحاكم قائماً مادامت لديه القدرة على إقراره . وبعبارة أخرى ، فإن القاعدة نفسها «الحق الخاضع للقوة» تسري على الدولة بدورها ، بحيث تُحَدد سلطة الدولة بما لديها من القوة . ولكن لابد أن تجد الدولة أيضاً أن من مصلحتها هي الأخرى أن تسترشد بالعقل ، وأن تحفظ قدرتها بتوخي الصالح العام : أي أن تحد من ذاتها بمعنى أن تضع حدوداً لنفسها ولا تستخدم قواها أكثر مما ينبغي حتى لا تُقابَل بالمقاومة (كما جاء في دراسة د . فؤاد زكريا التي اعتمدنا عليها في هذا المدخل) .

ولنلاحظ وجود تشققات عديدة هنا في الخطاب الإسبينوزي . فثمة ثغرة بين الطبيعة والعقل ، إذ يوجد حق طبيعي من جهة وعقل يسترشد به الجميع (الأفراد والدولة) من جهة أخرى . ومن خلال إيمانهم بالعقل ، فإنهم يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية (المادية) ويكبحون رغباتهم الطبيعية المباشرة (الغريزة) باسمه . فالمطلق هنا ليس الطبيعة وإنما العقل ، بل إن هناك قانونين لا قانوناً واحداً : شريعة الطبيعة وقانون العقل ، والإنسان لا يخضع للطبيعة وإنما يخضع لما هو ليس بطبيعة ، أي للعقل ، أي أن الإنسان لا يخضع للمادة بل يتجاوزها بفضل ما هو ليس بمادة . وهكذا سقطنا مرة أخرى في الثنائيات الدينية التقليدية ، ولم يعد نسق إسبينوزا معقماً بما فيه الكفاية من الثنائيات والمطلقات والغايات كما كان (وهذا ما يُسمَّى «السقوط في الميتافيزيقا») . بل إن الوئام يحل لا من خلال القوة وحسب وإنما من خلال الخضوع للعقل أيضاً ! يخضع له الأفراد كما تسترشد به الدولة . ويبدو أن إسبينوزا هنا يتنصل مما قاله من قبل من أن العقل ليس إلا حالة من أحوال الطبيعة والمادة (وسيظل هذا

الوضع قائماً إلى أن يظهر نيتشه ودريدا ، اللذان سيحاولان تنقية النموذج العلماني من أي مطلقية أو مرجعية أو ما يسميه نيتشه «ظلال الإله» .

سابعاً : موقف إسبينوزا من الدين :

يمكننا أن نقول إن إسهام إسبينوزا الأكبر في تاريخ الفلسفة الغربية هو اكتشافه التوازي والترادف بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية ، وأن عبارة « لا موجود إلا هو » (أي الإله) هي ذاتها عبارة « لا موجود إلا هي » (أي الطبيعة) ، ومن ثم أمكنه (من خلال المنظومة الحلولية الكمونية) أن يُعلمن الفلسفة الغربية ويشيع الفكر الفلسفي الواحدي المادي دون أن يسبب أي فزع لأحد، ودون أن يدرك أحد أن خلف غنائيته الحلولية الكمونية الصوفية يوجد النموذج الواحدي المادي بكل وحشيته ولا إنسانيته . بل يمكن القول بأنه نجح في توليد المنظومة العلمانية المادية من داخل المنظومة الدينية واستخدم مصطلحاتها الغيبية (كما يفعل كثير من العلمانيين العرب) .

وانطلاقاً من واحديته المادية الصارمة (التي تجعل هدف المعرفة فهم قوانين العالم الثابتة وتجعل الحرية إدراك الحتمية واستحالة الحرية) ، يصنف إسبينوزا الرؤية الدينية باعتبارها ظاهرة بشرية ذات هدف عملي جزئي تحاول تحقيق أمانيّ معينة للإنسان وتجنبه مخاوف خاصة ، وهي تفعل هذا بهدف تنظيم أحوال البشر ومعاملاتهم ، أي أن الرؤية الدينية لا علاقة لها بالرؤية الكونية الموضوعية التي يبشر بها إسبينوزا ، والتي ترى الإنسان باعتباره شيئاً ضمن الأشياء وجزءاً لا يتجزأ من النظام الطبيعي الضروري والكلي للأشياء ، وهو نظام كوني ليس فوق الطبيعة وحسب ولكنه فوق الإنسان أيضاً ، ولذا فهو لا يمنح الإنسان أو أي كائن جزئي آخر أية أهمية خاصة ، فهو نظام يدور حول المادة وليس كالدين الذي يدور حول الإنسان . ولنلاحظ هنا أن إسبينوزا يرى أن الدين يمنح الإنسان مركزية في الكون (لا يستحقها) على عكس الرؤية الكونية الموضوعية العلمية (العلمانية) التي تنزع عن الإنسان ـ في تصوُّر إسبينوزا ـ هذه المركزية وتجعله كائناً ضمن كائنات أخرى أو شيئاً ضمن أشياء أخرى . والمفارقة هنا أن إسبينوزا ينسب للرؤية الدينية ما ينسبه أصحاب الرؤية الإنسانية الهيومانية لرؤيتهم للكون ، فهم يزعمون أن رؤيتهم رؤية مادية وضعت الإنسان في مركز الكون . ولكننا نرى أن موقف إسبينوزا أقرب إلى الدقة وأنه استطاع بثاقب نظره وبصيرته أن يستشرف المستقبل ويرى الحلقات الأخيرة في المنظومة العلمانية (والاستنارة المظلمة) . فالمنظومة العلمانية بدأت بالزعم الهيوماني العلماني أن الإنسان يقف في مركز الكون ، لكن الأمر انتهى بها في العصر الحديث إلى الموقف المعادي للإنْسان الذي ينكر عليه أية مركزية أو حرية أو استقلالية ويجعل المادة أو النظام الكلي للأشياء مركزاً للكون، ويجعل الكون ذاته كوناً أحادياً لا غاية فيه ولا اتجاه ولا مركز، كوناً خالياً من الثنائيات ، معقماً من المطلقات ، متجرداً من الأخلاقيات ، متجاوزاً للعواطف . وأدرك إسبينوزا ، منذ البداية ، القانون الداخلي للنموذج العلماني ودفعه إلى نتيجته المنطقية ورأى في مخيلته كيف أن الواحدية الكونية المادية لابد أن تقضي على الإنسان وتحوِّل العالم إلى آلة هندسية دقيقة ، ولا يبقى بعد ذلك سوى الحركة الهندسية للذرات والتكرار الرتيب للأرقام ، ورأى أن إدراك هذا وقبوله هو قمة المعرفة والحرية .

ومع هذا ، يتعرض إسبينوزا لقضية الدين ، ويشير إليه مستخدماً الكلمة نفسها في ثلاثة معان مختلفة تماماً . أما النوع الأول وأهمها فهو ما سماه ثالث أنواع المعرفة «الحب الفكري للإله» (باللاتينية : أمور ديي إنتلكتواليس amor dei intellectualis) وهذه هي الديانة الحقيقية ، وهي ديانة عقلية عقلانية يمارسها الإنسان الذي يتمكن من نفي ذاته كذات مستقلة فاعلة حرة عن قوانين الكون ، فيتخلص من عبودية الانفعال عن طريق ربطها بالمنطق الكلي للأشياء في ضرورته الشاملة . فالإله هنا هو الطبيعة/ المادة وحب الإله هو الإذعان للحتمية الطبيعية وهو « فهم » الإله/ الطبيعة ، وهذا الفهم يجعل الإنسان أكثر تواضعاً ولكن أكثر انعتاقاً ، خالياً من الخوف من الموت ، إذ أن الإنسان باكتشافه أنه جزء لا يتجزأ من الإله/ الطبيعة سيكتشف أن الموت هو إحدى حقائق الطبيعة ، تماماً مثل حقائق الحياة والنمو ، أي أنه تتم تسوية الحياة والموت والنمو بالعدم . ومن ثم ، فإن حديث إسبينوزا عن الاتحاد الصوفي (باللاتينية : يونيو مستيكا unio mystica) وحلول اللامتناهي في المتناهي ، وهو ما يمنحه الخلود والأزلية ، هو في واقع الأمر حديث عن الاتحاد مع الطبيعة/ المادة والامتزاج بها والإذعان لها . وهذا الدين هو فلسفة إسبينوزا ، وإطلاق كلمة «دين» عليه يشبه تماماً إطلاق كلمة «الإله» على الطبيعة . والوصول إلى هذه المرحلة من المعرفة مسألة نادرة للغاية لا يصلها سوى الخاصة ، أما العامة فإن أقصى ما يمكن أن يصلوا إليه هو ما يسميه إسبينوزا الديانة العالمية (باللاتينية : ريليجيو كاثوليكا religio catholica) ، وهي ليست العقيدة الكاثوليكية وإنما هي عقيدة تمكث في نطاق عالم الخيال والوجدان ولكنها تحاول أن تصوغ نفسها حسب تعاليم العقل مُستخدمة في ذلك مبدأ طاعة الإله . وكلمة «الإله» مختلفة عن معناها في المعجم الإسبينوزي ،

فهي تعني الإله الشخصي الذي يتدخل في التاريخ ويرسل رسائل للإنسان. ويرى إسبينوزا أن مثل هذه العقيدة يمكن الاستفادة منها وتوظيفها اجتماعياً عن طريق التفسيرات العقلية للعهد القديم (ومن هنا نقده للعهد القديم والدعوة لتطهيره) . ويمكن ترجمة إرادة الإله (الوهمية) إلى مجموعة من القواعد النافعة : العدل ـ وطاعة قوانين الدولة (التي تصبح المفسر الوحيد لإرادة الخالق) .

إن الدين من منظور إسبينوزا ليست له قيمة من الناحية المعرفية، فهو مجرد وظيفة ذات نفع للإنسان (هذا الكائن الذي ليس له أهمية كونية خاصة) . ولذا ، فلا أهمية على الإطلاق للأساس النظري الذي ترتكز عليه هذه العقائد مادامت تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود . ولكن « السلوك الفاضل الذي يتحقق في إطار خارجي تماماً عن العقيدة (في إطار فلسفة إسبينوزا والمرجعية المادية الكامنة) ، يصبح على هذا الأساس مساوياً لذلك الذي يتحقق في الإطار الديني » ، أي أن السلوك « يُعدُّ مطابقاً للغاية المنشودة سواء أقام على أسس دينية أم لم يقم ، مادام يتقذ الأغراض نفسها التي يدعو إليها الدين » . لكن تحويل الدين إلى مجرد وظيفة عملية ذات نفع دنيوي هو « علمنة من الداخل » إن صح التعبير ، إذ يصبح المعيار هنا مدى التأثير العملي للدين ومدى تكيفه مع الواقع العملي والمادي حتى يحتفظ بفاعليته ، أي أن الدين هنا يصبح تابعاً لهذا النظام الضروري والكلي للأشياء . وعملية العلمنة هذه لا تقل في ضراوتها وشراستها عن عملية العلمنة من الخارج ، أي الهجوم المباشر على الدين ، بل لعلها أكثر خطورة .

أما ثالث الأنواع فهو الديانة التاريخية السوقية أو الفارغة (باللاتينية : فانا ريليجيو vana religio) ، وهي الديانة التي تستند إلى مجموعة من القصص الأسطورية والتاريخ المقدَّس والشعائر وتمتد لتشمل عالم السياسة وهي عقيدة تضرب بجذورها في مخاوف الإنسان وعواطفه (لا في عقله) وجهله بالأسباب الحقيقية ، ولذا تحل الخرافات محل العقل ويظهر الإيمان بالمعجزات والقوى الخفية ، وهي مخاوف يستخدمها الحكام ويوظفونها لصالحهم . وهذا النوع من الديانة يرفضه إسبينوزا جملةً وتفصيلاً قلباً وقالباً .

ومن المفارقات التي تستوجب النظر أن الفيلسوف الذي يشير له البعض بأنه فيلسوف العلمانية الذي حاول استبعاد الدين تماماً من منظومته الفلسفية والذي حاول تأسيس مذهب فلسفي يخلو من جميع عناصر ما فوق الطبيعة أو العناصر التشبيهية أو اللاعلمية أو فلنقل الروحية الدينية والإنسانية ، نقول إن من المفارقات أنه صرح بأنه يحاول عن طريق فلسفته الوصول إلى « الغاية نفسها التي تتخذها الأديان هدفاً أسمى لها » ، أي أنه تخلص من الغائية الإنسانية الروحية ليُحل محلها غائية مادية مجردة لا إنسانية (أي أنه حاول تحقيق قدر من التجاوز داخل الإطار المادي الكموني) . ففي منظومته الفلسفية يوجد خلاص عن طريق إدراك النظام الكلي للأشياء ، وفيه أيضاً حرية عن طريق فهم موقع كل شيء في السلسلة الضرورية الشاملة ، وفيه أيضاً طمأنينة وبركة عن طريق إدراك وحدة الكون والذهن الذي هو مظهر جزئي له ، وفيه أيضاً حب هو حب المعرفة والعلم . إن فلسفة إسبينوزا ليست علمية وليست مادية بما فيه الكفاية ، أي لم تتم علمنتها تماماً ، وإلا فلم البحث عن الخلاص والطمأنينة ، بل وعن شيء قديم إنساني متخلف مثل الحب ؟ ولذا سُمِّيت فلسفته « صوفية العلم الذي لا تداخله أية سمة من النزوع إلى ما فوق الطبيعة » ، أي أن فلسفته هي ميتافيزيقا بدون إله ، أو حلولية مادية . وهو أيضاً من مفكري الربوبية المتطرفين ، فالربوبية حاولت أيضاً أن تجد الرب في قوانين الطبيعة بحيث يمكن الوصول إليه عن طريق العقل وحسب . وإسبينوزا ، بذلك ، يكون قد بدأ المشروع المعرفي التحديثي والحداثي ولكنه تعثَّر وسقط في مفهوم الكل (والميتافيزيقا) وبحث عن الطمأنينة والحب ، وهو ما يدل على ضعف الرؤية الكونية الموضوعية عنده . أما نيتشه ، فقد اتسم بالجسارة وأكمل هذا المشروع المعرفي ، فظهر النسق المعرفي المادي المعقم من كل مطلقات ، وأعلن موت الإله وتطهير العالم من ظلاله وسقوط فكرة الكل والمركز بل والحقيقة ، وإن كان قد ترك فكرة إرادة القوة كمصدر لتماسك النسق وكمركز له . ويتحقق المشروع المعرفي الغربي الحداثي في فكر دريدا (وهو يهودي سفاردي آخر) الذي أعلن سقوط الكل والمركز وعلاقة الدال بالمدلول وبداية عصر ما بعد الحداثة !

وقد فرَّق إسبينوزا بين اليهودية والمسيحية وصنف اليهودية باعتبارها نسقاً دينياً لا يتناول إلا الجانب الظاهر من سلوك الإنسان ، في مقابل المسيحية التي تُعَدُّ نموذجاً دينياً يركز على حياة الإنسان الباطنة ، والتي تجعل الجزاء روحياً أكثر منه دنيوياً . وقد أصبحت هذه التفرقة أساساً للتفرقة بين النموذجين الدينيين المسيحي واليهودي في الفكر الغربي (سواء بين اليهود أو بين غير اليهود) فتبناه موسى مندلسون وكانط وهيجل وماركس وأصبح أحد البدهيات والمقولات التحليلية في علم مقارنة الأديان في الغرب ، وهي تفرقة أقل ما يُقال عنها إنها مغرضة وسطحية وأحادية .

وقد أثر إسبينوزا في الفكر الألماني ، خصوصاً في فكر هردر ولسنج (« لا يوجد سوى فلسفة إسبينوزا ») ، وفي فكر موسى

مندلسون وهيجل (« لا يوجد سوى الفلسفة أو الإسبينوزية ») ، وشلنج (« لا يمكن لإنسان أن يتقدم نحو الحق والكمال في الفلسفة دون أن يغوص مرة على الأقل في حياته في هوة الإسبينوزية ») . وأشاع كوليردج فكر إسبينوزا وصرح بأنه لا يوجد سوى نسقين فلسفيين : فلسفة كانط وفلسفة إسبينوزا (ولكنه رفض حلولية إسبينوزا في أواخر حياته) . وقد تأثر به كذلك الهيجليون اليساريون إذ كان فيورباخ ينظر إلى مادية إسبينوزا بعين التقدير ، وتحدث بليخانوف (مؤلف كتاب **تطور النظرة الواحدية للتاريخ**) عن إسبينوزية ماركس وإنجلز أي واحديتهما التاريخية الكونية . واعترف إنجلز بأنه يؤمن بفكرة إسبينوزا القائلة بأن الامتداد والفكر صفتان لجوهر واحد ، لأن الفكرة ليست لها دلالة سوى الدلالة المادية . كما نوه إنجلز في كتابه **جدلية الطبيعة** بفكرة إسبينوزا بأن الطبيعة علة نفسها ، لا نهائية وأزلية ، وهي صفات الإله التي خلعها إسبينوزا على الطبيعة .

وقد بدأ الباحثون يهتمون بأثر فكر إسبينوزا في فرويد ، كما أن فلسفته لقيت اهتماماً غير عادي في الاتحاد السوفيتي . وشعر كثير من العلماء والمفكرين في العصر الحديث مثل أينشتاين وبرجسون بوجود علاقة وثيقة بين رؤيتهم للكون ورؤية إسبينوزا .

ونحن نذهب إلى أن المنظومة العلمانية الشاملة اكتملت في كتابات إسبينوزا ، وأن المتتالية التي أدَّت إلى تفكيك الإنسان في القرن العشرين بدأت مع واحديته المادية الصارمة ، وأن هناك داخل منظومته (بشكل جنيني) معظم الفلسفات العلمانية الأساسية : الفلسفة النفعية المادية (بنتام) والرؤية المادية الآلية التجريبية للعقل والنفس (لوك) ونسبية الأخلاق وإعلاء القوة كمطلق (نيتشه) والبرجماتية (وليام جيمس وجون ديوي) . ومع هذا لم يُقدَّر لفلسفة إسبينوزا أن تكون الإطار الأساسي للفلسفات العلمانية الحديثة ، فالهيجلية أحرزت قصب السبق في هذا المضمار ، وهذا يعود إلى سكونية منظومة إسبينوزا ، وفكرة الإله/ الطبيعة المكتمل الذي يتجلى في الطبيعة ، على عكس فكرة الإله/ الصيرورة الهيجلية (هو إله غير مكتمل ويتحقق تدريجياً داخل الطبيعة والتاريخ) .

وقد يكون من المفيد التوقف قليلاً عند علاقة إسبينوزا بنيتشه . قال نيتشه (في كارت بوستال أرسل به لصديق له) إنه يتعرف على نفسه في عدة نقاط في عقيدة إسبينوزا : إنكار حرية الإرادة ـ إنكار الغائية ـ إنكار وجود نظام أخلاقي في العالم وإلغاء فكرة الخير والشر ـ رفض فكرة إيثار الغير والتأكيد على حب الذات والقوة كأساس للحياة وللأخلاق . وأكد نيتشه أنه هو وإسبينوزا يجعلان المعرفة جزءاً لا يتجزأ من الغريزة وليس نشاطاً مستقلاً عن رغبات الإنسان وغرائزه ، أي أن نظامهما المعرفي يتسم بالكمون الكامل (موت الإله المتجاوز) وأن الحياة مكتفية بذاتها . ومع هذا ، يمكن القول بأن ثمة نقط اختلاف مهمة بينهما تعود إلى أن إسبينوزا يقف عند بداية المتتالية العلمانية بينما يقف نيتشه في مرحلتها النهائية ، ذلك أن إسبينوزا أخذ أول خطوة في عمليات العلمنة حينما أمكن تهميش الإله أو القول بموته (باعتبار أن الإله هو الطبيعة) ، كما أنه رفض أن يُمنَح الإنسان أية مركزية في الكون . ولهذا ، أكد أن العالم تحكمه قوانين لا شخصية آلية لا تكترث بالإنسان أو بغائياته . ولكنه لم يأخذ الخطوة الثانية الحاسمة وهي تطهير العالم من ظلال الإله ، أي من كل عناصر الثبات والمطلقية والتجاوز . فالعالم المادي (الطبيعة) والإنسان يرثان كثيراً من صفات الإله ، فالعالم هو علة ذاته وغاية ذاته ومرجعية ذاته ، عالم أزلي تحكمه قوانين ثابتة آلية خالدة ، والطبيعة المطبوعة في حالة حركة دائمة ولكنها تحركها الطبيعة الطابعة التي لها عقل وهدف وغاية وهي التي تمنح الطبيعة المطبوعة شيئاً من الثبات . وهذه الطبيعة الطابعة هي العقل الأكبر الذي يحكم الكون والذي تتجسد عقلانيته في الطبيعة المطبوعة وثباتها . هذا الإيمان بالعقلانية هو سقوط في الغائية الإنسانية إذ أننا نُسقط صفاتنا ورغباتنا الإنسانية على عالم الطبيعة فنراه ثابتاً معقولاً !

وقد ورث الإنسان ، هو الآخر ، بعض هذه الصفات الربانية ، فهو يتصور أنه كائن عقلاني وأن ثمة عقلاً إنسانياً عالمياً شاملاً قادراً على مراكمة المعرفة . ومن خلال إيمانه هذا ، يدَّعي الإنسان أنه يؤمن بأنه قادر على تحقيق قدر من تجاوز الصيرورة والتناهي ومن هنا مفهوم الحب العقلي للإله ، فهو يعني أسبقية العقل على الوجود ، فالوجود بعض من جوهر الإله ولذا فهو وجود عقلاني ، أما الحتمية التي ينصب عليها حب الإنسان فيمكن فهمها وفهم قوانينها ويمكن الإذعان لها برضا ويمكن للإنسان تحقيق الصفاء والغبطة (أتاركسيا) من خلالها باكتشافه الوحدة الكامنة فيه . بل إن الحب العقلي للإله يدخل عنصراً أزلياً في عقل الإنسان بحيث يصبح هذا العقل خالداً أيضاً ، ومن هنا حديث إسبينوزا عن وحدة صوفية بين الإنسان والطبيعة والخالق .

أما نيتشه ، فتحرر تماماً من الإله وهرب من ظلاله فتجربته الكمونية كاملة ، فهي لا تترك أي مجال للنظام أو الثبات أو الاستمرارية أو العقلانية في الكون . والإنسان نفسه في حالة سيولة وتغير ، فهو إرادة قوة محضة وموازين قوى . كل هذا يعني استحالة تفسير أي شيء أو تبرير أي شيء . ولذا ، بدلاً من فكرة الحب

العقلي للإله عند إسبينوزا ، يظهر حب القَدَر (باللاتينية : آمور فاتي amor fati) . والحتمية ، موضع الحب عند إسبينوزا ، هي حتمية داخل نظام عقلاني متسق ، أما الحتمية في نظام نيتشه فهي قَدَر غامض غاشم لا يمكن فهمه ، حتمية تلقي بكلكلها على كل المخلوقات كعبء لا يمكن التخلص منه . ولذا ، لا يمكن تحقيق الصفاء أو الأمن ، فالعالم أرض خراب ميتافيزيقية ، عالم من الصراع والتحول ولا يوجد أي عزاء فلسفي ، فالفرد في حالة عزلة دائمة ، وحب القدر عمل من أعمال التحدي ، فهو رفض لفكرة الطبيعة البشرية ولفكرة السببية وقبول للصيرورة والعود الأبدي لا تنتج عنها أية وحدة صوفية . ومن هنا ، دعا نيتشه إلى إعادة تقييم القيم حتى يمكن اتخاذ الخطوة الحاسمة نحو تأسيس حضارة نسبية كاملة لا توجد فيها طبيعة معقولة ولا إنسان عاقل ، حضارة تتجاوز ثنائية الذات والموضوع لتصل إلى السيولة الشاملة .

إسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية

Relationship between Spinoza's Philosophy, Judaism and Jewish Communities

يمكن تقسيم علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية إلى قسمين : علاقة التضاد على المستوى المباشر ، وعلاقة التماثل على المستوى النماذجي :

١ ـ علاقة التضاد (على المستوى المباشر) :

كان لابد أن يهاجم إسبينوزا العقيدة اليهودية انطلاقاً من واحديته المادية ، وكان هجومه يتم على مستويين : اليهودية كدين له شعائره الخاصة ، واليهودية كمجموعة من العقائد تستند إلى ما فوق الطبيعة والإيمان بالإله كقوة مفارقة لها ، أي اليهودية كنموذج لكل الأديان .

ومن أهم مؤلفات إسبينوزا كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وهو أساساً نقد للعهد القديم ولأسفار موسى الخمسة . ومن هنا يُعَدُّ إسبينوزا من أوائل المفكرين الذين وضعوا دعائم العلم الذي يُسمَّى «نقد العهد القديم» (أي النقد التاريخي للكُتُب المقدَّسة) . وقد أنكر إسبينوزا في كتابه كثيراً من مبادئ اليهودية أو مبادئ أي دين آخر مثل الإيمان بالوحي ، فالأنبياء حسب تصوره إن هم إلا أشخاص ذوو خيال متوقد ، كانوا قادرين على التوصل إلى حقائق أخلاقية . أما فيما يتصل بمعرفتهم بالقوانين العلمية فأفكارهم متناقضة . وموسى لا يختلف عن الأنبياء إلا في أن الوحي بالنسبة إليه كان مباشراً من خلال صوت الإله . وقد رفض إسبينوزا الإيمان بالمعجزات إذ لا يمكن أن يحدث أي شيء متناقض مع القانون الطبيعي (فالطبيعة/ المادة هي المرجعية النهائية) . وإن كانت هناك إشارات للمعجزات في العهد القديم ، فإن هذا يعود إلى أنه مُوجَّه للوجدان الشعبي ولا يصلح لكل الناس . والتوراة عديمة القيمة إلا في تلك الجوانب المشتركة مع القانون الطبيعي ، أي أن المرجعية النهائية هي دائماً الطبيعة/ المادة (وهذا هو جوهر التفكير الربوبي) .

وأكد إسبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية موجهة أساساً إلى الجماهير اليهودية وحدها ، وأن الشريعة اليهودية إن هي إلا قوانين الدولة العبرانية القديمة التي صدرت لضمان الاستقرار السياسي بين العبرانيين . ولذا ، لا علاقة لهذه القوانين باليهود بعد الشتات ، أي بعد انتشارهم في العالم ، فعلاقتها أساساً بالاستقرار الزمني للدولة . ويرى إسبينوزا أن سائر الشعائر والاحتفالات الدينية التي وردت في العهد القديم هي من وضع العلماء اليهود الفريسيين .

ويقارن إسبينوزا بين موسى والمسيح فيقول إن موسى كان يخاطب اليهود بوصفه مشرِّعاً وقاضياً وكان يتناول في تشريعه الجانب الظاهر من سلوك الإنسان ، أما المسيح فتناولت تعاليمه حياة الإنسان الباطنة وكان الجزاء عنده روحياً أكثر منه دنيوياً .

وقد حلل إسبينوزا مختلف طرق الاتصال بين الإله والأنبياء حسبما جاء في الأناجيل ، ويرى أن الأوصاف الواردة في الأناجيل لا تدل على حدوث اتصال مباشر بين العقل الإلهي وبين أي عقل آخر سوى المسيح . فالاتصال الإلهي بموسى كان مخاطبة أو كلاماً ، والكلام يحتاج دائماً إلى المخيلة لتفسيره أو فهمه (أي أن هناك ثغرة بين الخالق وموسى إبّان عملية الوحي) . وكذا كان الأمر مع الأنبياء، فالاتصال ببقية الأنبياء اليهود كان عن طريق أحلام أو علامات أو أمارات معيَّنة ، أي أنه كان يتم دائماً من خلال واسطة ، وهو ما يعني وجود ثغرة أو فجوة بين الإله والأنبياء . والحالة الوحيدة التي تم فيها اتصال مباشر ، ومن عقل إلى عقل دون توسط اللغة أو الخيال ، هي حالة المسيح (فهل التجسد ـ إذن ـ هو النموذج الكامن في فكر إسبينوزا : أي أن تصبح الكلمة جسداً ، ويصبح الدال مدلولاً ، وتختفي الثغرات تماماً ؟ هل التجسد هو تحوُّل الواحدية الروحية إلى واحدية مادية وتحوُّل اللاهوت إلى ناسوت ؟) . وعلاوة على كل هذا ، أُرسل موسى إلى اليهود وحسب ، ولذا فقد توجه موسى إلى اليهود وحدهم وتكيَّف عقله مع أوضاعهم . أما المسيح فتوجه إلى العالم ، ولذا فإن أفكاره عالمية وحقيقية . وقد أثرت رؤية إسبينوزا للعقيدة اليهودية فيمن أتى بعده من فلاسفة غربيين بما في ذلك كانط وهيجل وماركس ، بل وفي مقارنة النماذج التحليلية التي سادت في

علم مقارنة الأديان (وفي الفكر الديني اليهودي) .

وقد حدا هذا بالبعض على أن يروا في موقف إسبينوزا هذا محاباة للمسيحية على حساب اليهودية . ولكن إسبينوزا يستوعب كل شيء في نسقه الواحدي فبيَّن كيف يختلف رأيه عن رأي المسيحيين ، فهو يرى الإله باعتباره العلة الكامنة في الأشياء (المبدأ الواحد) وليس العلة العالية فوق الأشياء ، المتجاوزة لها . ولذا ، فهو يُفسِّر الفكرة المسيحية القائلة بأن المسيح هو ابن الإله الأزلي باعتبار أنها تعني في واقع الأمر أن المسيح كان يُعبِّر عن الحكمة الإلهية الأزلية كما تتمثل في الأشياء ولا سيما العقل البشري (المبدأ الواحد الكامن في المادة) ، وهي الحكمة المؤدية بالفعل إلى الخلاص . أما فكرة أن يتخذ الإله صورة بشرية ، فإنها مستحيلة تماماً كأن نقول إن الدائرة اتخذت صورة المربع ، وهكذا نعود دائماً إلى الهندسة والأرقام .

ولا ينصرف نقد إسبينوزا إلى اليهودية وحسب وإنما يمتد ليشمل اليهود أيضاً ، إذ يرى أنهم تمسَّكوا بعقائدهم بعد هدم الهيكل لا ابتغاء مرضاة الإله وإنما كرهاً للمسيحية . وعنده أن عقيدة الاختيار إن هي إلا تعبير عن غبطتهم بعزلتهم عن الآخرين . واليهود هم محط كراهية الإله الذي حطم هيكلهم والذي أرسل إليهم بشرائع وقوانين لا يستطيع أحد أن يعيش بمقتضاها . ولذا ، فهذه القوانين لم تكن تعبيراً عن رغبة الإله في الحفاظ على رضاء اليهود بل تعبيراً عن غضبه عليهم ومنهم .

وأفاض إسبينوزا بعد ذلك في ذكر صفات اليهود السلبية ، فاليهود يكرهون كل الشعوب الأخرى حتى أصبح الحقد بالنسبة إليهم طبيعة ثانية ، ينمونها كل يوم في صلواتهم . وحتى صفاتهم الطيبة ، فإنها نابعة من سيئاتهم ، فتماسكهم وتعاطفهم ينبع من كُرههم لكل الشعوب الأخرى .

ويُفسِّر إسبينوزا استمرار ما يرى أنه الهوية اليهودية على أساس موقف الشعوب غير اليهودية من اليهود ، فيشير إلى أن يهود المارانو في إسبانيا الذين سُمح لهم بشغل مناصب رفيعة حققوا الاندماج وانتهى الأمر بهم إلى الانصهار ، على عكس المارانو في البرتغال الذين احتفظوا بهويتهم لأنهم تم استبعادهم من الوظائف الحكومية . ومن هنا يجب على المسيحيين ألا يضطهدوا اليهود المتنصّرين لأن المعاملة الحسنة هي التي ستؤدي إلى اختفائهم ، بل إن السياسة نفسها يمكن أن تُطبَّق على اليهود المؤمنين ، وقد تؤدي إلى نفس النتائج .

٢ ـ علاقة التماثل (على المستوى النماذجي) :

هاجم إسبينوزا اليهودية ، إذن ، بشكل واضح ، والمسيحية بشكل مستتر ، بل هاجم اليهود وتاريخهم . ومع هذا ، فإن علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية علاقة بالغة العمق والتركيب ، وثمة جوانب في فكره لا يمكن فهمها دون العودة إلى الكثير من العناصر في العقيدة اليهودية وإلى أشكال تطور الجماعات اليهودية في أوربا . ففكره ، من هذا المنظور ، تعبير عن جوانب كامنة في النموذج الديني الذي يرفضه . كما أن ثمة تطورات لاحقة بين اليهود واليهودية كان إسبينوزا تعبيراً عميقاً عنها ، ونموذجاً أساسياً لها :

أ) كان إسبينوزا من يهود المارانو الذين فقدوا هويتهم الدينية ، فقد كانوا مسيحيين كاثوليك قولاً ، يهوداً فعلاً ، أو هكذا كانوا يتوهمون، إذ أنهم في واقع الأمر فقدوا هويتهم اليهودية الدينية في الفترة التي أخفوها فيها فلم يبق منها إلا قشرة ضعيفة ، فأصبحوا جماعة هامشية بالنسبة لكل العقائد ، ولم يكونوا مسيحيين ولا يهود . ولذا ، فإنهم حينما تركوا شبه جزيرة أيبريا واستقرت أعداد منهم في أمستردام ، التي كانت قد حققت أعلى معدلات العلمنة في الغرب ، وجدوا التربة المناسبة لهم هناك وبدأوا يقودون الفكر المعادي للدين ، أيِّ دين ، وكانوا من حملة لواء الشك الفلسفي والديني . وقد خرج إسبينوزا من هذه التشكيلة الحضارية الدينية الفذة ، فهو مفكر ماراني بالدرجة الأولى يُظهر الإيمان الديني ويستخدم الخطاب الديني ولكنه يُبطن الإيمان الكامل بالمادة وقوانينها باعتبارها النقطة المرجعية النهائية ، لا بالنسبة إلى العالم المادي وحسب (الطبيعة) وإنما بالنسبة للإنسان أيضاً . وعلى مستوى الخطاب ، يتحدث إسبينوزا عن الإله ، وهو في واقع الأمر يعني الطبيعة . ولذا ، فإنه عندما يقول « بأمر الإله » إنما يعني « حسب قوانين الطبيعة » . وقد أشار أحد المؤلفين إلى إسبينوزا باعتباره ماراني العقل (مادي) ، أي أنه يدافع عن الرؤية المادية بشكل خفي .

ب) وحينما استقر المارانو في أرجاء أوربا ، كانت اليهودية الحاخامية تعاني من بدايات أزمتها بعد هجمات شميلنكي وبعد تحجر الفكر الديني اليهودي الحاخامي وعزلته عن التيارات الدينية في العالم وأوربا . وشن كل من إسبينوزا وشبتاي تسفي هجوماً شرساً على اليهودية ، وكلاهما من أصل ماراني ، وكلاهما حلولي واحدي في فكره يؤمن بوحدة الوجود الروحية في المظهر ، المادية في المخبر ، ويؤمن بإمكانية تشييد الفردوس الأرضي (الآن وهنا) وإعلان نهاية التاريخ . ولعل الفارق الوحيد بينهما هو أن تسفي ظل حبيس الديباجة الدينية اليهودية القبَّالية اللوريانية ووحدة الوجود الروحية ، بينما تمكَّن إسبينوزا من تجاوزها واكتشف التوازي بين الحلولية الواحدية الروحية والحلولية الواحدية المادية ، فاستخدم مصطلحاً

دينياً روحياً ومصطلحاً فلسفياً مادياً في آن واحد ، ويمكن فك شفرة الأول من خلال المقولة المبدئية « إن الإله هو الطبيعة » . وحتى المصطلح الديني السطحي الذي استخدمه إسبينوزا كان مصطلحاً دينياً عاماً ليس فيه سوى أصداء يهودية . ولذا ، كان هجوم تسفي على اليهودية من الداخل ، بينما كان هجوم إسبينوزا هجوماً من الخارج .

ونحن نذهب إلى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة تضرب بجذورها في القبَّالاه اللوريانية . ولكن قبل أن نعرض لهذا المصدر الأساسي من مصادر رؤيته ، قد يكون من المفيد الإشارة إلى وجود تيارات أخرى داخل اليهودية أثرت في إسبينوزا وعمقت اتجاهه الحلولي . وتذهب بعض الدراسات إلى أن هناك اتجاهين داخل اليهودية : الاتجاه الميموني العقلاني ، نسبة إلى موسى بن ميمون ، والاتجاه الحلولي القبَّالي اللاعقلاني . ولكن فكر موسى بن ميمون نفسه يحوي في داخله عناصر مادية ، فعقلانيته أحياناً شاملة متطرفة كثيراً ما تقترب من حالة الواحدية المادية الشاملة التي حققها إسبينوزا والتي لا تختلف عن واحدية الرؤية الحلولية الروحية .

وتوجد داخل اليهودية الحاخامية أفكار تركت أعمق الأثر في إسبينوزا . فاليهودية ، في إحدى صورها ، تكاد تكون ديناً بدون إله وبدون ميتافيزيقا . ونظراً لتناقض بعض العقائد اليهودية ، تم التركيز على الشعائر حتى لا تتعارض الفرق اليهودية المختلفة فيما بينها وبحيث يمارس كل اليهود الشعائر نفسها بعد أن ينسب إليها كل فريق المعنى الذي يريده . وهذه السمة في اليهودية هي التي أثرت في إسبينوزا حينما فرق بين اليهودية والمسيحية باعتبار أن الأولى دين الظاهر والثانية دين الباطن . ورؤية إسبينوزا للإله متأثرة بجانب مهم في اليهودية هو الإيمان بإله متجاوز للمادة تماماً (إلى درجة التعطيل أحياناً) حالٌّ فيها تماماً في الوقت نفسه ، إله يشبه قوانين الضرورة في المنظومة الإسبينوزية ، وهي قوانين عامة مجردة ولكن لا وجود لها خارج المادة (يشبه من بعض الوجوه إله كالفن) .

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى ما سميناه «الطبيعة الجيولوجية التراكمية لليهودية» ، فهناك داخل اليهودية إيمان بإله مفارق وإيمان بإله حالّ ، وإيمان بالبعث واليوم الآخر وإنكار لهما أو عدم اكتراث بهما . وقد أشار إسبينوزا نفسه إلى أن فكرة الآخرة في العقيدة اليهودية كانت دائماً فكرة شاحبة ، فالعهد القديم لا يتحدث عن خلود الروح (وعلى كلٍّ ، فإن هذا هو الحال دائماً مع المنظومات الحلولية الواحدية) . وشدد إسبينوزا على أن الصدوقيين كانوا يُنكرون اليوم الآخر وعقيدة البعث ، وأنهم مع هذا لم يُطرَدوا من حظيرة الدين بل كانوا يشكلون الطبقة الكهنوتية القائدة . وكانوا يجلسون في السنهدرين جنباً إلى جنب مع الفريسيين . كما أن العهد القديم لا يوجد فيه ، على حد قوله ، أي شيء عن وجود غير مادي أو غير جسماني للإله (أي أنه اكتشف الطبقة الحلولية التجسيدية المادية في العهد القديم) . ولكل ما تقدَّم ، فإنه يُعرَّف اليهودي بأنه من وُلد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالإله ، فاليهودية خاصية بيولوجية مادية وراثية . وإسبينوزا على حق فيما يقول ، بشكل جزئي ، فكل الآراء التي ذكرها وردت في التراث الديني اليهودي . ولكن هذه الآراء لا تشكل إلا جزءاً وحسب أو طبقة جيولوجية توجد بجوارها طبقات أخرى متناقضة معها تماماً . وبسبب هذه الخاصية الجيولوجية ، ظهر إسبينوزا وولَّد الإلحاد والعلمانية من داخل النسق الديني اليهودي ذاته (وهذه إستراتيجية كثير من المفكرين الإلحاديين في القرن العشرين ، فتحت شعار التوفيق بين العقل والدين يتم إحلال العقل محل الدين ، ثم المادة محلهما جميعاً) .

ومهما يكن تأثير اليهودية الحاخامية ، فإن القبَّالاه اللوريانية (التي تُعَدُّ مكوِّناً أساسياً في فكر اليهود السفارد والمارانو والتي تشبَّع بها إسبينوزا) تركت أثراً حاسماً فيه وشكلت إطاراً لمعظم أفكاره . والقبَّالاه اللوريانية صياغة غنوصية حلولية متطرفة ، بل تُعَدُّ من أكثر الصياغات الحلولية تطرفاً ، فهي حلولية روحية توحِّد تماماً بين الخالق ومخلوقاته ، أي بين الإله والإنسان والطبيعة . والكون ليس مجرد تعبير عن الإله وإنما هو الإله ذاته . والخالق حسب القبَّالاه اللوريانية يسري تماماً في الكون متصلاً بمخلوقاته ملتحماً بهم بحيث يصبح المخلوق في قداسة الخالق وتصبح المادة/ الطبيعة في قداسته . ويمكن القول بأن وحدة الوجود الروحية شكل من أشكال علمنة الدين من الداخل ، فالرؤية الدينية التوحيدية تؤمن ، كما هو معروف ، بثنائية الدنيا والآخرة ، والخالق والمخلوق ، والمادة والروح ، والكل والجزء ، والسماء والأرض ، والإله والطبيعة . وتحاول الديانات والفلسفات الدينية التوحيدية كافة الحفاظ على هذه الثنائية حتى وإن حاولت أن تختزل المسافة بين الخالق والمخلوق وتُقرِّب بينهما (بحيث تتحول الثنائية الصلبة إلى ثنائية فضفاضة وتتحول المسافة إلى مجال تفاعل بين الخالق والمخلوق) . أما الفلسفات الحلولية في لحظة وحدة الوجود فتأخذ شكل رؤية وحدة عضوية كاملة بحيث يسري قانون واحد في كل الكون ، ومن هنا النزعة الكونية الموضوعية التي تكتسح الإنسان . وقد أكدت الكنيسة الكاثوليكية هذه الثنائية بشكل حاد . ويُعَدُّ الإصلاح الديني البروتستانتي أولى محاولات كسر الثنائية ، ولكن القبَّالاه اللوريانية كانت قد أنجزت ذلك منذ زمن وعلمنت

اليهودية ، فثمة عالم واحد أحادي يسري فيه قانون واحد ضروري حتمي عام ، وهو عالَم يتراجع فيه الإنسان ويختفي ، فهو جزء من كل وليس له خصوصية إنسانية .

وعالَم القبَّالاه اللوريانية لا عاطفة فيه ولا أخلاق ، فالأمور كلها جزء من نسق هندسي ، ومن هنا ظهرت الجماتريا ، وهي محاولة تفسير العالم بالأرقام من أجل التحكم فيه لا التوازن معه ، وهذا يقابل تماماً فكرة إسبينوزا عن إمكانية فهم العالم ، بما في ذلك الإنسان ، من خلال المنطق والخطاب الهندسي ، وعن إمكانية التحكم في العالم وفي الذات بأن ينظر الإنسان إلى الكون من منظور الإله (الرؤية الكونية الموضوعية) . وقد قيل عن القبَّالاه اللوريانية إنها ألَّهت الجنس وجنَّست الإله ، وهو إنجاز فرويد فيما بعد ، ويمكننا أن نقول إن إسبينوزا ألَّه الطبيعة وطبَّع الإله ، وتطبيع الإله شكل من أشكال التجسد الدائم والمستمر . وإذا كان التجسد في المسيحية أخذ شكل لحظة تاريخية فريدة في حياة المسيح باعتباره ابن الإله (وهو ما نسميه «الحلول المؤقت») ، فإن حلولية القبَّالاه اللوريانية هي في الواقع تجسد دائم إذ يُصبح الكون بأسره جسد الإله، فالطبيعة هي التجسد الكامل والمستمر للإله ، وعلى من يود معرفته أن يدرسها ويستخلص منها كل ما يلزمه من معرفة للخلاص . وجاء في القبَّالاه اللوريانية أن " إلوهيم هو هاطبيع " أي أن الإله هو الطبيعة (تماماً كما يقول إسبينوزا) ، وأكد القبَّاليون أن طبيع هي المعادل الرقمي لإلوهيم . بل إن إنجازه الفلسفي الأكبر هو اكتشافه هذا التقابل المدهش بين وحدة الوجود الروحية (لا موجود إلا هو ، أي الإله) ووحدة الوجود المادية (لا موجود إلا هي ، أي المادة أو الطبيعة) . ومن خلال اكتشافه هذا ، جعل إسبينوزا الإنسان الغربي قادراً على أن يتبنَّى الرؤية العلمانية الشاملة دون أن يدري ودون أي إحساس بالحرج .

وقد أشرنا من قبل إلى تأثير اليهودية الحاخامية في رؤية إسبينوزا للإله باعتباره متجاوزاً تماماً للمادة حالاً تماماً فيها . وهذه الرؤية المتناقضة ، توجد وبشكل حاد في القبَّالاه اللوريانية ، فالسفيروت أو التجليات النورانية هي تجسُّد إنساني كامل للإله ، فهي الحلول الكامل ، ولكن وراءها يوجد الـ «إين سوف» ، أي الإله الخفي المفارق تماماً للعالم والذي لا علاقة له به ، وهي ثنوية (أو ثنائية صلبة) توجد كذلك في الفكر الغنوصي .

وبحسب أسطورة تهشُّم الأوعية ، فقد تبعثر النور الإلهي في الكون كله ، بحيث اختلط الخير بالشر والروح بالجسد وأصبح الشر ملازماً للخير بحيث يصبح التمييز بين الواحد والآخر مستحيلاً .

وفي مفهوم الخلاص بالجسد (بالعبرية : عفوداه بجشيموت) ، نجد أن الخلاص يتم عن طريق ارتكاب المعاصي أو عن طريق الغوص في المادة . ونظرية القبَّالاه اللوريانية الأخلاقية لا تختلف كثيراً عن نظرية إسبينوزا في الأخلاق حيث يتم الخلاص لا من خلال معرفة الخير والشر ، وممارسة الخير وتجنُّب الشر ، وإنما يتم من خلال إدراك أن الكون لا غاية له ولا خير فيه ولا شر وإنما ضرورات وحتميات تحدث لأنها يجب أن تحدث ، فهو خلاص من خلال معرفة قوانين المادة . كما أن المطلَق الوحيد في منظومة إسبينوزا هو البقاء وبالتالي القوة ، وكلما ازداد الإنسان قوة ازدادت مقدرته على البقاء وازداد خيراً . وهذا لا يختلف كثيراً عن طريق الخلاص من خلال المعاصي والغوص في المادة . كما أن النسبية الأخلاقية التي تسم المنظومة الإسبينوزية توجد في المنظومة اللوريانية .

ومن الأفكار الأساسية في القبَّالاه فكرة أن الإنسان (المايكروكوزم : الكون الأصغر) يشبه الكون (الماكروكوزم : الكون الأكبر) في البنية ، وأن ثمة قانوناً واحداً يسري عليهما . وهذه فكرة أساسية أيضاً في فلسفة إسبينوزا حيث نجد هذا التعادل بين الخالق والطبيعة والإنسان ، وأن الإنسان إن هو إلا جزء من كل ، خاضع تماماً لقوانينه .

وقد طُرد إسبينوزا من حظيرة الدين اليهودي ، إلا أنه يشكل أول تعبير عن نمط متكرر بعد ذلك في الحضارة الغربية ، وهو اليهودي الإثني ، أي اليهودي الذي يترك عقيدته الدينية ولا يعتنق ديناً آخر ، ومع هذا يظل يُشار إليه باعتباره يهودياً . وهو اليهودي الذي تستند هويته لا إلى عقيدته وإنما إلى انتمائه للموروث اليهودي .

ويقف إسبينوزا أيضاً على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوي الجذور اليهودية الذين يقفون على هامش الحضارة لا يشعرون بأية قداسة نحو أي شيء ، ويُخضعون كل شيء ، بما في ذلك الإنسان نفسه ، للقياس الكمي ، ويناصبون كل التقاليد السائدة العداء . وهم سلم طويل بدأ بإسبينوزا ويضم لاسال وماركس (إلى حدٍّ ما) وفرويد وتروتسكي وليفي شتراوس . ومعظم هؤلاء المفكرين يرفضون الدين تماماً ولكنهم يقترحون بدلاً منه نموذجاً معرفياً مادياً متكاملاً شاملاً يحمل كثيراً من سمات الدين .

ويبدو أن إسبينوزا والمفكرين الثوريين مثل ماركس متأثرون بالنزعة المشيحانية في اليهودية وهي نزعة حلولية واحدية معادية تماماً للتاريخ وللحدود وترى أن كل تفاصيل التاريخ والكون تفاصيل مؤقتة ، تؤدي جميعاً (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير) إلى

العصر المشيحاني (والفردوس الأرضي عند نهاية التاريخ) الذي سيحدث فيه تغيُّر كامل لكل شيء . وهذه النقطة عند إسبينوزا تأخذ شكل الإدراك الكامل لقانون الضرورة والحتمية ، وهي المعرفة الشاملة بكل الأمور بحيث يصل الإنسان في معرفته إلى مرتبة الآلهة ، وهي معرفته بأنه ليس ثمة حرية ولا معنى خاص له ، وأنه جزء من كل مادي يتحرك حسب قوانينه الذاتية التي تستطيع الإرادة الإنسانية التدخل فيها . وتحوَّلت هذه الفكرة عند ماركس إلى فكرة الحتمية التاريخية وقوانين الجدل المادية التي ترتفع بالإنسانية جمعاء إلى المجتمع الشيوعي (في نهاية الأمر) حيث يتم التحكم الكامل في الذات والموضوع . ومع هذا ، يجب تأكيد أن هذه النزعة المشيحانية السياسية العلمانية هي تيار واضح بين المفكرين العلمانيين الغربيين سواء كانوا من أصول مسيحية أم كانوا من أصول يهودية .

هاجم إسبينوزا اليهودية واليهود ، وأشار البعض إلى أنه بسبب ذلك لا يمكن أن يكون صهيونياً . ولكننا بيَّنا أن مفهوم الشعب العضوي المنبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية . وينتمي إسبينوزا إلى هذا النمط ، فعداؤه الشديد لليهود أدَّى به إلى طرح اقتراح صهيوني حين قال : "بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أي اليهود] قد أضعفت عقولهم ، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التي تتعرض لها أحوال البشر بسهولة ، فقد يُنشئون مملكتهم من جديد ، وقد يختارهم الإله مرة ثانية" . ويمكن هنا أن نملأ بعض الفراغات الموجودة بين السطور والكلمات ، وبين الدال والمدلول ، من خلال معرفتنا برؤية إسبينوزا . فالعقيدة اليهودية حسب رأيه أضعفت عقول اليهود بما حوت من غيب وغرض واتجاه وثنائيات ، فإن نجحت اليهودية في تطهير نفسها من أية مطلقات أو ثنائيات ، أي أصبحت عقيدة مادية علمانية تماماً ، تدور في إطار وحدة الوجود المادية لا وحدة الوجود الروحية ، لأمكنها أن تنقذ اليهود خصوصاً وسط التغيرات التي تحدث في العالم ، وكان التغير الأساسي آنذاك هو صعود القوة الغربية وبداية التشكيل الاستعماري الغربي الذي كان يعني في واقع الأمر علمنة العالم وفرض إرادة القوة عليه . وسيؤدي هذا إلى أن يقوم اليهود بتأسيس مملكتهم الصهيونية بمساندة هذه القوة الجديدة . وهذا ما يعنيه إسبينوزا باختيار الإله لهم مرة ثانية .

والمشروع الصهيوني تنفيذ حرفي للمشروع الإسبينوزي : ذلك أن الصهيونية علمنت اليهودية وطهَّرتها من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية ، فوحَّدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة (الإله والشعب اليهودي وإرتس أو أرض يسرائيل) ، بحيث لا يمكن فصل أيٍّ من هذه الأشياء عن الآخر ، تماماً مثلما وحَّد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة في إطار واحديته الكونية المادية . ومع تصفية الثنائية ، لم يَعُد اليهودي عضواً في جماعة دينية وعرْقية تتحدد هويتها حسب الموروث الديني والعرْقي (البيولوجي) وإنما عضواً في جماعة عرْقية (أي قومية) فقط تتحدد هويتها حسب موروثها العرْقي (أو الإثني) وحسب ، وهو موروث لا يُلزمها بأية أهداف أخلاقية أو غايات إنسانية إذ يصبح الهدف الوحيد بقاء اليهود . لكن آلية هذا البقاء تكمن في القوة وفي المقدرة على ضرب كل من يقف في طريق اليهود بيد من حديد ، فلهم « حق طبيعي كامل [مطلق] ، ولهم من الحق على الطبيعة بقدر ما لهم من القوة » . فحق كل فرد « يمتد بقدر ما تمتد قوته » . وبالتالي ، أصبح الشعب اليهودي شعباً مختاراً « مرة ثانية » ، شعباً مختاراً لأنه اختار نفسه ، شعباً يُشبه في كثير من الوجوه المستوطنين البيوريتان في أمريكا الشمالية الذين اختاروا مصيرهم وركبوا سفنهم و « اكتشفوا » العالم الجديد وطهروه من تاريخه السابق ، وحولوه إلى جنة عذراء .

وقد أُقيمت في إسرائيل مراسم عودة إسبينوزا لحظيرة الدين مرة أخرى ، ويُحتَفل بميلاده وذكرى نشر كتبه . ويوجد معهد متخصص لدراسة كتبه .

الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في القرن الثامن عشر

Philosophers among Members of the Jewish Communities in the Eighteenth Century

بعد إسبينوزا لم يظهر داخل التشكيل الحضاري الغربي ولمدة قرنين من الزمان فيلسوف مهم من بين أعضاء الجماعات اليهودية . فجميع الفلاسفة البارزين من أعضاء الجماعات اليهودية وُلدوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدأوا يكتبون في العقود الأولى من القرن العشرين . هذا لا يعني أنه لم يظهر بينهم فلاسفة ، ففكر حركة الاستنارة ترك أثراً كاسحاً فيهم ، ففكر موسى مندلسون (« أفلاطون ألمانيا وسقراط اليهود » كما كان يُقال له) هو تنويع مباشر إن لم يكن اشتقاقاً مباشراً من فكر حركة الاستنارة والعقلانية المادية بكل نقطه الإيجابية والسلبية . كما تأثر المفكرون الدينيون والتربويون من أعضاء الجماعات اليهودية بالفكر الاستناري والربوبي وحركة التنوير اليهودية (هسكلاه) وهي ثمرة حركة الاستنارة .

وترك ظهور الفكر المعادي للاستنارة هو الآخر أثره العميق في المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية فظهر فكر عضوي يتحدث

عن «تفرُّد اليهود» وعن «الشعب العضوي (فولك)» و«حركة التاريخ اليهودي» و«الشخصية اليهودية» . وتبلور هذا الفكر في نهاية الأمر في الفكر الصهيوني . ولعل الانتقال من فكر حركة الاستنارة إلى فكر العداء للاستنارة يتبدَّى في ظهور اليهودية الإصلاحية (ثمرة حركة الاستنارة والتفكير الآلي) ثم اليهودية المحافظة (ثمرة حركة العداء للاستنارة والتفكير العضوي) . ويبدو أن الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية يحققون بروزهم داخل الحضارة الغربية في لحظات الانقطاع الحادة . فإسبينوزا ظهر عند ولادة المنظومة العلمانية في إطار العقلانية المادية (وتواري المنظومة المسيحية) وعبَّر عنها أبلغ تعبير . أما برجسون وهوسرل فظهرا بعد ميلاد اللاعقلانية المادية (بعد مقتل العقلانية المادية على يد نيتشه) وهما أيضاً عبَّرا عنها أبلغ تعبير .

هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) واللاعقلانية المادية

Henri Bergson and Materialist Irrationalism

أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين في مطلع القرن العشرين . وُلد في باريس في ٨ أكتوبر ١٨٥٩ . وكان أبوه موسيقياً مشهوراً وسليل أسرة يهودية ثرية هي أسرة «أبناء بيريك» أو «بركسون» التي اشتُق منها اسم «برجسون» بعد أن اندمجت الأسرة في المجتمع الفرنسي (وتغيير الاسم حتى يفقد ملمحه اليهودي أمر مألوف بين أعضاء الجماعات اليهودية) . كانت أم برجسون من أصل إنجليزي يهودي ، ولكنها كانت هي الأخرى مندمجة في مجتمعها . ولذا ، فقد تلقَّى برجسون تعليماً فرنسياً علمانياً ، وأظهر نبوغاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات معاً . دخل برجسون مدرسة المعلمين العليا الشهيرة عام ١٨٧٨ ، وتجنَّس بالجنسية الفرنسية عام ١٨٨٠ عندما بلغ سن الرشد . وفي عام ١٨٨١ ، حصل على الليسانس في الرياضيات والآداب معاً ، ثم حصل على درجة الأجريجاسيون في الفلسفة عام ١٨٨١ . وإذا كان تعليم برجسون فرنسياً ، فإن حياته المهنية كانت كذلك أيضاً ؛ فقد عُيِّن أستاذاً بالكوليج دي فرانس عام ١٩٠٠ ، وانتُخب عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عام ١٩٠١ ، ثم عُيِّن بالأكاديمية الفرنسية ، وحصل على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩٠٨ . ومن أشهر مؤلفاته **التطور الخلاق** (١٩٠٧) ، و **منبعا الأخلاق والدين** (١٩٣٢) .

ويمكن توصيف عالَم برجسون بأنه مثل معظم الأيديولوجيات العلمانية يحاول أن يرد العالم بأسره إلى مبدأ واحد ، وهو في حالته مبدأ التطور الدارويني ، ولكنه يبذل محاولة لتهذيبه (لا لتغيير جوهره) . وعالَم داروين عالَم حلقاته متصلة صلبة ، كل عنصر فيه يؤدي إلى ما بعده ، وتتطور الكائنات في إطاره حسب قوانين برانية صارمة تنضوي تحت رايتها كل الأشياء ، فهو عالم لا ثغرات فيه ؛ مطلق مصمت ميت .

وعلى طريقة مفكري عصر ما بعد الاستنارة والصورة المجازية العضوية للكون ، أي شأنه شأن نيتشه ووليام جيمس ، يحاول برجسون أن يُحيي هذا العالم الميت المغلق بأن يجعله كياناً تطورياً عضوياً مُفعَماً بالحياة التي تنبعث من داخله وتحركه وهي سبب نموه . فهذه طبيعة الأنساق الفكرية العلمانية حيث يتحوَّل المطلق إلى مبدأ حالٍّ في المادة ، كامن فيها ، ولا يمكنه أن يظهر إلا بأن يتجسد من خلالها . فيصبح الكون عالماً تطورياً حيوياً سائلاً حلقاته متصلة ، لا ثغرات فيه ولا يستطيع أحد أن ينفلت من قوانينه وحركة نموه . ويمكن القول بأن كل فلسفة برجسون هي محاولة يائسة لإحياء عالم ميت وتأكيد للحرية في عالم السببية المادية الصلب .

ينطلق برجسون من مفهوم أساسي في كل من الحضارة والفلسفة الغربية وهو مفهوم الشيء ، فالشيء هو مقولة نظرية وصل إليها المنظّرون من خلال عملية تجريد طويلة . وفُرضت هذه المقولة على العالَم الذي تم النظر إليه باعتباره مجموعة أشياء محددة صلبة ، فالفلسفة الغربية ترى أن العالم هو أساساً شبكة من الجواهر المرتبطة بعضها بالبعض بطرق مختلفة ، وهذا هو منطق الأشياء الصلبة ، منطق عصر العقل والاستنارة وعالم نيوتن الآلي الصلب . لكن ثمة منطقاً آخر وعالماً آخر يتسم بالسيولة والتماوج والتمازج هو عالَم ما بعد الاستنارة ، عالَم الصورة المجازية العضوية للكون . ويمكن القول بأن ثمة ثنائية صلبة تجري في كل أعمال برجسون تشبه الثنائية التي تسم منظومة نيتشه ، مع فارق أن نيتشه يهتم بجانب واحد في الثنائية . أما برجسون ، شأنه شأن وليام جيمس ، فإنه يهتم بكليهما ويقنّنهما . كما أن برجسون أحل الحدس محل القوة كوسيلة لتجاوز الواقع المادي . ويمكن أن نورد بعض الثنائيات المتعارضة في منظومة برجسون : العقل/ الحدس ـ التحليل/ الإدراك المباشر ـ العلم المجرد/ العالَم المتعيِّن ـ الامتداد المكاني/ الامتداد (أو التمازج) الزماني ـ الكمي/ الكيفي ـ الصلب/ السائل ـ الموجود/ الصائر ـ المتقطع/ المستمر ـ البرجماتي (وهو العملي القادر على التعامل مع البراني)/ الصوفي (وهو الذي يستخدم الحدس فيتعامل مع الإنسان والأزلية ويصل إلى الجوهر الجواني للأشياء) ـ مجتمع مغلق/ مجتمع مفتوح ـ الامتثال للقوانين والأعراف/ تجاوز القوانين والأعراف ـ قانون الضرورة البراني للبشر العاديين/ قانون الحدس الجواني للنخبة (الأبطال والمتفوقون) .

والطرف الأول في الثنائية يمثل الجانب العقلي لعالَم الاستنارة الجاف الذي تهيمن عليه صورة مجازية آلية ، وهو المجال الخاضع للقياس ولتقييم العقل وقوانين الواقع ، أما الطرف الثاني فيمثل عصر معاداة الاستنارة والذي يتمركز حول صورة مجازية عضوية ، فهو عالَم الديمومة ، عالم مُفعَم بوثبة الحياة الكامنة في المادة ، العالَم العضوي الحلولي الذي يتسم بالسيولة والحركية .

وتدور أعمال برجسون حول هذه الثنائية الصلبة وحول تحيُّزه للطرف الثاني في الثنائية (شأنه شأن كل الفلسفات الحيوية) . ولعل أهم المفاهيم الفلسفية التي نظر إليها برجسون من منظور هذه الثنائية هو مفهوم الزمن ، فالإنسان الغربي الذي اعتبر الشيء كياناً صلباً حينما نظر إلى الزمن اعتبره خطاً مستقيماً . وهذا هو جوهر الرؤية العلمية للزمن التي تثبت العالم كمقولات جامدة : الحاضر هنا ـ الماضي خلفنا ـ المستقبل أمامنا . إنها رؤية مكانية للزمن تنظر للزمن باعتباره امتداداً للمكان ، وهي رؤية جامدة تؤدي إلى الحتمية . فنحن هنا وجئنا من هناك في السابق وسنتقدم إلى هناك في المستقبل، ولكن الزمن الحقيقي (الديمومة) هو امتزاج الماضي بالحاضر بالمستقبل ، وهو ليس مجرد خط مستقيم يمتد بشكل رتيب من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل . ويرى برجسون أن كثيراً من البشر يفشلون في التمييز بين الزمن الحي المُعاش ، كتجربة فريدة حية يدركها الحدس ، والزمن كمكان جامد يعيه العقل؛ كمٍّ يقاس بالساعة وهو الزمن الموضوعي الآلي (الشيئي) الذي يستخدمه العلم . ويذهب برجسون إلى أن معظم البشر يخلطون بين الامتداد الزماني (أو الحيز الزماني) والامتداد المكاني ، وبين الكيف والكم ، وبين التزامن والتعاقب .

ويذهب برجسون إلى أن العنصر الحيوي في الامتداد الزمني المتدفق هو وحده الذي يتخلل كل الوجود الحقيقي ، فالزمن يُلغي الوعي العقلي الجامد . ومن هنا ، فإن عنصر الامتداد (الحيز) الزمني يمكن تعريفه باعتباره التغيُّر المستمر الذي يحدث في الزمن ، وهو تغيُّر لا ينبع من أية قوى متجاوزة للزمن وإنما ينبع من طاقة داخلية موجودة في أجزاء الوجود (مهما تنوعت أشكالها) ؛ قوة كامنة متشابهة في الجميع : هي الحياة . وهذه الحياة الحالَّة في كل شيء تخلق فيما تحل فيه ميلاً خاصاً وتوجيهاً معيناً يؤثران في كل جزئية من جزئياته : وهكذا يظل الجسم المادي يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذي تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه ، ويسميها برجسون «الوثبة الحيوية» (بالفرنسية : إيلان ڤيتال elan vital) التي تنبع من مصدر لا متناه يوجد داخل الكون ذاته .

واستمرار هذه الوثبة الحيوية وتعبيرها المستمر عن نفسها من خلال الزمان هو العنصر الأساسي في الكون . وينتج عن هذا أن ما يكوِّن الوعي هو الذاكرة ، فالذاكرة هي التي تستوعب الامتداد الزمني لأنها تراكم لكل إنجازات الماضي وتستدعي الصور الذهنية التي مرت بنا في التجارب الماضية مقرونةً بما سبقها وما تلاها ، فتتمكن بذلك من الحكم على المواقف المشابهة التي قد تعرض لنا حكماً صادقاً . فالذاكرة ، من ثم ، علم . لكن للذاكرة فوق هذا عمل آخر . فمن خلالها يتمو الماضي ليصبح الحاضر ، ومن خلال الحدس ، الذي هو جوهر الذاكرة ، يدرك الإنسان جوهره الشخصي باعتباره (هو ذاته) امتداداً زمنياً وحيوياً ، وكذلك يدرك الامتداد الزماني المبدع الذي هو الحقيقة المطلقة . وبواسطة الذاكرة يمكن أن يستوعب الخلود بأسره في لحظة واحدة ، وفي ذلك تحرير لنا من قيود الصيرورة الطبيعية التي تخضع لها الأشياء الجامدة ، فهي من ثم تحوِّل الإنسان من آلة صماء في يد القوانين المادية ليصبح كائناً مدركاً حرّ الإرادة قادراً على الاختيار .

ولكن برجسون يدور في إطار الواحدية الكونية ، أي أنه يرى أن ثمة عنصراً واحداً يكوِّن العالم بأسره ، ولذا فهو يصفي كل الثنائيات . فالكائنات الحية كلها تتصف ، في جوهرها ، بالصيرورة التي تعني تطور الكائن بانتقاله من مرحلة إلى أخرى وخضوعه لحكم الزمن . والحقيقة الأولى هي الصيرورة لا الوجود ، والتغير لا الثبات . وهذه الحياة التي لا تفتأ تخلق وتغير وتبدع والتي تتلمس الحرية من قيود المادة هي الإله ، فالإله والحياة اسمان لمسمًّى واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائمة التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر في آخر الأمر بما تريد ، فتتغلب على الموت وتتحقق لها الحرية والخلود (وهي لحظة نهاية التاريخ ، والفردوس الأرضي ، وتحقُّق الفكرة المطلقة في التاريخ ونهاية الدورة الكونية لتبدأ دورة أخرى) .

ومما يجدر ملاحظته أن الوثبة الحيوية في منظومة برجسون تحل محل الإله في كثير من المنظومات الدينية التقليدية . ومن ثم ، فإن الإله في فلسفة برجسون كيان متغيِّر متحرك قابل للنمو والتزايد باستمرار . وهو صيرورة كاملة ، فهو ليس هنا ولا هناك ، وهو ليس موجوداً ولا يتصف بأي كمال من الكمالات التي ننسبها في العادة إلى المبدأ الإلهي ، كما أن صفة القدرة المطلقة ليست من صفاته . ولا يوجد هنالك فارق بينه وبين العالم ، فالاختلاف بينهما في درجة الشدة والتوتر أو الترقي ، كما لا يوجد فارق بين الإله والإنسان . ويمكننا القول بأن مفهوم الإله في فكر برجسون يتأرجح بين فلسفة وحدة الوجود الروحية وفلسفة وحدة الوجود المادية ، فهو يُسمِّي

المبدأ الواحد الذي يسري في الكون أحياناً «الإله» ويسميه أحياناً «الوثبة الحيوية» . ومهما تكن التسمية ، فإن العالم بأسره يُردُّ إلى هذا المبدأ الواحد .

فإذا كان الإله صيرورة وحركة نحو هدف ، فإن الهدف هو الإنسان ، فهو النقطة التي تتحقق فيها الوثبة الحيوية (وهذا يشبه من نواح كثيرة مبدأ الإصلاح [تيقون] في القبَّالاه اللوريانية وفي كثير من المنظومات الغنوصية حيث يبلغ الإله كماله ووحدته بل ووجوده من خلال الإنسان ، كما أن الكون حين يصل لحظة الكمال يشبه الإنسان) . وكل هذا تعبير عن الواحدية الكونية وعن وحدة الوجود بدون إله ، ولكنها وحدة وجود فيضية من نوع خاص تجعل الإله الينبوع الحر الخالق الذي تنبعث منه الحياة والمادة على السواء بمقتضى جهد إبداعي يتجلى في تطوُّر الأنواع الحية وظهور الشخوص البشرية . ويظهر الفكر الأخروي لهذه المنظومة في لحظة الكمال النهائية التي ستتحقق داخل الزمان التاريخي وتلغيه في ذات الوقت .

هذه هي ركيزة النسق الأساسية : وثبة حيوية تعبِّر عن نفسها من خلال مادة واحدة ، والتاريخ الكلي للبشرية إن هو إلا محاولتها التعبير عن نفسها عبر الزمان . ومادام الزمان هو نسيج الواقع ، فإن التطور هو الحقيقة الوحيدة الثابتة . والتطور تسلسل منطقي من الأحداث والصور ، وهو تحرك ليس آلياً برانياً مدفوعاً من الخارج وإنما هو حيوي مدفوع من الباطن ، من داخل المادة نفسها ، والتطور يأخذ شكل تزايد في التركيب فتيار الحياة ، التي تدفعه الوثبة الحيوية تبع في وقت ما وفي نقطة من مكان ما ، وانتقل من جسم إلى جسم ومن جيل إلى جيل ، ويمضي قدماً نحو أعلى صور الحياة وأرفعها .

ورغم هذه السيولة الكونية ، نجد أن برجسون يُقسِّم البشر بصرامة إلى هؤلاء الذين يدركون الزمان كامتداد مكاني وكأنه كادرات فيلم سينمائي يتتابع الواحد تلو الآخر دون حركة أو وصل أو حياة ، لا حياة في كل وحدة على حدة ، وهم يدركون أنفسهم كتجل صلب في المكان وكوحدة جامدة صلبة باردة ، ويستخدمون عقولهم وحسب في إدراك الواقع وتجميده وقتله . لكن هناك أيضاً أولئك الذين ينظرون للزمان باعتباره حيوية متدفقة متموجة ، تُولَد وتنمو دائماً وكأنه الشريط السينمائي الذي يُلغي صلابة كل صورة على حدة فيبث فيها الحياة والحركة الدائمة ويربط بين أشتاتها ويكوِّن منها حقيقة واحدة متحركة (والحركة غير قابلة للقسمة ، وهي متصلة تأخذ شكل ثبات لا يمكن فصل أولها عن آخرها ، وذلك على عكس المسار المكاني فهو قابل للقسمة) . وهذا الفريق من البشر يتمتعون بالبصيرة والحدس ، ولذا فإنهم يدركون الواقع في كليته وحيويته .

وهم يدركون أنفسهم ككيان حركي حي قادر على الوصول إلى جوهر الأشياء .

ونلاحظ هنا أن التقسيم الثنائي الصلب الذي يوجد في فلسفة نيتشه ووليام جيمس : الأقوياء والضعفاء ، المنتصرون والمهزومون ، الأبطال والعاديون ، والمتصوفون الذين يُولِّدون القوانين التي يُحكم بها عليهم ، والمتعبدون والخاضعون لقوانين المجتمع . وعامة الناس هم ، بطبيعة الحال ، الضعفاء الخاضعون المهزومون الذين تسري عليهم القوانين العادية ، أما الآخرون فهم نخبة صغيرة ، مجموعة محدودة تتحرر من قيود العادة التي تربط الإنسان بالحقائق الاجتماعية والأخلاقية والإدراكية للواقع ، لتحلِّق في عالم السيولة ، ذلك الجزء الذي تدفعه الوثبة الحيوية بلا توقُّف ، فهم قمة الحرية والإبداع .

وقد أدَّت الوثبة الحيوية في مجال الأخلاق إلى ظهور ضربين مختلفين منها يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين ، اتجاه الغريزة واتجاه العقل ، الأول تناسبه الأخلاق المغلقة ، وهي أخلاق الجماعات المغلقة على نفسها التي تشبه من بعض الوجوه مجتمع النحل أو النمل ، والثاني تناسبه الأخلاق المفتوحة التي تتجاوز حدود الجماعة ، وعليه يتوقف مصير الإنسانية لأنه هو الذي يفتح أمام التطور البشري أفقاً واسعاً لا نهائياً . وتقوم الأخلاق المغلقة على الإلزام الذي يفرض على الجماعة نظاماً من العادات يحقق لها وحدتها ويصون كيانها ، بينما الأخلاق المفتوحة تصدر عن نزوع عام تتمثل فيه جاذبية القيم وحب الإنسانية ؛ الأولى يسميها برجسون الأخلاق الاجتماعية ومَثَلُها الأعلى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي ، والثانية يسميها الأخلاق الإنسانية ومثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقي . ولكن الوثبة الحيوية لم تستطع أن تنتج إلا مجتمعات مغلقة بطريقة أو بأخرى ، ولذلك فإنها عندما عجزت عن الاستعانة بالنوع بأكمله لم تجد بُدّاً من أن تستعين ببضع شخصيات ممتازة اتخذت منها أدوات لتحقيق مقاصدها وأغراضها ، وهؤلاء هم الأبطال والأنبياء والمصلحون ، رموز الوثبة الحيوية ودعاة المحبة والإيثار ، وهم الصفوة المختارة التي تُحقِّق للحياة حركتها الصاعدة . ونحن هنا نواجه السوبرمان ، الإنسان المتأله (أو تساديك) قمة التطور وتجسيد المطلق في التاريخ والنقطة التي ينغلق عندها النسق فهو مكتف بذاته لا يشير إلى نفسه .

وماذا عن البُعد اليهودي في فلسفة برجسون ؟ كان برجسون يذهب إلى أن اليهودية ديانة مغلقة من وحي مجتمع مغلق ، وأنها دين ساكن إستاتيكي جامد ، أخلاقه مغلقة تحمل الفرد على

الإخلاص بشكل غريزي للجماعة . أما الكاثوليكية ، في رأيه ، فهي ديانة عالمية تتجاوز اليهودية ، وهي دين منبعه الحدس لا الغريزة وغايته الاتصال بالوثبة الحيوية التي تكمن وراء شتى مظاهر الوجود. وإذا كانت اليهودية تُعلّم اليهودي التشبث بالحياة ، فإن الكاثوليكية تعلم المسيحي الانفصال عن كل شيء (لا التعلق بأهداب الحياة) وهو شيء يتسم به المتصوفون وحدهم . والمسيح في نظر برجسون أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ بحيث يمكن القول بأن كل المتصوفة أتباع له . والصوفي المسيحي يشعر بأن الحب يستنفد وجوده كله ، وهو ليس حب إنسان للإله ، ولكنه حب الإنسانية من خلال الإله وبواسطته . ثم يُعرِّف برجسون إله الصوفية بأنه حياة ومحبة تعبر عنهما تلك الوثبة الحيوية التي تَصدُر عنها ديانة المتصوفين، وهم وحدهم الذين يتلقون عن تلك الطاقة الخلاقة التي هي الأصل في رؤاهم وكشوفهم ، وعلى عاتقهم تقع مسئولية توجيه الإنسانية إلى حياة مستقرة مليئة بالمحبة والتعاطف .

وإذا ما أردنا أن نحدِّد البُعد اليهودي في فلسفة برجسون ، فإننا سنجد أنه أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية . فكلاهما يهاجم جمود اليهودية ولكنه يدور في إطار وحدة الوجود (الروحية والمادية) ، وكلاهما يُغيِّب الإله بأن يجعله مجرد قوة دافعة للمادة أو للزمان كامنة فيها تتخلل ثناياها وتضبط وجودها . ولكن وحدة الوجود ليست سمة من سمات اليهودية وإنما هي أيضاً السمة الأساسية للرؤية العلمانية المتمركزة حول الإنسان أو المادة أو حول الإنسان باعتباره مادة ، فكأن فكرة وحدة الوجود هي الإطار الذي ينتظم كلاً من اليهودية والعلمانية وكلاً من إسبينوزا وبرجسون ، وكذلك كل الفلاسفة اليهود وغير اليهود الذين يتحركون في هذا النطاق .

ولعل هذا يساهم في كشف النموذج الكامن وراء كثير من الفلسفات العلمانية الحديثة (بل ووراء حركة الحداثة ككل) فهذه الفلسفات شكل متطور من أشكال وحدة الوجود والرؤية الحلولية ، فجميعها فلسفات حيوية ، مثل فلسفة برجسون ، ترى المطلق في النسبي وترى المثل الأعلى باعتباره شيئاً كامناً في المادة أو في الزمان ، وتنظر إلى الواقع من منظور عضوي حسب قوانين عضوية كامنة فيه ، وإن وُجدت ثغرة فإن النقيض يحدث على الفور : التبعثر الذري . وهي فلسفات تُحلُّ محل الأخلاق مقولات نفسية مثل القوة والتوازن وتحقيق الذات .

ومما يجدر ذكره أنه رغم إعجاب برجسون الشديد بالكاثوليكية، إلا أنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد حتى لا يتخلى عن أولئك الذين سيقع عليهم العذاب والاضطهاد من بني جنسه . وقبل موته بأسابيع ، ترك برجسون فراش مرضه ووقف في صف طويل مع أولئك المطالبين بتسجيل أنفسهم كيهود ، وذلك حسب مقتضيات القانون الذي أصدرته حكومة فيشي ، وقد رفض إعفاءه من هذا الإجراء .

إدموند هوسرل (١٨٦٦-١٩٣٨) والفينومينولوجية

Edmund Husserel and Phenomenology

فيلسوف ألماني من أصل يهودي ، مؤسس المدرسة الفينومينولوجية (يُشار إليها بأنها المدرسة الظاهراتية) . وُلد في مورافيا (حينما كانت تابعة لألمانيا) ودرس الرياضة والفيزياء والفلك في جامعة ليبزيج ، وتنصَّر (على المذهب البروتستانتي) وهو شاب ، مثل العديد من أقرانه اليهود . وازداد اهتمامه بالفلسفة في فيينا تحت تأثير برنتانو . قام بالتدريس في جامعة هال (١٨٨٧ ـ ١٩٠١) ثم في جامعتي جوتنجن وفرايبورج (١٩٠٦ ـ ١٩١٦) حتى تقاعد عام ١٩٢٩ .

كان هوسرل يتصور أن الفلسفة الفينومينولوجية التي دعا إليها ستكون شيئاً جديداً تماماً . فالأنطولوجيا الغربية تستند إلى ثنائية الذات والموضوع أما هو فكان يرمي إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة تفترض ارتباط الواحد بالآخر بل وتجسد الواحد من خلال الآخر ، فالطبيعة (الموضوع) حسب تصوره لا تعني شيئاً إلا إذا ارتبطت بالوعي الإنساني (الذات) . هذا النسق الفلسفي الجديد سيحل محل كلٍّ من الوحي المسيحي والعلم الطبيعي القديم ، وسيحقق ثورة ضد الوضعية والاتجاه التجريبي الطبيعي والاتجاه السلوكي في علم النفس، وكلها اتجاهات تستخدم العلم الطبيعي نموذجاً وتتصور أن المعرفة اتصال مباشر بالحقيقة دون وساطة المفاهيم والوعي . والفينومينولوجية ، علاوة على ذلك ، ثورة ضد الاتجاه التاريخاني النسبي الذي يؤدي إلى ذاتية متطرفة تشكيكية ، تُسقط إمكانية قيام علم فلسفي صحيح في ذاته ، فهي ثورة ضد التمركز حول الذات أو حول الموضوع ، وضد المادية والمثالية ، ثورة ستؤدي ـ حسب تصوُّر هوسرل ـ إلى تطوير منهج متماسك وفلسفة شاملة جديدة .

ونقطة الانطلاق لا هي الذات المغلقة على نفسها ولا هي الموضوع المطلق المغلق على نفسه ، بل هي الشعور والوعي الإنساني (الجمعي) . وكان هوسرل يرى أن كل حدس كوني مصدر مشروع للمعرفة ، بل المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية . فالإدراك الإنساني ليس سلبياً وإنما هو إعادة وعي بشيء فهو يتجه وينطلق

ويمتد نحو شيء ما (وهذا ما يُسمَّى «القصدية» وهو مفهوم أخذه هوسرل من كتابات برنتانو وطوَّره) . وبهذا المعنى ، فالشعور ليس فيض عواطف ولا انفعالات ذاتية ولا أحاسيس شخصية وإنما هو شيء مركَّب يضم عنصرين لا عنصراً واحداً : الشعور الإنساني ، والشيء ذاته . والشيء ذاته مختلف عن مفهوم كانط «الشيء في ذاته» الذي يختفي دوماً عن الشخص الذي يسعى إلى المعرفة ، والذي لا يمكن معرفته إلا بالإيمان . ولفهم الشيء ذاته سنشير إلى أن الموضوع عند هوسرل ليس ما يقع خارج الوعي (حسب التعريف المادي) وإنما ما هو في متناول الوعي . والظاهرة ليست شيئاً موضوعياً مادياً يوجد جاهزاً مستقلاً في عالم الطبيعة له حدوده الواضحة ، وإنما هي ظاهرة بمقدار ما تكشف عن الوجود كتجربة حية في الشعور فتصبح مرادفة للشيء ذاته وتكشف ما تنطوي عليه معطيات الشعور نفسها . في هذا الإطار تنحل الذات وينحل الموضوع ، فالموضوع ليس شيئاً جامداً بل مجموعة من العلاقات الحية ، والذات أيضاً ليست شيئاً محدَّداً وإنما علاقة .

من هنا فكرة الشعاع المزدوج الذي تتم بمقتضاه عملية الوعي بالشيء إذ يخرج شعاع من الموضوع ليصل إلى الذات ، ويخرج شعاع من الذات ليصل إلى الموضوع ، فالإدراك عملية يلتحم فيها المدرك والمدرَك فيتوحدان في علاقة ويوجدان من خلالها . وهي ليست عملية سلبية من جانب الإنسان يتلقى فيها الأحاسيس المادية (فهو بذلك سيسقط في المادية والموضوعية المحضة التي رفضها هوسرل) وإنما تتَّسم بتركيز الأحاسيس بحيث يُصبح الإدراك انتباهاً (والتفكير يصبح تأملاً وهكذا) . والموضوع ذاته ليس مجرد شيء وإنما هو شيء مقصود من الشعور ، يحتاج إلى التثبت داخل الوعي الذاتي . إن الذات دائماً ممتلئة بهذا العالم بسبب قصدية الوعي أو الشعور ، والموضوع لا يعني شيئاً بدون وعي إنساني . ومن ثم فتحليل الشعور هو تحليل للقصد المتبادَل وتحليل للمعرفة في آن واحد .

ورغم أن هوسرل يفترض هنا وجود علاقة تبادلية ، علاقة مواجهة ندية بين الذات والموضوع ، إلا أن إرادة الموضوع مسألة يصعب تصورها ، فما هي حاجة الموضوع لأن يتثبت في الوجدان ؟ ما حاجة الشيء ذاته للإنسان ؟ لماذا لا يُهيمن الموضوع على الذات تماماً ، كما تُهيمن الدولة والمؤسسات والشركات متعددة القوميات على الفرد/ الذات ؟ ولذا ، فبدلاً من الوحدة العضوية الكاملة المقترحة بين الذات والموضوع ، ستُواجَه في نهاية الأمر إما بثنائية صلبة أو واحدية موضوعية .

والفينومينولوجيا عند هوسرل لا تبحث عن هذا النوع أو ذاك من المعرفة وإنما عن بنية العقل العميقة ، أي عن شروط تحقُّق المعرفة ، فهي لا تتعامل مع هذا الأرنب أو تلك القطة وإنما مع الجوهر الثابت للأرانب والقطط (أرنبية الأرانب وقططية القطط - أيدوس الأرانب والقطط) وهي لا تتعامل معهما في ذاتهما وإنما كما ينعكسان لا على وعي الإنسان الفردي ، وإنما على الوعي الإنساني الجمعي ، والفينومينولوجيا ليست إمبريقية مهتمة بتجارب بعض الأفراد وليست نفسية مهتمة بالعمليات العقلية وإنما هي مهتمة ببنية الوعي ذاته . فالوعي هنا ليس إمبريقياً وإنما متعال ، فهو يتعامل مع الواقع المعاش وعالم الحياة (بالألمانية : ليبنزفلت lebensweit) ، عالَم الواقع كما يُنظِّمه وجود الإنسان باعتباره إنساناً .

ويتحدث هوسرل عن عملية الرد الفينومينولوجي (أو الاستبعاد الفينومينولوجي) وهي عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامناً في الوعي . هي محاولة تطهير النفس من الازدواجيات والاستقطابات وتطهير الوعي من كلٍّ من الواقعية المادية (الموضوعية) والواقعية النفسية (الذاتية) . ويبدأ الرد الفينومينولوجي بوضع الصفات العارضة بين قوسين (تعليقها) واستبعادها من عملية التأمل . هذه الصفات العارضة يمكن أن تكون صفات مادية في الشيء ، ليس لها أهمية من منظور الوعي الإنساني ، وقد تكون عناصر ذاتية ضيقة داخل الذات ، أو حتى مواضيع داخل الذات لا علاقة لها بالذات ، فهي عملية استبعاد لكل ما هو تجريبي أو واقعي وكل ما ليس كامناً في الوعي وكل ما ليس جوهرياً من منظوره (كان هوسرل يُعرِّف الفينومينولوجيا بأنها «علم الروح المكتفي بذاته بشكل مطلق») .

وبعد عملية الرد الذي يتجاوز به الوعي أو الأنا العالم المباشر والذات الضيقة والظواهر العارضة نصل إلى نقطة الالتحام الطوباوية المطلقة بين الذات والموضوع وتصبح الأنا متحررة من أية مصلحة محددة ، أو قصدية ضيقة ، وتظهر الذات المتعالية (تُسمَّى فلسفة هوسرل «الذاتية المتعالية») ، ولكنها ليست ذاتاً محايدة باردة فهي منشغلة بذاتها الإنسانية العريضة واعية بذاتها . حينئذ ينبثق الواقع بوضوح أمام هذه الذات ، فهو ليس مجرد أحداث منفصلة وإنما هو المجري الخالص للخبرة المعاشة .

ويمكن في لحظة الكشف أو الإشراق الفينومينولوجي هذه أن يعود الوعي إلى الأصول أي إلى الأشياء الجوهرية التي أصبحت غامضة أو اختفت أو احتجبت بسبب تراكم أشياء غير جوهرية ، وهذه هي نقطة الوعي الخالص ؛ الوعي بما هو وعي ، نقطة النظر

للواقع باعتباره ظاهرة خالصة تظهر داخل الوعي الإنساني الجمعي (فهي نقطة ذاتية/ موضوعية ـ متحركة/ ثابتة) .

ويعد عمليات الرد الفينومينولوجي تأتي عملية الوصف الفينومينولوجي ، وهو وصف شامل يحيط بالشيء كما يتمثل في الوعي يحاول أن يكشف سماته وأبعاده وماهيته من خلال الإدراك الحدسي وأن يدرك الظواهر الخالصة ، أي الثابت وغير المتغيِّر والجوهري والعالمي في الظاهرة ، كما تنعكس على الوعي الجمعي . وأن يكتشف النمط الثابت المتواتر (وكلمة «نمط» في اليونانية تعني إيدوس eidos) ، ومن هنا حديث هوسرل عن الرد الفينومينولوجي باعتباره التجريد الإيديتيكي ، وهو التجريد الذي يتم في إطار البحث عما هو جوهري وثابت . لكل هذا يمكن الوصول إلى معرفة غير مؤسَّسة على الخبرات العملية الضيقة وبدون اللجوء إلى عمليات الاستقراء (والوصول إلى القوانين الموضوعية العامة) أو إلى الاستنباط (من بعض المبادئ العقلية أو المثالية العامة) ، معرفة تستند إلى الخبرة الإنسانية العامة بأنماطها وأبنيتها (الماهيات والأنماط المثالية) وبنى الوعي الأساسية المستقلة عن معطيات التجربة الشخصية (المتمركزة حول الذات والمستقلة عن الموضوع) أو الموضوعية (المتمركزة حول الموضوع والمستقلة عن الذات) وصولاً إلى أعماق الإنسان ووعيه الخالص لتصبح أساساً لعلم يقيني جديد (منطق الوعي) تستند يقينيته إلى أنه راسخ في الوعي الجمعي للإنسان (بالمعنى الأنطولوجي وليس بالمعنى النفسي الشائع) ، أي أننا سندرس الوعي الإنساني كما يَدْرس علم الحساب الخالص الأعداد وكما يَدْرس علم الهندسة الأشكال المكانية . فعلم الحساب الخالص وعلم الهندسة الخالص يهتمان بأنماط معيَّنة من الأبنية والعلاقات الداخلية بينها . وتُعبِّر قضاياها عن الخصائص المميِّزة لهذه الأبنية بدون أية إشارة إلى أية خصائص تجريبية أو تجارب ذاتية .

تصوَّر هوسرل أنه بذلك قضى تماماً على الاتجاه الطبيعي والذاتي وأن روح الحضارة الغربية (وعيها الخالص) ستستيقظ من حيرتها وستخرج من عدميتها كما تُبعَث العنقاء من رمادها ، وهي صورة مجازية عضوية حلولية كمونية وثنية ، امتداد لصورة الاستنارة المجازية ونورها المتوهج ، صورة بروميثيوس المجازية والنار المتقدة التي سرقها من الآلهة ، وحسب تضمينات هذه الصورة المجازية عند هوسرل يبدو أن نار العلم الطبيعي أحرقت العالم فأصبح رماداً وأن فلسفة هوسرل هي البلسم . ورغم أن إيمان هوسرل كان عميقاً إلا أنه لم يكن هناك ما يسانده في الواقع . فالحضارة الغربية كانت تمارس أقسى أنواع العنف في المستعمرات ، وتحرق الأخضر واليابس وتحولهما إلى رماد ، وكان هتلر على الأبواب وكان ستالين متربعاً على عرش القياصرة . وما ظهر بعد ذلك لم تكن العنقاء التي تُبعَث من الرماد وإنما ظهرت أفران الغاز ومعسكرات الجولاج التي أحرقت الجسد والروح (بعد التحام الذات والموضوع) وبدلاً من العنقاء التي ترفرف بأجنحتها القوية تساقط مزيد من الرماد على الإنسان والطبيعة .

ويمكننا الآن أن نتوجه إلى البُعد اليهودي في فلسفة هوسرل . ثمة نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية) في فكر هوسرل ، ولكن مصادرها ليست بالضرورة يهودية ، ففكره امتداد للتقاليد الحلولية الكمونية ، المادية الروحية ، في الغرب منذ عصر نهضته . ونحن نجد أن ثمة تشابهاً بنيوياً عميقاً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع وصولاً إلى نقطة الواقع ، باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعي الجمعي من جهة ، ومن جهة أخرى مفهوم الإله في أسفار موسى الخمسة (وهو جزء من تراث اليهودية المسيحية) . فالإله ليس كياناً حالاً تماماً في المادة كامناً فيها ولا هو حالّ كامن في فرد بعينه ، ولكنه مع هذا ليس متجاوزاً تماماً للأفراد وللشعوب ، فهو يختار الشعب اليهودي ويحل فيه ويوجه تاريخه ويتبدَّى من خلاله ، وهذا لا يختلف كثيراً عن تبدِّي الواقع كظاهرة خالصة في الوعي الخالص الجمعي . وقد تأثر هوسرل بفكر العديد من الفلاسفة غير اليهود ، كما أنه أثّر في مارلو بونتي وماكس شيلر وجان بول سارتر ومارتن هيدجر ، والأخير بالذات دفع المنظومة الفينومينولوجية إلى نهايتها المنطقية وتبنَّى الأيديولوجية النازية ودافع عن هتلر باعتباره النقطة التي تلتحم فيها الذات بالموضوع . ومن ثم فالحديث عن يهودية هوسرل هو حديث لا طائل من ورائه . وعلى كلٍّ ، تنصَّر هوسرل في مطلع شبابه كما أسلفنا ، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية . ولعل اسمه لهذا السبب لم يرد في كثير من الموسوعات التي تحدثت عن الثقافة اليهودية ، وإن كان قد ورد في بعض منها (**الموسوعة اليهودية [جودايكا]** على سبيل المثال) .

ليف شيستوف (١٨٦٦-١٩٣٨) والفلسفة المسيحية

Lev Shestov and Christian Philosophy

اسمه الأصلي هو ليف إيزاكوفيتش شوارتسمان . وهو فيلسوف وكاتب ديني وجودي روسي ، ويُعدُّ من أهم ناقدي الاتجاهات العقلانية المنهجية باعتبارها وسائل لمعرفة الحقيقة .

وُلد شيستوف في كييف لأب ثري كان يمتلك مصنعاً للنسيج ،

ودرس في الجامعة ليصبح محاسباً لكنه لم يمارس مهنته قط . كما أنه، رغم تحمسه للفكر الثوري ، لم تساوره أية أوهام بشأن الثورة البلشفية عند اندلاعها ، وهاجر من روسيا وعمل أستاذاً للفلسفة الروسية في جامعة باريس . وتُعَدُّ مقالاته عن تشيخوف ودوستويفسكي وتولستوي من أهم ما كتب .

يدور فكر شيستوف الوجودي حول موضوع يراه تناقضاً أساسياً بين نسقين فلسفيين أساسيين : نسق يطمح إلى اليقين الكامل، ونسق يَصدُر عن الإيمان بأن الاحتمالات في الواقع غير محدودة ، ومن ثم فإن اليقين الكامل مستحيل . ويرى شيستوف أن المشروع المعرفي الغربي إن هو إلا محاولة للوصول إلى نسق تفسير منطقي منهجي كلي وشامل يفسر الواقع بأسره ويجيب على كل الأسئلة عن طريق التوصل إلى القوانين الثابتة التي تحكم الواقع الإنساني والطبيعي . ويتم التعبير عن هذا الاتجاه في فلسفة أفلوطين بل وفي آراء توماس الأكويني ، وقمة هذا الاتجاه فلسفة إسبينوزا العقلية . فقد حاول إسبينوزا ألا يضحك وألا يبكي وألا يكره ، وركز جل اهتمامه على أن يفهم وحسب ، فهو قمة الاتجاه نحو اليقينية الكاملة . ويرمز شيستوف لهذا النسق بأثينا التي آمنت بمبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع ، وحاولت الوصول إلى درجة عالية من الوضوح والثبات تؤدي في نهاية الأمر إلى إلغاء المطلقات (كل المطلقات) واختفاء القداسة كلها . ويضيف شيستوف أن النظم المعرفية المستقرة لا يمكنها في واقع الأمر الحفاظ على وجودها إلا من خلال القوة ، فالنظام (المغلق) مثل القلعة المسلحة (وهو في هذه الصورة المجازية لا يُذكِّرنا بفلسفة شوبنهاور ونيتشه وداروين والبرجماتية وحسب وإنما أيضاً بالدولة القومية المركزية وبالفكر الإمبريالي والعنصري وبالفكر الذي يعلن موت الإله وموت الإنسان) .

وفي مقابل كل هذا ، يطرح شيستوف فكرة لا محدودية الاحتمالات (النسق المفتوح) ، فيذهب إلى أن الفلسفة الحقة ، مثل الدين ، تَصدُر عن إيمان بأن كل شيء محتمل لا نهائي ومنفتح ، وعن احترام الأسرار الكامنة في الإنسان وإدراك قداسته ، ذلك لأن الإنسان يتحدى سائر المحاولات العقلانية والمنهجية لفهمه وتفسيره. والفلسفة ، مثل الدين ، لا يمكنها أن تصبح علماً ، وإنما هي معرفة تتعامل مع الأسئلة النهائية التي لا إجابة منهجية لها ، والتي لا يملك الإنسان أن يقابلها إلا بصيحة أيوب ، أي من خلال تجربة إنسانية وجودية مباشرة . فالتأمل العقلي المحض (مثل أثينا) أفسد الدين تماماً كما أفسد الفلسفة . ويرمز شيستوف لهذا الاتجاه بالقدس الذي يصل إلى ذروته وقمته - حسب تصور شيستوف - في أفكار ترتوليان بشأن قبول التناقض باعتباره نقطة انطلاق للإيمان الحق وفي أفكار لوثر الخاصة بالخلاص من خلال الإيمان وحده . وإذا كان النسق العقلاني يعلن موت الإله ، ثم موت الإنسان ، فإن هذا النسق يعلن مولد الإنسان الذي لا يُردُّ إلى الطبيعة ، ومن ثم وجود الإله الذي هو تعبير عن الإمكانيات اللا محدودة وعن سر وجودها وضمان بقائها . ولذا ، فإن شيستوف يرى أن التناقض الأساسي ليس بين الإلحاد والإيمان ، وإنما بين التأمل والوحي ، وبين أثينا والقدس (أي بين العقل والدين) .

وتقول **الموسوعة اليهودية (جودايكا)** إن شيستوف كان يهودياً ومسيحياً في آن واحد ، وهو تصنيف أقل ما يوصف به أنه غريب للغاية . وفي محاولة شرح هذا التصنيف تقول **الموسوعة اليهودية** إن اهتمام شيستوف بالتجربة الداخلية الدينية باعتبارها طريق الخلاص جعل من الصعب عليه البقاء داخل حدود اليهودية الحاخامية . ولكنه، مع هذا ، وجد أن من الصعب عليه قبول العهد الجديد ، فقد كان يحب إله العهد القديم بكل نزواته . ولكن هل كان حب نزوات إله العهد القديم كافياً لأن يجعل من مفكر ما أحد عباقرة اليهود ؟ إن مفكراً وجودياً مسيحياً مثل كيركجارد ، صاحب التأثير الواضح على شيستوف ، جعل هذا العنصر نقطة انطلاقه الفلسفية ، كما أن مصادر فكر شيستوف هي مجموعة من المفكرين المسيحيين ، مثل : دوستويفسكي ولوثر وترتوليان أو مفكرين متمردين على المسيحية مثل نيتشه . وهو يعود دائماً في كتاباته إلى حادثة الصلب والصيحة التي أطلقها المسيح وهو على الصليب (حسب التصور المسيحي) «لم يارب هجرتني ؟» . وحينما يشير شيستوف إلى العهد القديم أو إلى بعض الأحداث والأفكار التي وردت فيه ، فهو يؤكد مغزاها النفسي أو الجواني ، وينظر إليها من منظور مسيحي أو وجودي يَصعُب تصنيفه باعتباره يهودي حاخامي . بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم في كتاباته ، مثل إسبينوزا ، لا يظهرون باعتبارهم يهوداً وإنما باعتبارهم ممثلين لنزعة التأمل العقلي والنزعة العقلانية الهيلينية في الحضارة الغربية ، ومن ثم فهو يرفضهم ويرفض فكرهم . ولكل هذا، يصعب تصنيف شيستوف باعتباره مفكراً دينياً يهودياً . ومما له دلالته أن شيستوف ، شأنه شأن بوبر ، لم يؤثِّر البته في الفكر الديني اليهودي ، ولكنه ترك أثراً في مفكرين إما مسيحيين أو ذوي أصول مسيحية ، مثل : ألبير كامو ، ونيقولا برديائيف ، و د . هـ . لورانس .

هوراس كالن (١٨٨٢-١٩٧٤) والبرجماتية

Horace Kallen and Pragmatism

مفكر تربوي وفيلسوف برجماتي أمريكي يهودي صهيوني ، وأحد تلاميذ وليام جيمس ، وأحد أهم المفكرين الصهاينة التوطينيين . وهو ابن حاخام ألماني إصلاحي (من أتباع المتصوف الحلولي السويدي سويدينبورج) . هاجر إلى الولايات المتحدة وهو بعد طفل ودرس فيها الفلسفة والتربية واشتغل هناك بالتدريس في عدة جامعات . وهو لا يُعَدُّ من بين كبار المفكرين التربويين ، ولكنه يُذكَر بين الفلاسفة البرجماتيين .

قام هوراس ماير كالن ، المفكر الصهيوني وتلميذ وليام جيمس ، بتحرير مختارات من أعمال أستاذه ، وأكد في المقدمة التي كتبها لهذه المختارات أن موقف وليام جيمس من الواقع (بل ومن الوجود الأمريكي ككل) يشبه موقف الرائد الأمريكي من عدة وجوه، فالشعب الأمريكي يستجيب للواقع استجابة حرة لم تقررها من قبل عادات اجتماعية أو أية عادات خاصة استجلبوها من أوربا معهم ، فقد طرحوا هذا التاريخ جانباً ليدخلوا في علاقة (طبيعية/ مادية) مع عالم لم يسبق له مثيل ؛ عالم محفوف بالمخاطر ولا يمكن التنبؤ به . فالدخول في تجربة لا تُعرَف نتائجها مقدماً هو جوهر تجربة الرجل الأبيض في أمريكا . فالرجل الأبيض في أمريكا هو الرجل البرجماتي بالدرجة الأولى والسوبرمان الحق والكاوبوي الذي لا يهاب شيئاً ويبني بيته بجوار البركان ، يخاطر بكل شيء فيفقد كل شيء أو يربح كل شيء .

ويُلاحظ كالن ، البرجماتي الصهيوني ، في كتابه **المثاليون في مأزق** ، العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة بل والتشابه البنيوي بينهما . فهو في بداية كتابه يؤكد لقارئه أن كلاً من إعلان استقلال إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبِّر عن مسيرة الإنسان نحو الحرية ونحو مزيد من التقدم . وهو في كل صفحة من صفحات الكتاب يُعرِّفنا بنفسه باعتباره «أمريكياً» يُلاحظ بعيون أمريكية ، ونجده أمام إحدى مستعمرات الناحال في إسرائيل يتذكر كتابات وليام جيمس . والواقع أنه محقٌّ تماماً في رصده التشابه بين البرجماتية والصهيونية . فكلتاهما تصدُر عن فكرة الطبيعة السائلة الكونية ، وعن تجزؤ الكون وانقطاعه ، وعن الإنسان الطبيعي (المادي) الذي يصبح جزءاً مستقلاً يتوحد بهذه السيولة ، فتسقط كل الحدود التاريخية والقيم المطلقة وأي شكل من أشكال التجاوز ، ولا يبقى سوى البقاء كهدف نهائي والقوة كآلية لتحقيق هذا البقاء . والإرادة التي لا تكترث بالآخر هي مصدر القيمة والمعنى . والصهيونية ، مثل البرجماتية ، حلولية بدون إله (وحدة وجود مادية) تصدُر عن فكرة الطبيعة التي استوعبت الإله والإنسان وصهرتهما فتوحدا بها حتى اختفيا ولم تَعُد هناك قداسة أو مركز في الكون ، ولا تبقى سوى الحركة الطبيعية المتدفقة والسيولة الكونية والإنسان الطبيعي السائل الذي لا تحده حدود أو سدود والذي لا يخضع لأي قانون وكأنه الطبيعة السيَّالة نفسها أو هو الجزء المستقل بذاته . وهذا ما تفعله الصهيونية مع فلسطين ، فهي تُسقط عنها أية قداسة أو خصوصية أو تاريخية وتحوِّلها إلى مجرد أرض لا تاريخ لها ولا علاقة بالتاريخ الإنساني ، مجرد شيء ينتمي إلى عالم الطبيعة/ المادة . وتطبيع أرض فلسطين وتطبيع أهلها (أي تحويلهم إلى جزء من الطبيعة) وتغييبهم أول موجة في تيار السيولة الكونية ، ولذا ينكر كالن وجود القومية العربية ، فالعرب هم أساساً بدو ينظر إليهم كالن باحتراس وحذر شديدين ، تماماً مثلما يعامل العالم الأنثروبولوجي القبيلة البدائية التي يدرسها بعد أن يعزلها عن تاريخها وعن إنسانيتها المتعيِّنة .

ويقول بعض دارسي البرجماتية إن إنكار الأمريكيين قيمة التاريخ مردُّه أنهم نشأوا في العالم الجديد وليس في العالم القديم ، وأن الهنود الحمر كانوا يعيشون في اتساق مع الطبيعية ، ولذا لم تصل حضارتهم إلى وعي تاريخي بالذات ، كما كان محتماً على المستوطنين البيض أن ينكروا التاريخ في بلد لا تاريخ له . ولكننا نعتقد أن لا تاريخية الوجدان الأمريكي تعود إلى البناء الفلسفي البرجماتي ذاته ، فالهنود الحمر رغم أنهم لم يكن عندهم وعي بالتاريخ ، إلا أنهم كانوا يشكلون نوعاً من الوجود التاريخي ، كما أن الاستيطان الإسباني البرتغالي (الكاثوليكي) في أمريكا اللاتينية لم يكن مبنياً على إنكار التاريخ . ولعل الاستيطان الصهيوني في فلسطين أكبر دليل على أن إنكار التاريخ جزء من بناء البرجماتية ذاته، فالصهيوني يذهب إلى فلسطين وهو يعرف أنها بلد عربي وجزء من تاريخ عربي قديم متماسك . ومع ذلك ، نجده يصر على القول بأنها « أرض بلا شعب » .

ويؤكد كالن أنه لا يوجد شعب عربي وإنما شعوب متحدثة بالعربية ، وما يُسمَّى بالعروبة إن هو إلا رد فعل للنهضة الصهيونية المباركة ، ولم يخلق جامعة الدول العربية سوى الرشوة البريطانية ، كما يؤكد أن البلاد العربية لا يوحِّدها سوى كره إسرائيل . أما الفلسطيني فهو أيضاً لا وجود له ، فهو خليط لا نهاية له من كل الأجناس . والقومية العربية شيء مُصطنَع اصطنعته طبقة «الأفندية» وهم يستخدمونها كأداة لتحقيق أغراضهم الكريهة (ولكننا نُفاجأ

بعدم اتساق واضح في كتابات كالن ، إذ نجده فجأة يقتبس مثلاً إنجليزياً يقول « إنك إذا ضربت عربياً في فلسطين فأنت أيضاً تضرب جده في الأردن » ، وهو ما يعني أن ثمة وحدة ما تتجاوز ما رصده).

وحينما يترك كالن العروبة ويتحدث عن العرب أنفسهم ، فإن الأمر لا يختلف كثيراً ، فالعرب دائماً يبحثون عن البقشيش ، وهو حينما يذهب لحي عربي فإنه يُلاحظ أن هذا الحي كان (قبل مجيء الإسرائيليين) حياً للعاهرات ومدمني المخدرات . وهناك شيخ قبيلة في صحراء النقب يلبس هو وأولاده ساعات أجنبية لا تبيِّن الوقت ويحملون أقلام حبر في جاكتات غربية يرتدونها فوق جلاليبهم ، وهم يلبسون أحزمة أغمدوا فيها خناجر ، ووظيفة هذا الخليط الإنساني هي تهريب الحشيش . ولكن ماذا عن الفدائيين الذين يحلمون ويحملون السلاح دفاعاً عن حقوقهم ويحاولون تحقيق البقاء (ومن ثم فهم مستوفون للشروط البرجماتية : الذاتية والعملية)، هؤلاء يصفهم كالن بأنهم كالديدان . كل هذا التغييب والتهميش والتطبيع وإسقاط القداسة والخصوصية يهدف إلى شيء واحد وهو جعل العربي خاضعاً لقوانين السيولة الكونية ؛ جزءاً لا يرتبط بشيء ، ولذا يمكن تحريكه ببساطة .

إن رؤية كالن للطبيعة البشرية برجماتية مخيفة ، فالإنسان كيان مطاط ولا ثبات في الطبيعة البشرية . وشخصية الإنسان حدث مستمر وليست مجرد حالة جامدة (تماماً مثل الأفكار والمعرفة) ، وكل شيء يتغير ويتبدَّل دائماً (مثل الحقيقة والقيمة) . ولذا ، فإن حل القضية الفلسطينية في رأيه يتلخص في أن يترك الفلسطيني أرضه وأن يتحول الفلسطيني الثابت في أرضه (الجامد مثل الحقيقة والقيمة) إلى الفلسطيني التائه (المتغير مثل الأفكار البرجماتية الناجحة) : يُدفَع له بعض المال ويُعطَى جواز سفر ويصبح العالم كله مجال اختياره ، أي أن يتحول إلى إنسان برجماتي مرن يقبل الحقائق المالية المباشرة (القيمة النقدية «كاش فاليو cash value» ، وليس القيمة الثابتة ، القيمة الفورية التي تحقق له النجاح الفردي والبقاء الشخصي) . أما الوجود الإنساني كجماعة ، فيجب على الفلسطيني البرجماتي ألا يشغل باله به ، على الفلسطيني أن يتحول إلى شيء متحرك يتجاوز القيم الثابتة (مثل حب الأرض والالتصاق بها) ويقبل الترانسفير (التهجير) بصدر رحب ، حتى يصبح العالم كله حيزاً مليئاً بالفوضى محفوفاً بالمخاطر . ولتعميق هذه المرونة وهذه الحركية ، يؤكد كالن أن العربي عليه أن يُغيِّر معتقداته الدينية (مثلما يغير الفلسطيني وطنه). بل ويرى أن التغير يبدأ بالفعل ، وعلى هذا فإن الإسلام قد أخذ في الاختفاء ، أو في التحول الذي هو مرادف للاختفاء ، إذ بدأت تنتشر البهائية ، وهو يرى أن البهائية بمنزلة الإصلاح الديني في الإسلام .

هذا فيما يتصل بالعرب المستضعفين الذين يخضعون لقانون السيولة الكونية الذي يكتسحهم والذي يوجب عليهم أن يتركوا هويتهم وأرضهم ودينهم ويسبحوا مع التيار أينما يأخذهم ، فماذا عن العباقرة (اليهود) الذين يجسدون هذه السيولة التي تتبدَّى من خلالهم ، وتصبح إرادتهم وأحلامهم هي النقطة المرجعية ويصبحون هم المطلق ؟ يؤسس كالن حق اليهود في فلسطين على أسس برجماتية راسخة وهي ذاتيتهم المطلقة إذ يقول إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوي والجارف لدى اليهود بمركزية إسرائيل في حياتهم ، فأينما ذهبت في العالم تجد اليهود يتطلعون لإرتس يسرائيل ويحلمون بها . كما يستند هذا الحق إلى خوف اليهود الدائم من أن هتلر قد يجيء في أيِّ مكان . وبسبب هذه «الحالة الشعورية» ، تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب ، وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية ، وهي منسجمة مع آراء الصهاينة وتطمئن لها نفوسهم ولا تتعارض مع قيمهم العملية ، ولذا فإنها تصبح الحقيقة المطلقة . وفكرة الحقوق التي تستند إلى حالة شعورية تستند بدورها لرؤية غربية للتاريخ ، فالتاريخ عنده حالة شعورية وإيمان ، ولا تهم أية حقائق خارجية ، فالسيولة تكتسحه . ويتفق الفيلسوف البرجماتي مع الرؤية الحلولية اليهودية التقليدية حين يساوي بين عقائد اليهود وتاريخهم المقدَّس وتاريخهم الحقيقي . فإن أخبر الإله اليهود في التوراة أنه وعدهم بإرتس يسرائيل ، فقد أصبحت هذه الرقعة من الأرض أرضهم عبر التاريخ . فالتاريخ ـ حسب تعريف كالن « هو الماضي كما يتذكره الإنسان » . ولكن التاريخ كوجود ذاتي ، أو كذكرى وحسب ، هو الأسطورة بعينها . فالتاريخ ليس مجرد تذكُّرنا له وإنما هو كيان موضوعي نحاول نحن استرداده من الماضي ، واسترداد الماضي شيء ووجوده في الذهن شيء آخر . ولكن ، في عالم السيولة الكونية ، تكون كل هذه اعتبارات ثانوية .

ويحاول كالن أن يشرح لنا فكرته عن التاريخ كذكرى والذكرى كتاريخ فيقول : "تحولت الرغبة إلى نبوءة والنبوءة بدورها تحولت إلى ذكرى ، والذكرى أُعيدَ تشكيلها إلى وعد ، والوعد تحول إلى مشروع" . وهذا يُذكِّرنا بتعريف وليام جيمس للفكرة كمشروع وكمخطَّط ، فرغبة العبرانيين تحولت إلى نبوءة مقدَّسة ثم صدَر الوعد الإلهي الذي تحول إلى مشروع استيطاني ، فشرعية المشروع الاستيطاني تستند إلى أحلام اليهود .

يذوب التاريخ والواقع إذن في وجدان من يرغب ، ويصبح

بلا حدود ، ثم يظهر جيل من حملة التراث اليهودي ، المثاليون الذاتيون الذين يحلمون ويفرضون حلمهم دون أدنى اعتبار لأي تاريخ ، فالتاريخ هو ما تشاء (!) والطوباويون أو المثاليون الذين يشير إليهم عنوان الكتاب هم الإسرائيليون ، كل الإسرائيليين . ويخبرنا كالن أن اليوتوبيا حالة عقلية ، وهذا أمر لا جدال فيه . ولكن ما ينساه كالن هو أن اليوتوبيا - مثل الحالات العقلية - أنواع ودرجات ، فهناك الفردوس السماوي الذي نحلم به ونحمله في قلوبنا أينما سرنا ونضع فيه آمالنا ، وكل ما لم وما لن يتحقق «الآن» و«هنا» ؛ فهو حلم فردوسي كامل نحن في أمس الحاجة إليه رغم استحالة تحقيقه ، إذ يساعدنا هذا الحلم على تجاوز الواقع المادي المباشر . ولكننا نعلم جيداً ، إن لم نكن من الذاتيين البرجماتيين ، أن أحلام الآخرين وذكرياتهم ورغباتهم وأشواقهم تضع حدوداً لأحلامنا الفردوسية ، كما نعلم أن الفردوس السماويَّ سماويٌّ ولذا فنحن لا نتوقع أبداً تحقيقه الآن وهنا . ولكن هناك أيضاً اليوتوبيا التي يتحدث عنها كالن البرجماتي ، فاليوتوبيا - كما يقول - هي مادة الأشياء التي نأمل فيها وتقوم شاهداً على أشياء غير منظورة دون أن تحدها الحدود . وفي إسرائيل الموعودة ، يكتشف البرجماتي أن كل الرجال والنساء طوباويون وأن أرض بيولاه (وهو اصطلاح قبَّالي يعني الفردوس) هي الرؤية التي لم تتجسد بعد في أي مكان ولا زمان ، ولم تتحقق في الواقع في أي مكان ولا زمان على الأرض ، ولكنها دائماً على وشك التجسد في هذا الزمان وفي هذا المكان : الآن وهنا . إن الفردوس الذي يريده كالن هو فردوس أرضي يتحقق الآن وهنا ، وهو بهذا يكون حقاً أمريكياً علمانياً حتى النخاع . وإذا كان هناك أيٌّ شك في مكان الفردوس الذي يحلم به كالن ، فإنه يزيله تماماً بقوله إن بعض الأديان حددت اليوتوبيا باعتبارها « غداً » سماوياً لن يلحق به الإنسان بتاتاً في يومه الذي يعيشه . ولكن توجد أديان أخرى ترى أن « الغد » إن هو إلا يوم يعمل ويحارب من أجله المؤمنون ويحاولون تحقيقه في أيامهم الأرضية كي يستمتعوا بحاضر فردوسي . هؤلاء المؤمنون يحاولون يوماً بعد يوم أن يشيدوا مدينتهم الفاضلة التي يحلمون بها الآن وهنا . إنهم يريدون أن يحيوا فردوسهم وهم أحياء وليس بعد موتهم (وهذا يشبه تماماً الأفكار الأخروية الحلولية اليهودية والعقائد الألفية الاسترجاعية) . الفردوس السماوي كما يرى كالن قابل للتحقيق إذن ، ونهاية التاريخ ممكنة في أية لحظة . والطوباويون الإسرائيليون - حسب تصوُّر كالن - يقومون بالفعل بتشييد الفردوس الأرضي (بأموال يهود العالم) . وهم ، في محاولتهم هذه ، لا يفصلون بين المعجزات الإلهية والمنجزات الآلية ، ولا بين مبادئ التوراة والتلمود ومبادئ وممارسات رجال العلم في معهد وايزمان .

وقد قال له أحد الفردوسيين : « إننا بشر عاديون ؛ نحارب مثل أي شخص آخر » ، ولكن البرجماتي الذي أسقط القداسة عن العرب تماماً يجد الإسرائيليين مفعمين بالقداسة ، فسعيهم من أجل لقمة العيش (علاقات الإنتاج) أمر ميتافيزيقي ، فلقمة العيش هذه لا تغذي الجسد الذي يكد ويعرق ، وإنما تغذي تفرُّد الروح ، هذا التفرد الذي تعبِّر عنه كلمات مثل «يهودي» و«إسرائيلي» . ثم تتكشف الحلولية بدون إله بشكل واضح وصريح حينما يتحدث كالن عن تحول الخبز الذي يتناوله الإسرائيليون إلى ما يشبه الخبز المقدَّس الذي يتناوله المسيحي في صلواته على أنه جسد المسيح : أي أن المجتمع الإسرائيلي تحول إلى ما يشبه الكنيسة أو التجربة الدينية المطلقة أو حتى الفردوس السماوي ، وبذا يتداخل النسبي والمطلق تداخلاً كاملاً ويصبح المجتمع الإسرائيلي العبد والمعبود والمعبد ، أي أن المثل الأعلى البرجماتي تحقق تماماً في إسرائيل حيث أصبح المستوطنون الصهاينة (هؤلاء السوبرمانات المقدَّسون) تجسيد البرجماتية القديمة قدَم الأزل ، فقد اشتقوا أسماءهم في بداية التاريخ من الصراع (الواقعي) والقداسة (المثالية) ، فاسم يسرائيل كما يخبرنا البرجماتي الحلولي يعني المتصارع مع الرب ، فهو شعب نيتشوي دارويني يعيش في صراع دائم مع الطبيعة القاسية من رمال وتلال ومستنقعات يواجهونها بالإيمان نفسه الذي يواجهون به الطبيعة البشرية المعادية لهم ، طبيعة جيرانهم (من العرب) الذين يكنون الكره لهم وينوون تحطيمهم ولا يتمتعون بأية قداسة ، فالصراع هنا يصبح صراعاً ضد جمادات لا حياة فيها ، وبالتالي يسهل اجتثاثها . وحينما كان الكاوبوي يقف أمام أعدائه ، فإنه كان يصرعهم ، سواء كانوا من الهنود أو من الذئاب أو من رعاة البقر الآخرين . وكذا الحالوتس (الرائد الصهيوني) فكان عليه أن يحارب حتى يمكنه البقاء ، مجرد البقاء في أرض فلسطين الجرداء .

إن البيئة الطبيعية ، بما في ذلك الإنسان ، تقف ضد الحالوتس الذي لم يكن يحارب ضد طبيعتها الحجرية المستنقعية البرية بل ضد طبيعتها الإنسانية المفترسة . والبرجماتي رجل عملي مرن يتعامل مع ما هو قائم بشكلٍ مباشر دون أن يُصدِّع رأسه بالتاريخ ، فعليه أن يذهب للواقع الجديد الذي يفرضه بالمسدس ضد الطبيعة الإنسانية العنيدة (وهذه حقيقة مريحة بالنسبة له تتفق مع آرائه وأحلامه) .

والطوباويون ، في صراعهم المستمر ضد الطبيعة والإنسان ، أصبحوا تجسيداً كاملاً للقيمة الكبرى ، الصراع من أجل البقاء ، ولذا

فإن السيولة الكونية تكتسحهم فيصبحون برجماتيين طيعين . وقد استجابوا للنداء البرجماتي الدارويني النيتشوي وتحوَّلوا إلى جيش محارب عظيم ، أو لم يقل فيلسوف البرجماتية وليام جيمس : « لقد وُلدنا كلنا لنحارب ، وإن المجتمع سيصاب بالعقم دون ذلك البذل الصوفي الحلولي للدم » ؟ وكأن المجتمع الإنساني آلهة وثنية متعطشة للدماء ، وليس الإطار الذي يتجاوز الإنسان من خلاله حالة الطبيعة والصراع ! ويُلاحظ كالن بقلب برجماتي مبتهج عسكرة المجتمع الإسرائيلي عسكرة كاملة : إن شعب إسرائيل هو جيش إسرائيل ، وجيش إسرائيل هو شعبها ، وهذا ليس بالمعنى المجازي وإنما هو معنى حرفي ، فالجيش الإسرائيلي هو المدرسة التي يتعلم فيها الجميع . ومرة أخرى أيضاً ، يُلاحظ كالن بقلب برجماتي مبتهج أنه لم يقابل أيَّ فتى أو فتاة لا يتطلع إلى الخدمة العسكرية . ويخبرنا بكل سرور أنه يمكن جمع الاحتياط في ساعات قليلة ، أي أن إسرائيل (« إسرائيل القلعة » كما يسميها خلال الكتاب كله) على أهبة الاستعداد دائماً لملاقاة العدو براً وبحراً وجواً .

ويمكننا ملاحظة ما يلي على فلسفة كالن :

١ ـ لا يمكن الحديث عنه باعتباره فيلسوفاً يهودياً أو حتى باعتباره مفكراً يهودياً ، فيهوديته أصبحت ملتصقة تماماً بالعقيدة الأساسية للمجتمع (وهي العلمانية في شكلها البرجماتي) أي الحلولية بدون إله . وفلسفته برجماتية تماماً سواء حين يتعامل مع النسق الفلسفي أو حين يتعامل مع المجتمع الصهيوني . ولا يمكن فهم موقف كالن من المجتمع الصهيوني إلا في إطار تطور الفكر الفلسفي الغربي وتصاعد معدلات العلمنة وتزايد هيمنة الفكر الحيوي .

٢ ـ يمكننا الآن إدراك المضمون الحقيقي للدعوة الموجهة للفلسطينيين والعرب بأن يكونوا أكثر مرونة وبرجماتية ، فهي تعني الخضوع للعنف . إذ لو كان الأمر مجرد مرونة وتعويضات تُدفَع ، فلم لا تدفع التعويضات للإسرائيليين كي يغتنموا الفرصة المتاحة أمامهم في هذا العالم الرحب النيتشوي المحفوف بالمخاطر ؟ لم لا يُطبَّق الترانسفير (أعلى درجات الحركية والمرونة) على الإسرائيليين وهم جزء من الحضارة الغربية ويتباهون بذلك ، كما أن عودتهم لن تُشكِّل مشكلة كبيرة (خصوصاً أن حوالي ربع الشعب الإسرائيلي موجود بالفعل في الغرب) ؟ إن الأمر ليس مجرد مرونة وواقعية ، وإنما هو مرتبط بحجم المدفع وبمقدار العنف ، فمن لا يملك آليات البقاء وسبل العنف يصبح مستضعفاً وعليه أن يقلع عن الجهاد ويُسلِّم بروح رياضية برجماتية تتجاوز المطلقات والمثاليات والأحلام وكل ما هو نبيل وكل ما هو إنساني في الإنسان .

ويمكن تصنيف كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين ، فهو يرى أن الصهيونية تنبع من الإيمان بالتعددية الحضارية . فالحركة الصهيونية بمنزلة توكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لقيمهم الحضارية اليهودية ، وهو ما يجعلهم لا يذوبون تماماً في التيار الرئيسي لحضارتهم الأمريكية ، ولكنهم مع هذا جزء منه ويقومون بتغذية هذا التيار بعناصر جديدة عليه . وهذا الطرح لدور اليهود يختلف عن الطرح الصهيوني الاستيطاني الذي يطالب اليهودي بالهجرة إلى فلسطين بدعوى أنه لا يمكنه الحياة السوية خارج أرض الميعاد .

جورج لوكاتش (١٨٨٥-١٩٧١) والماركسية الجديدة

Georg Lukacs and Neo-Marxism

فيلسوف وناقد أدبي ماركسي مجري يهودي . أثر في الفكر الأوربي الماركسي وغير الماركسي ، خصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين .

وُلد لأسرة يهودية ثرية وكان أبوه يعمل مدير بنك . وتلقى تعليمه في مدرسة بروتستانتية لوثرية في بودابست ، وفي جامعتي بودابست وبرلين ، وانتقل بعد ذلك إلى هايدلبرج . درس على يد جورج زيمل وماكس فيبر وتأثر بكتابات فيلهلم دلتاي (فيلسوف الحياة والتأويل) كما تأثر بأفكار صديقه إرنست بلوخ وبالأفكار الرومانسية وبالاتجاهات المضادة للنزعات الوضعية والطبيعية والمادية (بشكلٍ عام) . وانضم إلى الحزب الشيوعي عام ١٩١٩ حيث عمل قوميساراً للثقافة والتربية في وزارة بيلا كون ، ثم انتقل إلى فيينا حيث بقي لمدة عشرة أعوام . ونشر كتابيه **نظرية الرواية** (١٩٢٠) ، و **التاريخ والوعي الطبقي** (١٩٢٣) في هذه الفترة . وعاش لوكاتش في موسكو بين عامي ١٩٣٠ و١٩٤١ وعمل في معهد ماركس وإنجلز ، كما عمل بين عامي ١٩٣٠ و١٩٤٤ في معهد الفلسفة في الأكاديمية السوفيتية للعلوم . وعاد إلى المجر عام ١٩٤٥ ، وأصبح عضواً في البرلمان وأستاذاً لعلم الجمال وفلسفة الحضارة في جامعة بودابست . كان لوكاتش أحد الشخصيات الأساسية في الثورة المجرية عام ١٩٥٦ ، وعُيِّن وزيراً للثقافة . وقُبض عليه بعد إخماد الثورة ونقل إلى رومانيا ، ولكن سُمح له بالعودة إلى بودابست عام ١٩٥٧ حيث كرس جل وقته لإعداد مجلد ضخم من جزءين في علم الجمال . وكتب لوكاتش ما يزيد على ثلاثين كتاباً ومئات المقالات والمحاضرات . ومن بين دراساته العديدة ، **دراسات عن كلٍّ من هيجل والوجودية والجمال** . ومعظم كتابات لوكاتش بالألمانية .

ومن أهم كتبه الأخرى **دراسات في الواقعية الأوربية** (١٩٤٨)، **وجوته وعصره** (١٩٤٧)، وهو دراسة عن الاستنارة، و **هيجل الشاب** (١٩٤٨)، و **تحطيم العقل** (١٩٥٤)، و **الرواية التاريخية** (١٩٦٢)، و **الجماليات** (١٩٦٥)، غير أن محاولته الأخيرة وضع أسس أنطولوجيا ماركسية لم تكتمل: **أنطولوجيا الوجود الاجتماعي** (١٩٧٨).

ويرى لوكاتش (في كتاباته النقدية مثل **الرواية التاريخية**) أن الفن الواقعي فن يعكس كلاً من اللحظة التاريخية القائمة والإمكانات الكامنة في الواقع التاريخي، ويُقدِّم لنا أنماطاً بشرية تمثل كلاً من اللحظة والإمكانية. وتكمن أهمية الفن في مقدرته على تحويل أحداث حياتنا إلى متتالية قصصية ذات معنى، والمعنى ـ حسب تصوُّر لوكاتش ـ ينبع دائماً من إدراك ما هو قائم وما هو ممكن. فالأشكال القصصية الواقعية تعكس الواقع التاريخي وتزيد وعينا بالممارسة الاجتماعية القائمة، ولكنها في الوقت نفسه تجعلنا ندرك أيضاً البدائل الممكنة والغاية وراء المشروع الإنساني. ويرى لوكاتش أن هذه الغاية هي خلق قدر من الوحدة بين الإنسان والطبيعة (والذات والموضوع، والفرد والمجتمع، والوعي والواقع) والفن هو الوسيط بين كل هذه الثنائيات.

ورؤية لوكاتش، رغم حديثها عن الوحدة النهائية، تستند إلى ثنائية حقيقية بين قطبين سماهما هو نفسه الجوهر (المتجاوز) والحياة (الواقعية)، والحياة المثلى هي الحياة التي يتحد فيها الاثنان.

وقد قام لوكاتش بتصنيف الأنواع الفنية إلى ثلاثة أنواع تبعاً لنجاح العمل الفني في تحقيق الوحدة بين الجوهر والحياة:

أ) النوع الملحمي: وهو النوع الأول الذي يكون الجوهر والحياة فيه كلاً مستمراً، وتتسم علاقة البطل بجماعته فيه بأنها علاقة عضوية.

ب) النوع المأساوي: ويستند إلى الإحساس المأساوي بالتعارض بين الجوهر والحياة وبانفصال البطل عن الجماعة.

جـ) النوع الأفلاطوني: ويستند إلى قبول الانفصال الكامل بين الجوهر والواقع والبطل والجماعة بحيث يصبح الجوهر جزءاً من عالم مثالي ثابت ويصبح الواقع والحياة مجرد أجزاء متناثرة.

ويرى لوكاتش أن الرواية الواقعية (في عصر البورجوازية) محاولة للعودة إلى الرؤية الملحمية والاستمرارية السردية بين الجوهر الروحي والحياة الواقعية والمادية. ولكن بدلاً من الآلهة التي كانت تضمن الوحدة الكونية وتهدي خُطى أبطال البطل الملحمي الأسطوري تظهر الرؤية الواقعية الحديثة حيث يحدث الشيء نفسه، ولكن مصدر الوحدة هو الإنسان نفسه وبحثه الدائب عن المعنى في عالم لا معنى له. وعادةً ما يفشل البطل في الرواية الحديثة، فالعالم الذي يعيش فيه عالم متشيئ، ولذا يعيش البطل منفصلاً عن جماعته متعزلاً عنها. وتعبِّر الرواية عن عزلة الفرد من خلال المثالية (سرفانتس) أو الواقعية (فلوبير) أو الطوباوية (تولستوي). ولكن الرواية ذاتها، كتجسيد سردي وشكلي لعملية البحث عن المعنى والوحدة، تؤكد العلاقة بين الجوهر والحياة وتشير إلى إمكانية الوحدة بين الذات والموضوع. فالعمل الروائي، من ثم، رغم أنه قد يكون على مستوى المضمون السردي المباشر يتحدث عن إحباط البشر، يظل عملاً تبشيرياً طوباوياً متجاوزاً. فالعمل الروائي مثل العمل الثوري في تبشيره بإمكانية وحدة الوعي والواقع؛ أي أن الرواية الواقعية لا تقدم مجرد وصف وتحليل وإنما تقدم لنا عناصر تكوين الواقع والمنظور والبديل، ومن ثم فهي تبشير بعالم متكامل واحتجاج على عالم يسحق الإنسان.

ويؤكد لوكاتش أن المؤلف البورجوازي قد يصل إلى إدراك العملية التاريخية بشكل واعٍ من خلال خلق شخصيات تتجاوز ـ على المستوى الخيالي ـ أساسها الطبقي. ويضرب لوكاتش مثلاً بوولتر سكوت وتوماس مان ودوستويفسكي وبلزاك وفلوبير باعتبارهم روائيين أدركوا طبيعة التحول التاريخي الاجتماعي في العصر الحديث فقدموا شخصيات هي أنماط إنسانية تعبِّر عن الإمكانية الإنسانية الحقيقية وعن رغبة الإنسان في أن تتحد الذات مع الموضوع، رغم الوضع الطبقي لهؤلاء الكُتَّاب ورغم تذبذبهم.

والواقعية التي يتحدث عنها لوكاتش ليست الواقعية الاشتراكية التي تتراوح بين الفوتوغرافية والدعاية، ولكنها واقعية تستند إلى إدراك متعين للواقع الاجتماعي ولكيفية تجاوزه، كواقع مباشر متغيِّر من خلال العملية التاريخية التي يُفترَض أنها تحتوي على الإمكانيات الإنسانية والاجتماعية التي سيُقدَّر لها أن تتحقق في نظام اجتماعي وثقافي جديد. من هذا المنظور، وجه لوكاتش نقداً حاداً لكلٍّ من النزعة الجمالية (الشكلانية) والنزعة الرومانسية في الفن وما يُسمَّى بالحداثة. فكلها نزعات واحدية تركز على الشكل أو على جانب واحد من الواقع (الوضع القائم) دون الجانب الثاني (الإمكانية)، أي أنها تُلغي الثنائية. ولعل نقده للحداثة (في مقاله الشهير «أيديولوجيا الحداثة») يوضح لنا وجهة نظره، فالأدب الحداثي هو نتاج وعي كاتب لا يشعر بالكل ولا بالوحدة ولا بالإمكانية بسبب تركيزه على جانب واحد من الواقع (الجزء ـ السطح) وهو ما يجعل وجدان الأديب غير قادر على تجاوز هذا التفتت الذري من حوله وتجاوز التشيؤ والجمود. ويصف لوكاتش الحداثة بأنها تأمُّل متشائم وسقوط

في العدمية واليأس ، وهي (عنده) تعود بجذورها إلى تشاؤمية هايدجر وكتابات سارتر الأولى حيث يذهبان إلى أن الوضع الأنطولوجي للإنسان يحكم عليه بحالة اغتراب دائم لا يمكن تجاوزه بغض النظر عن التطور التاريخي . والحداثة ، بهذا ، تقهقر إلى عالم مجرد ميتافيزيقي لا تاريخي ، عالم المثالية المجردة (الأفلاطوني) . فالواقع مرادف للعبث والروح إحباط مستمر ولا يوجد أي بحث عن المعنى (كما هو الحال مع الرواية الواقعية البورجوازية) . وقد أصبحت الشخصيات ذاتها أحادية فلم تَعُد تجسّداً لنمط إنساني اجتماعي عام في لحظة تاريخية وفي ظروف اجتماعية محددة تتعامل معها وتؤثر فيها وتتأثر بها ، وإنما أصبحت الشخصيات منعزلة غير اجتماعية غير قادرة على الدخول في علاقة مع الآخرين أو على التفاعل مع الواقع الاجتماعي ، شخصيات لا تُدرك أية إمكانية ذاتية أو اجتماعية ولذا لا تحلم بالتجاوز وتقنع بالواقع ولا تبحث عن أي شيء ، وهي شخصيات مسطحة أحادية البُعد مثل شخصيات قصص الأمثولة (بالإنجليزية : أجوري allegory) وليست شخصيات مستديرة متعددة الأبعاد .

ويذهب لوكاتش إلى أن الحداثة بهذا المعنى عبادة للفراغ الذي أوجده غياب الإله ، فهي تعبير عن الجنون والشذوذ . وقد وجه لوكاتش سهام نقده للمفهوم الحداثي للمحاكاة ، فهو لا يركز على الإمكانية الاجتماعية والتاريخية ولا يرى إلا الأمر الواقع ولأن الأديب يأخذ موقفاً نقدياً ، فإنه يشوّه الواقع الذي يحاكيه . ولكن لابد أن يكون هناك معيار حتى نستطيع أن نرى التشويه تشويهاً . ولكن ما يحدث في المحاكاة الحداثية أن عملية التشويه تتم خارج أي إطار وأية معيارية ، ولذا يرتبط التشويه بتشويه آخر إلى أن يصبح التشويه جوهر المحاكاة والعنصر الشكلي الأساسي ويصبح هو المطلق أو الحالة العادية ، أي إلى أن يتم تطبيع التشويه . فالحداثة تبتعد عن السواء الإنساني والواقع التاريخي والمسئولية الجماعية ، ولذا فهي لا تثمر روايات واقعية أو غير واقعية وإنما روايات مضادة . حتى أصبح موضوع الكتابة الوحيد استحالة الكتابة !

إن وقوف لوكاتش ضد كلٍّ من النزعة الجمالية الشكلانية والرومانسية والحداثة يرتبط ارتباطاً وثيقاً برفضه النسبية في الفكر الاجتماعي ، إذ تمثل هيمنتها في رأيه اتجاهاً خطيراً نحو اللا عقلانية والعدمية . وأرخ لوكاتش بشكل شامل لتزايد اللا عقلانية في الأدب والفلسفة والفكر الاجتماعي في الحضارة الغربية ، بخاصة في ألمانيا ، في كتابه **تحطيم العقل** حيث يرى أن ثمة مفارقة في الحضارة الحديثة هي عقلانية العلم الحديث التي تؤدي إلى توليد اللاعقلانية ، فالعلم يحطم أي يقين يتصل بالقيم المطلقة والقواعد العالمية للسلوك ، وحينما يتحطم اليقين تصبح الأمور متساوية في حضارة نسبية ، ولذا فإن كل شيء يصبح مباحاً . والنسبية تؤدي إلى اللا عقلانية حين يصبح من المستحيل اختيار أسلوب حياة له ميزته الداخلية . ويرى لوكاتش أن هذا الموضوع يشكل حلقة الوصل بين نيتشه ومؤسسي علم الاجتماع الألمان (ماكس فيبر وجورج زيميل) .

ولكن أهم دراسات لوكاش الاجتماعية تتمثل في ثماني مقالات نُشرت في كتاب تحت عنوان **التاريخ والوعي الطبقي** (كُتبت بين عامي ١٩١٩ و١٩٢٢) . ويعكس الكتاب خليطاً متميِّزاً من كلٍّ من الرومانسية الثورية والإبستمولوجيا الكانطية الجديدة والفلسفة الماركسية . ويذهب لوكاتش إلى أن العلوم الطبيعية لا يمكنها أن تزودنا بنموذج لتحليل المجتمع ، لأن السمة الأساسية في السلوك الإنساني (على عكس السلوك الطبيعي أو الحيواني) أنه واع . فالفعل الإنساني يستند إلى عملية اختيار بين سبل مختلفة ، وهو ما يعني أن دراسة الفعل الإنساني تتطلب منهجاً مختلفاً بشكل واضح عن العلوم الطبيعية . ويرى لوكاتش أن مشكلة الماركسية تتحدد في أنها تتصور أنها هي علم المجتمع الذي يحاول أن يكتشف قوانين السلوك الإنساني والتطور الاجتماعي ، وأنكرت أن العقل الإنساني يتجه نحو نهاية واعية . ويرفض لوكاتش الحتمية الاقتصادية التي تَرُدُّ كل شيء إلى العوامل الاقتصادية . ويذهب إلى أن المادية الجدلية ليست مجموعة جامدة من القوانين الثابتة الأزلية وإنما هي منهج في البحث .

يرى لوكاتش أن المنهج الجدلي عند ماركس يؤكد تاريخية الوعي الإنساني ، وهذا يعني أن الإنسان ليس كياناً متلقياً للتاريخ وإنما ذات فاعلة ، كما أن المجتمع الإنساني ليس مجرد أجزاء مترابطة آلياً وإنما هي كلٌّ اجتماعي متماسك . وجوهر الماركسية في تصور لوكاتش أنها لا تزود الإنسان بقوانين جاهزة ومعايير مفروضة بصورة مسبقة على الممارسة الإنسانية وإنما تزود الإنسان بطريقة للفهم بحيث يستطيع الإنسان التعرف على الأحداث الجزئية والفردية ، التي تبدو في ظاهرها منعزلة متفردة . ويرى لوكاتش أن مفتاح فهم فلسفة ماركس يكمن في مفهوم «توثّن السلع» (أو تسلّع الإنسان) وفي أهمية تجاوز كل أشكال الوعي المتشيىء ، فبينما يبدو العالم الاجتماعي كما لو كان عالماً موضوعياً شيئياً مستقلاً بذاته ، برانياً وله قوانينه الموضوعية ، فإننا في واقع الأمر نعيش في عالم خلقته الإرادة الإنسانية وصاغته ومن ثم تظهر ثنائية الفكر البورجوازي (الموضوع مقابل الذات ، والإرادة مقابل القانون ، والمجتمع مقابل الطبيعة)

التي هي في واقع الأمر نتاج تناقضات كامنة في علاقات الإنتاج الرأسمالية المبنية على الإنتاج السلعي . ولكن التأكيد الماركسي على القوانين الموضوعية التي تتحكم في المجتمع الإنساني هو ذاته سقوط في التشيؤ والتبرجز ، وثنائيات الوعي البورجوازي (خصوصاً الفصل الجامد بين الحقيقة والقيمة) لا يمكن أن تُحل عن طريق الفلسفة التأملية وإنما عن طريق الفعل الإنساني المتعيِّن والممارسة الثورية . والطبقة المرشحة تاريخياً (أي المقدَّر لها) أن تحطم الوعي المتشيئ للرأسمالية البورجوازية هي الطبقة العاملة التي تمثل الذات الفعالة التي تحقق التغير الاجتماعي وتمثل الكلية والشمول البشري ، وهي طبقة ليس لها أية مصالح في استمرار حالة التشيؤ والتفتت ، ومن ثم فإن الطبقة العاملة حينما تعي ذاتها نظرياً وتحقق مصالحها الطبقية ستحقق الخلاص الاجتماعي للبشرية وتحل لغز الفلسفة الألمانية ، فمعرفتها الذاتية للواقع هي ذاتها الرؤية الشاملة التي تحقق وحدة الذات والموضوع وتحولها إلى ممارسة ثورية وتصل بجدل التاريخ إلى نهايته من خلال تحطيم الرأسمالية . إن الوعي الإنساني لا يعكس الوضع التاريخي بشكل سلبي جاهز وإنما يمكنه تجاوزه ومن ثم تحويله وتغييره . وعلى هذا النحو ، يقدم لوكاتش نقداً جذرياً لفكرة الحتمية الحديثة .

وقد وُجِّهت عدة انتقادات لفكر لوكاتش من بينها :

١ ـ أنه يبشر برؤية غائية للتاريخ ، رؤية لا تقوم فيها البروليتاريا بدور الأداة التي ستحطم الرأسمالية وحسب وإنما تصبح آلية تأتي بعصر جديد خال من الوعي الزائف . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هذا يعني في واقع الأمر أن الجدل سينغلق في هذا العهد الجديد (نهاية التاريخ) . وهكذا ، فلن يكون هناك مجال للعقل النقدي في مجتمع ما بعد الثورة (وهذه هي إشكالية المابعد ونهاية التاريخ الكامنة في الأنساق العلمانية كافة) .

٢ ـ اتُّهم لوكاتش بأنه حوَّل ماركس إلى منهج ومن ثم وضعه فوق النقد ، ولأن الفكر الجدلي لا يدافع عن أي فكر محدد أو موقف محدد لأنه مجرد منهج ، فإن الماركسية الجدلية لا يمكن أن تخطئ أبداً .

٣ ـ رؤية لوكاتش للمعرفة نخبوية ، فوعي الطبقة العاملة ليس بالضرورة ثورياً ، ومن ثم يجب تفسير هذا الوعي وتطويره وتحويره حتى يصبح ثورياً ، ومثقفو الحزب الثوري هم النخبة التي ستقوم بهذا الدور حتى يتوصلوا إلى الحقيقة التي تتفق مع المصالح الحقيقية للطبقة العاملة .

٤ ـ واتُّهم لوكاتش كذلك بأنه زوَّد عدم الاكتراث السياسي بأساس فلسفي ، فإذا كان الحزب يحتكر الحقيقة فثمة ضرورة أخلاقية للكذب والتدليس من أجل صالح الحزب . وهنا يظهر عنصر اللا عقل مرة أخرى في فلسفة لوكاتش ، فالحزب دائماً على حق حتى ولو كذب ، وقد قيل إن حياة لوكاتش ذاتها هي أنصع دليل على ذلك .

٥ ـ اتُّهم لوكاتش بالغائية الكاملة بل وبالمشيحانية ، فالطبقة العاملة في منظومته هي وسيلة التاريخ في انتصار العقل المطلق أو روح العالم على كلٍّ من التشيؤ والاغتراب والانحراف ، وهي كيان يشبه الشعب المختار في المنظومة الحلولية اليهودية .

ولا يمكن تصنيف لوكاتش باعتباره مفكراً يهودياً . فقد نشأ في بيئة مندمجة ، حيث كان يهود المجر من أكثر الجماعات اليهودية اندماجاً ، كما كانت أسرته أسرة بورجوازية عادية حريصة على الاندماج . تلقى لوكاتش تعليمه في مدارس وجامعات غير يهودية ، كما أن منابع فكره أوربي . ويُضاف إلى ذلك أن اهتمامه بالموضوع اليهودي كان ضعيفاً ، فحتى حينما تناول مفكرين اشتراكيين يهوداً ، مثل موسى هس وفرديناند لاسال ، فإن البُعد اليهودي في فكرهم لم يلق عنده أي اهتمام .

وإن كانت ثمة حلولية في فكر لوكاتش فهي حلولية كمونية علمانية مادية (حلولية بدون إله ، وحدة وجود مادية) لا تختلف كثيراً عن أية منظومة فكرية هيجلية تحاول أن ترى تجليات العقل المطلق في التاريخ والمادة . ومع هذا ، يجب أن نشير إلى أن لوكاتش يُدرك تماماً مخاطر الحلولية الكمونية . ولذا ، فإن تأكيده أهمية التجاوز وإصراره عليه ، باعتباره ضماناً وحيداً لإنسانية الإنسان واستقلاله عن الطبيعة والتاريخ ، أو أية كليات أخرى ، أمر واضح للغاية . ولعل هذا هو سرّ المشاكل العديدة التي واجهها عبر حياته مع السلطات الماركسية اللينينية . ورغم كل هذا ، فهو يظل يدور في إطار الحلولية الكمونية ، لأن مصدر التجاوز يظل كامناً في المادة أو في النفس البشرية . ولعل الحوار بشأن الماركسية الإنسانية في مقابل الماركسية العلمية هو حوار بشأن الحلولية الكمونية . فالماركسية الإنسانية تحاول الحفاظ على الإنسان داخل المنظومة الماركسية باعتباره كياناً مطلقاً مستقلاً ذا إرادة مستقلة تعبِّر عن نفسها في اختيارات محددة بين بدائل مختلفة ، ومن ثم فإن العلوم الطبيعية (التي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة) لا تصلح لدراسة ظاهرة الإنسان . أما الماركسية العلمية فتحاول الوصول إلى القوانين العلمية التي تتحكم في كلٍّ من التاريخ والطبيعة على حدٍّ سواء والتي يتحرك التاريخ والبشر وفقاً لها ، والتي تفترض وحدة الطبيعة والتاريخ (واحدية

كونية) ، ولذا فهي تحاول تطهير الماركسية تماماً من المطلقات أو الغائيات كافة وتؤدي في نهاية الأمر إلى الشمولية والأحادية السياسية . وقد رفض لوكاتش هذا النوع من الماركسية ولذا فهو يُعَدُّ واحداً من أهم المفكرين المدافعين عن مقولة الإنسان داخل المنظومة الماركسية . والواقع أننا لو قلنا إن لوكاتش (المدافع عن الماركسية الإنسانية) يهودي ، وإن كثيراً من المدافعين عن الماركسية العلمية أيضاً يهود ، وإن ماركس مؤسس النظرية الماركسية كذلك يهودي، فإن كلمة «يهودي» تصبح مثل الصيغة السحرية التي تُفسِّر كل شيء ، ومن ثم فإنها لا تُفسِّر شيئاً على الإطلاق .

كلود ليفي شتراوس (١٨٩٨-) والبنيوية

Claude Levi-Strauss and Structuralism

عالم أنثروبولوجي فرنسي وأحد أعمدة الفكر البنيوي . وُلد في بلجيكا ثم انتقل إلى فرنسا . ينتمي إلى عائلة من البورجوازية الفرنسية اليهودية المثقفة المندمجة . ورغم أن أحد أجداده كان حاخام فرساي ، إلا أنه نشأ في جو علماني في منزل عائلته في بلجيكا التي وُلد بها أو في منزله في باريس (فيما بعد) .

تلقَّى ليفي شتراوس تعليمه الجامعي في السوربون وتخرَّج في كلية الحقوق عام ١٩٣١ . ثم التحق بالبعثة الجامعية الفرنسية في البرازيل حيث أصبح أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة ساو باولو في الفترة ١٩٣٥ - ١٩٣٩ ، وهي الفترة التي قام فيها بعمل أبحاث حقلية إثنوجرافية بين قبائل البورورو في وسط البرازيل والتي على أساسها أقام نظريته في علم الأساطير . خدم في الجيش الفرنسي مع اندلاع الحرب العالمية الثانية ، وبعد سقوط باريس عام ١٩٤٠ رحل إلى نيويورك حيث عمل كأستاذ زائر لأبحاث علم الاجتماع في جامعة نيو سكول أوف سوشيال ريسيرش New School of Social Research بيْن عامي ١٩٤١ و١٩٤٥ ، ثم عاد ليعمل كأستاذ لعلم الأديان في مدرسة الدراسات العليا بالسوربون . ومنذ عام ١٩٥٩ ، شغل ليفي شتراوس منصب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس ، وانتُخب عام ١٩٧٣ عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

من أهم كتبه **الأبنية الأولية لعلاقات القرابة** (١٩٤٩) الذي بلور فيه نظريته الخاصة بأن التبادل التعاقدي هو العامل الاجتماعي الأساسي . وفي كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية** (١٩٥٨) ، بلور ليفي شتراوس نظريته الأنثروبولوجية متخذاً اللغويات نموذجاً يُحتذَى . ثم صدرت له مجموعة من الدراسات بعنوان **الأساطير أو مقدمة لعلم الميثولوجيا** (١٩٦٤ - ١٩٧١) في أربعة أجزاء : **النيء والمطبوخ**، و **من العسل إلى الرماد** ، و **أصل آداب المائدة** و**الإنسان العاري** .

ولفهم فكر ليفي شتراوس (وظهور ما بعد الحداثة) ، لابد من فهم الفكر البنيوي (في سياقه الغربي) باعتباره تجلياً لإشكاليات العلمانية الشاملة والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع .

و«البنيوية» هي المقابل العربي للكلمة الإنجليزية «ستركتشراليزم Structuralism» . وهي فلسفة لا عقلانية مادية تشكل ثورة ضد الوضعية وضد تشيؤ الواقع واللغة (والتمركز حول الموضوع) وتحاول في الوقت نفسه ألا تسقط في الذاتية (والتمركز حول الذات) . وهي تدّعي أنها تتجاوز الميتافيزيقا ، ولذا فهي ترفض الوجودية والفكر الإنساني الهيوماني بشكل عام .

ورغم أن الفلسفة البنيوية ترفض الفلسفة الهيومانية ، إلا أنها فلسفة متمركزة حول الإنسان . وبالفعل ، تظهر الطبيعة البشرية أحياناً في الفكر البنيوي كمعيار (بل كمطلق ومرجعية نهائية) حينما يتحدث ليفي شتراوس عن رغبة البشر في التواصل باعتبار أن هذه الرغبة إحدى سمات الإنسان الأساسية ، وهي رغبة تعزله عن عالم الطبيعة/ المادة وتخلق مسافة بينهما . وتتبدَّى الرغبة في التواصل في واقع أن الإنسان ينتج أنظمة إشارية . والإنسان البدائي ، رغم بدائيته وبساطته ، لا يبحث مثل الحيوان عن طعامه وحسب (كما يتصور النفعيون) ولا يبحث عن لغة طبيعية نفعية مباشرة (كما يتصور الوضعيون) ، وإنما يبحث دائماً عن رموز وإشارات للتواصل ولتفسير العالم . فهو حينما يجد شيئاً لا يسأل «هل هذا الشيء صالح للأكل (بالفرنسية : بون آ مانجريه bon a manger)» كما يتصور دعاة النفعية المادية ، وإنما يسأل «هل هو صالح للتفكير من خلاله (بالفرنسية : بون آ بانسيه bon a penser)» أو «صالح لاستخدامه رمزاً (بالفرنسية : بون آ سيمبوليزيه bon a symboliser)» . وهذا الإنسان البدائي الذي يرغب في التواصل يبحث عن الحقيقة ويصل إليها من خلال منطقه الخاص . ولأن الأساطير ليست مجرد قصص خيالية وإنما لها منطقها الخاص (بالفرنسية : ميثو لوجيك mythologique) الذي يختلف عن منطقنا الخاص (بالفرنسية : لوجيك logique) ، فإن الإنسان البدائي قد لا يعرف علمنا المجرد ولكنه يملك علمه الخاص الذي يدركه بمنطقه الخاص ومن خلال نظامه الإشاري المتعيِّن ومقولاته المتعيِّنة ، ولذا سمى ليفي شتراوس هذا العلم «علم المتعيِّن» (بالإنجليزية : ساينس أوف ذي كونكريت science of the

concrete) . بل إن النزعة الإنسانية تظهر عند ليفي شتراوس بشكل متطرف في قوله إن للعقل الإنساني وظيفة رمزية وإنه يتسم بالقدرة على توليد دوال أكثر من عالم المدلولات ، إذ أن الإنسان يجد أن العالم ليس مفعماً بما فيه الكفاية بالمعنى ، وأن العقل يحوي من المعاني ما يفوق ما يوجد في الواقع من أشياء . وهذه هي طريقة ليفي شتراوس في الحديث عن أسبقية الإنسان على الطبيعة . ويذهب ليفي شتراوس إلى أن مشكلة الإنسان الحديث هي أنه قد قمع هذا الاتجاه في العقل الإنساني نحو توليد الرموز والإشارات .

هل هذا يعني أن الإنسان هو المرجعية النهائية في الكون وأن العقل يُولِّد معياريته النهائية من داخل ذاته ؟ هنا سنكتشف نمط التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع ، وسنجد أنه قد بدأ يؤكد نفسه بشكل حاد . ولكن التمركز حول الموضوع سيأخذ في حالة البنيوية شكل التمركز حول البنية .

وكلمة «بنية» لها معنى محدَّد في الفلسفة البنيوية . فهي تُستخدَم في علم اللغة البنيوي للإشارة إلى المنهج الذي يدرس السمات اللغوية المختلفة لا كتفاصيل في حد ذاتها وإنما كجزء من بنية عامة لا يمكن أن تُردَ إلى ما دونها . وقد استُخدمت الكلمة بعض الوقت في علم اللغة للإشارة إلى منهج العالم اللغوي بلومفيلد حيث كان يقوم بتقسيم السمات المباشرة للكلام وتصنيف هذه السمات ، وهذا ما سماه تشومسكي «البنية السطحية» . ومقابل ذلك ، طرح تشومسكي مفهوم «البنية العميقة» أو «البنية الكامنة» . ولذا سَمَّى تشومسكي اتجاهه في علم اللغة «النحو التوليدي» . ولكن يمكن القول بأن كلمة «توليدي» كما يستخدمها تشومسكي ترادف تقريباً كلمة «بنيوي» كما يستخدمها ليفي شتراوس (في علم الأنثروبولوجيا) أو جان بياجيه (في علم النفس) .

وواضع أساس علم اللغة البنيوي (ورائد الثورة البنيوية) هو عالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) الذي ذهب إلى أن علاقة الدال بالمدلول (الاسم والمسمى ـ الكلمة ومعناها ـ الإشارة والمشار إليه) لا تستند إلى أية صفات موضوعية لصيقة بالدال أو كامنة فيه ، ومن ثم فالعلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة بل اعتباطية . ويرى دي سوسير أن النظام اللغوي نسق إشاري مبني على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة ، فمعنى كل إشارة ينبع من اختلافها مع إشارة أخرى . والنظام اللغوي ككل يعمل من خلال سلسلة الاختلافات والثنائيات المتعارضة هذه ، فالمعنى ـ كما أسلفنا ـ ليس كامناً في الإشارة ذاتها ولا حتى يضاف إليها وإنما هو أمر وظيفي يتحدد داخل شبكة العلاقات داخل النص نفسه ، أي أن المعنى يُولَد من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع .

وقد بيَّن ليفي شتراوس أن الأساطير ، مثل اللغة ، نظام يتسم باعتباطية وعشوائية علاقة الدال بالمدلول ، فالأسطورة (أو الكلمة) ليس لها معنى في حد ذاتها ، فعلاقتها بالواقع (معناها) مسألة عرضية ليست كامنة في الأسطورة أو الكلمة ذاتها أو في الواقع ذاته وإنما هي مسألة عُرفية (اتفاقية) . كما أن الكلمة والأسطورة لا يمكن أن يظهر لهما معنى إلا إذا أصبحا جزءاً من شبكة أكبر منهما . هذه الشبكة تتسم بما يُسمَّى «التعارضات الثنائية» (بالإنجليزية : بايناري أوبسيشنز binary oppositions) . فما يحدد المبتدأ والخبر ليس خاصية مادية في أي منهما وإنما علاقة تعارض بينهما . واللغة والأساطير ليس لهما وجود موضوعي بل ليس لهما مضمون محدَّد ، ولكن لكلٍّ منهما منطقه الشكلي المجرد العام .

وانطلاقاً من هذا ، يمكن أن نُعرِّف البنية بأنها ليست صورة الشيء أو هيكله أو عناصره أو أجزاءه أو وحدته المادية أو شيئيته الموضوعية ولا حتى التعميم الكلي الذي يربط أجزاءه . وحدَّد بياجيه خصائص البنية بأنها ثلاث :

١ ـ الكلية ، وتعني أن البنية ليست موجودة في الأجزاء .

٢ ـ التحولات ، وهي التي تمنح البنية حركة داخلية وتقوم في الوقت نفسه بحفظها وإثرائها دون أن تضطرها إلى الخروج عن حدودها أو الانتماء إلى العناصر الخارجية .

٣ ـ التنظيم الذاتي ، ويعني أن البنية كيان عضوي متسق مع نفسه منغلق عليها مكتف بها ، فهي كل متماسك له قوانينه وحركته وطريقة نموه وتغيره ومن ثم فهي لا تحتاج إلى تماسكه الكامن .

ويرى بياجيه أن المثل الأعلى للبنيوية هو السعي إلى تحقيق معقولية كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بذاتها ، لا نحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية .

والبنية ليست ذاتية ولا موضوعية ، ولا هي مادية أو مثالية ، وهي ليست كامنة في العقل وليست انعكاساً لشيء في الواقع على عقل الإنسان ، وليس لها وجود متعال ، وليس لها وجود ذاتي أو تجريبي أو موضوعي أو وضعي . فالبنية ، في واقع الأمر ، شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها ويرى أنها هي التي تربط بين عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه ، وهي القانون الذي يتصور الإنسان أنه يضبط العلاقات بين العناصر المختلفة . وهذا القانون هو الذي يمنح الظاهرة هويتها ويضفي عليها خصوصيتها . ويتم التعرف على البنية من خلال علاقة التعارض والتشابه بين العناصر المختلفة

(ويُطلَق عليها «قوانين التركيب») . ولا يهم أصول البنية التاريخية ولا عوامل تكوينها ولا مضمونها ولا فاعليتها الوظيفية ، فهذه عناصر يجب تعليقها (وضعها بين قوسين) للتوصل إلى البنية المجردة.

ولكن ما علاقة البنية بالإنسان الفرد ؟ تبدأ المنظومة البنيوية في الانتقال التدريجي من تأكيد أسبقية الإنسان على الطبيعة (أو الكل) إلى إعلان المساواة والتسوية بينهما . ولإنجاز ذلك ، يلجأ البنيويون إلى الحل الحلولي الكموني التقليدي ، وهو الزعم بأن ثمة تماثلاً (بالإنجليزية : هومولوجي homology) بين العقل والواقع ، وأن البنية بهذا المعنى متطابقة مع كل من العقل والواقع . والبنية التي تُماثل الواقع كامنة في العقل الإنساني ، لا بمعنى عقل الأفراد وإنما العقل الجمعي للإنسانية بأسرها منذ بداية التاريخ حتى الآن ، لا فرق في هذا بين العقل البدائي والعقل المتحضر . وهي بنية ثابتة لا تتغيَّر بتغير الزمان أو المكان ولا تتأثر بتغير الأفراد أو المجتمعات أو التحولات التاريخية ، وهي لا تعكس الواقع المادي أو مشاعر الفرد أو التاريخ الإنساني وإنما تُعيد إنتاجها كلها حسب أشكالها الثابتة الكامنة .

لكن ، كما هو الحال دائماً مع النظم الحلولية ، يتساقط هذا التماثل بين الإنساني وغير الإنساني . ويتحرك غير الإنساني إلى المركز ليؤكد أن له الأولوية والأسبقية (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير) ومن ثم يتحرك الإنساني إلى الهامش ويذوي ويختفي ويذوب في الكل اللاإنساني . وبالفعل ، نكتشف أن البنية التي قيل إنها كامنة في عقل الإنسان أمر لا شعوري يقع خارج إرادة الإنسان . فالإنسان داخل المنظومة البنيوية ليست له إرادة مستقلة أو وعي مستقل ، هو مجرد مفردة تتشكل منها جُمل لغوية ومنظومات أسطورية . والذات الإنسانية الواعية إن هي إلا جزء من بناء ضخم شامخ يتحرك حسب هواه أو قوانينه ، وما الذات سوى حامل ترتكز عليه البنية .

إن المعنى لا يبدأ وينتهي من تجربة الإنسان الفرد الحر الذي يفرض المعنى على الكون أو يجده كامناً فيه . فالمعنى ، إن وُجد ، هو شيء يحدث للإنسان وللكون . فما يُنتج المعنى في واقع الأمر هو البنية (النظام الدلالي والعلاقات الإنسانية في حالة اللغة ، والمنظومة الأسطورية في حالة الأسطورة) . وما حديث الأفراد أو قصصهم أو رؤاهم إلا تجلٍّ لهذا النظام وتلك المنظومة . فاللغة والأسطورة ليس لهما بداية في أي وعي خاص ، فهما يسبقان وجود العقل البشري ، ولذا فهو يُدرك الواقع من خلال اللغة والأسطورة ويقوم بتصنيف الواقع من خلالهما (دون وعي منه) . فالإنسان (بمعنى الذات المتفردة) لا يفكر من خلال الأساطير وإنما الأساطير (كبنية مستقلة) هي التي تفكر من خلاله ، وهو لا يتحدث من خلال اللغة وإنما تتحدث اللغة من خلاله ، وهي تحرك الإنسان أينما كان وتتبدَّى في كل رسائله (رغم أنفه) وفي أي موضوع ينتجه .

وذكر ليفي شتراوس أكثر من مرة أن العقل البشري ما هو إلا تعبير عن منطق صارم وحتمي وأن فكرة الإبداع إن هي إلا وهم . كل هذا يعني ، في واقع الأمر ، أن الذات لم تَعُد ذاتية وأن الواقع لم يَعُد موضوعياً ، وأن التفسير ليس ثمرة تفاعل الذات والموضوع ، فثمة أسبقية للأداة (اللغة ـ الأسطورة) على الغاية (التواصل الإنساني ـ التفسير) . وثمة أسبقية مطلقة للبنية وللعلاقات البنيوية على الوعي الإنساني والذوات الفردية ، تماماً كما تفترض المادية القديمة أسبقية المادة على الوعي الإنساني . ولكن المادية الجديدة تضيف أن هذا المطلق الجديد له أسبقية على الواقع الموضوعي ذاته .

لكل هذا ، يركز البحث البنيوي لا على السمات الخاصة المتعينة للظاهرة الإنسانية أو الأهداف والدوافع الإنسانية ، ولا حتى على العلاقات المادية التي تحقق الترابط بين عناصر البنية ، وإنما يركز على النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير البنية وتحولاتها . ولكن هذا النسق العقلي هو في واقع الأمر نتاج بنية أولية قَبْلية تتجاوزه وتتجاوز كل التفاصيل الإنسانية والمادية . ولذا ، فإن علم الأنثروبولوجيا بالنسبة لكلود ليفي شتراوس هو علم العلاقات المنطقية بين الظواهر الاجتماعية أو هو علم دراسة البنية الكامنة والعلاقات البنيوية المختلفة . ومهمة عالم الأنثروبولوجيا هي تحويل الكامن إلى ظاهر والأسرار إلى قواعد منطقية عامة ثابتة ، وبذلك تتضح العلاقات البنيوية الكامنة في مختلف الأنساق الاجتماعية .

في هذا الإطار ، يحاول ليفي شتراوس أن يثبت أن كل أساطير العالم (وأساطير الأمريكتين بصفة خاصة) إن هي إلا تعبير عن حكمة خفية وما هي إلا أسطورة واحدة في النهاية (على حد تعبيره) . وحاول ليفي شتراوس إنجاز ذلك من خلال نسق تحليلي منطقي صارم يتم فيه تحويل رموز الأساطير واستبدال بعضها بالبعض الآخر من خلال مجموعة معادلات رمزية وجبرية . والأساطير في تصوره تتبع قانوناً عاماً ولذا فهي تقبل التحول إلى معادلات جبرية لأنها بنى اختزالية بسيطة ، ولكن الأساطير هي أيضاً المنطق الخفي في كل الحضارات . فهي بمنزلة اللوجوس الذي يمنح المجتمع تماسكه ومعقوليته ، ولكنه لوجوس علماني ليس له غرض نهائي ، فهو لوجوس بلا تيلوس ، مطلق بلا غاية ، وميتافيزيقا بلا مسئولية أخلاقية (مثل روايات الخيال العلمي) .

ويمكن القول بأن البنية تشبه من بعض النواحي المُثُل الأفلاطونية المستقلة عن الظواهر التي تتبدَّى من خلالها وعن الأفراد الذين يعبِّرون عنها ، وإن كانت المُثُل الأفلاطونية ، رغم استقلالها عن الإنسان وتجاوزها له ، تترك له مجالاً كبيراً لحرية الاختيار وفعل الخير والشر ، ولذا فهي في واقع الأمر تشبه فكرة العقل الأول في الأفلاطونية المحدثة الذي تصدر عنه كل العقول الأخرى داخل سلسلة صارمة لا تسمح بحرية الاختيار ، وتشبه نَفَس العالم (أنيموس موندي) عند الرواقيين ، كما تشبه الروح المطلقة (جايست) عند هيجل . وهي لا تختلف كثيراً عن وثبة الحياة (بالفرنسية : إيلان فيتال elan vital) عند برجسون ، أو الايدوس عند هوسرل ، أو عالم الحياة عند هوسرل وهايدجر وهابرماس (بالألمانية : ليبنزفلت Lebenswelt) ، وقوة الحياة عند كثير من الفلاسفة الحيويين (بالإنجليزية : لايف فورس life force) ، وهي قوة تتجاوز الذات والموضوع وإن كانا يحققان اتحادهما من خلالها ، وهي مقولة غيبية ميتافيزيقية رغم كل ادعاءاتها المادية ترتدي مسوح العقلانية والموضوعية . ولكنها ، في واقع الأمر ، ليست بعقلانية ولا موضوعية ، فهي غير قابلة للقياس أو الرصد أو الفحص أو الملاحظة ، ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس . وهذه المقولة هي إفراز الرؤية العضوية الداروينية والنيتشوية للواقع ، وهي المعادل الموضوعي (في عصر المادية الجديدة) لفكرة قوانين الحركة المادية (في عصر المادية القديمة) .

ويُفرِّق البنيويون بين التعاقب (بالإنجليزية : دياكرونيك diachronic) والتزامن (بالإنجليزية : سينكرونيك synchronic) ويرون أن البنية خالية من الزمان (ومن هنا معارضتهم النزعة التاريخية والتاريخانية) . بل يمكن القول بأن البنية المُثلى هي البنية المجردة تماماً من الزمان ، أي البنية الرياضية (فصدق المعادلات الرياضية لا ينبع من أنها متسقة مع واقع خارج عنها وإنما من اتساقها مع نفسها) .

ويتضح الانتقال من الإنساني إلى اللاإنساني في التحليل البنيوي ، فرغم أنه يهدف إلى اكتشاف بنية العقل الإنساني عن طريق تحليل نواتج هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية ولغة وطقوس ، إلا أنه لا ينتهي في عالم الإنسان وإنما ينتهي في عالم الأرقام والأشكال الهندسية ومعادلات السالب والموجب . فالتحليل البنيوي يأخذ شكل تصاعُد عمليات التجريد ، وتعليق متصاعد للمضامين الفردية والإنسانية ، واختزال التفاصيل المتعينة وتصفية الثنائيات ، بهدف التبسيط من أجل الوصول إلى مقولة أساسية وبناء أساسي كامن وراء كل الأنساق . ويمكن تصوير البنية باعتبارها ذات طابع هرمي ، ويسود القانون نفسه الذي يضبط العلاقة بين العناصر على كل المستويات من قاعدة الهرم إلى أن نصل إلى قمته حيث نجد أن المبدأ البنيوي هو أعلى درجات التجريد : مبدأ لا يعرف المكان ولا الزمان، ولا الضحك ولا البكاء ، ولا الإنسان ولا التاريخ .

وإذا طبقنا هذا على المفردات المختلفة للحضارة الواحدة (من طعام وطقوس وعادات) فإننا سنكتشف من خلال عملية تجريد متصاعدة أن ثمة لغة كلية واحدة تضمها جميعاً ، ويمكننا فهم بنية هذه الحضارة من خلال فك شفرة هذه اللغة . ولكن ثمة تصاعداً لمعدلات التجريد وتعليقاً متزايداً للمضامين الفردية المتعيِّنة للحضارات المختلفة يكشفان لنا أن ثمة لغة كلية شاملة تضم كل لغات الحضارات المختلفة وأن ثمة تماثلاً بنيوياً بين لغات الحضارات المختلفة وأنها في واقع الأمر لغة واحدة .

وتستمر معدلات التجريد بلا هوادة وبكل صرامة إلى أن نصل إلى الثنائيات البسيطة المتعارضة (التي تُختَزل هي نفسها أحياناً) لنصل إلى بنية البنى وأسطورة الأساطير ونموذج النماذج ، أي عالم الواحدية . وعلى حد قول ليفي شتراوس ، فإنه « إن كان ثمة قانون في أي مكان ، فإن القانون موجود في كل مكان » ، وكذلك فهو موجود في كل شيء ويتجاوز كل شيء (الإنسان والطبيعة) ، ويتحقق في كل المجتمعات بشكل جزئي رغم وجوده الكلي . وهو قانون يمكن ترجمته رياضياً ويشبه المعادلات الرياضية في تجريديته واختزاليته .

وعبَّر ليفي شتراوس عن رغبته في أن يتوصل إلى جدول يشبه جدول مندليف لتصنيف المواد ، وهو الجدول الذي تم عن طريقه التنبؤ بوجود مواد في الطبيعة لم تكن معروفة للعلماء ، ثم تم اكتشافها فيما بعد . كما يحاول كثير من البنيويين أن يصلوا إلى نوع من الجدول الرياضي أو المصفوفة الجبرية التي تغطي كل التحولات والتجمعات: الفعلية والممكنة في الماضي والحاضر والمستقبل .

ويمكننا أن نرى هنا كيف أن التحليل البنيوي ، رغم كل هذا الحديث عن العقل الإنساني ، يعيش في ظلال العلوم الطبيعية والرياضية، ومن هنا الرغبة العارمة في تصفية الخصوصية والفردية ، ومن هنا العداء للنزعة التاريخية والنزعة الإنسانية وكل ما يمت بصلة لعالم الإنسان الفرد ، ومن هنا الرغبة في الوصول إلى درجة عالية من اليقينية لا يمكنها أن تتحقق إلا في المنظومات الرياضية والقوانين العلمية .

ويثير دعاة الاتجاه الإنساني الهيوماني التاريخي الاعتراضات التالية على البنيوية :

١ ـ التحليل البنيوي يتجاهل كلاً من الواقع المادي والإنسان الفرد ويعلقهما (كما يفعل الفينومينولوجيون مع الواقع) ويَردُّ كل شيء إلى مبدأ واحد لا هو موضوعي ولا هو ذاتي ، لا هو مادي ولا هو عقلي ، فالبنيوية من ثم شكل من أشكال التفكيك والتقويض الجذري الذي يهدف إلى إلغاء الذات الفردية (أو على الأقل إزاحتها عن مركز الكون) وفي تعليق الموضوع المباشر (المضمون الحقيقي) . وبالفعل ، نجد أن فوكو (البنيوي التفكيكي) يتنبأ باختفاء ظاهرة الإنسان كليةً ، لأنها ظاهرة غير ذات بال ، بل إنها نوع من أنواع التصدع في النسق الكوني الطبيعي . وهو أيضاً يُهاجم سارتر لأنه يُدافع عن الواقع الإنساني التاريخي . ويتحدث ألتوسير عن تاريخ يتحرك دون ذات تاريخية فاعلة ، تاريخ كله مبني للمجهول إن أردنا استخدام مُصطلَح بنيوي .

٢ ـ تدور البنيوية في إطار نموذج واحدي تطبقه تطبيقاً شاملاً على كل شيء ، ولذا فهي مذهب أحادي تبسيطي (بل وإرهابي على حد قول أحد النقاد الإنسانيين الهيومانيين) .

٣ ـ النموذج البنيوي مستمد من أصل علمي (لغوي ـ رياضي) ويميل نحو التجريد المخل الذي يُسقط التجربة الإنسانية المتعيِّنة كما يهتم بشكل متطرف بقواعد البنية دون مضمونها . ومن هنا ، فإن البنيوية تصلح لمجتمع تسوده وتحكمه التكنوقراطية ، ولا يهتم بالرؤية الكلية ، مجتمع سيطر عليه تماماً العقل الأداتي والترشيد الإجرائي والالتزام بالقواعد دون الهدف والغاية . والبنيوية لا تهتم بالتغيير الذي يتطلب إدراك مثل هذه الرؤية الكلية (ويرى ليفي شتراوس أن سارتر وأمثاله من فلاسفة التجربة المعاشة يُصعِّدون مشاغلهم الشخصية إلى مرتبة المشكلات الفلسفية القائمة ، أي أنهم يعودون إلى مرحلة ما قبل العلمية ويتناسون العلم بتجريداته ونماذجه الشكلية) .

٤ ـ البنيوية (خاصةً عند ليفي شتراوس) فلسفة معادية للتاريخ تَغرق في تجريدات شكلية تنصب على حضارات بدائية يصفها ليفي شتراوس بوصفها «خارج التاريخ» (كما يشير ليفي شتراوس إلى المجتمعات الميدانية بأنها مجتمعات باردة مقابل المجتمعات التاريخية المعاصرة الساخنة) . ولذا ، فإن البنيوية لا تفهم الانتقال التاريخي ولا حركة التاريخ ، فهي تتعامل مع التاريخ المُجمَّد (ويرد ليفي شتراوس على هذا بأن الوجودية لا تفهم التاريخ بتركيزها على المستقبل ، كما أنها أيديولوجيا متمركزة حول الذات وحول الحاضر ، ولذا فإن التاريخ بالنسبة لها ليس الماضي بكل تركيبيته وإنما هو ما يؤدي إلى الحاضر ، ولذا فهي لا تفهم الماضي وتغض نظرها عن أشكال أساسية في التجربة الإنسانية مثل الطقوس والأساطير) .

ويثير أنصار ما بعد الحداثة بعض التحفظات بشأن البنيوية ومفهوم البنية . ولابد أن نتوقف هنا لنشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظرنا ، وهي أنه ، بينما يتهم الوجوديون البنيوية بأنها معادية للإنسان ، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان . ونحن نذهب إلى أن التناقض الظاهري يدل على تصاعد معدلات العداء للإنسان والحلولية الكمونية في الفلسفة الغربية ، فما كان معادياً للإنسان ، متطرفاً في عدائه ، في الخمسينيات والستينيات ، أصبح هو ذاته متمركزاً حول الإنسان ، متطرفاً في تمركزه في الثمانينيات .

ويمكن إيجاز تحفظات أنصار ما بعد الحداثة فيما يلي :

١ ـ البنية ، رغم ادعاءات البنيويين عن ماديتهم ، ليس لها وجود مادي وإنما هي كامنة في العقل الجمعي للإنسان وفي بنية هذا العقل ذاته ، أي أنها تشبه إلى حدٍّ ما مقولات كانط الأولية القَبْلية المستقلة المفطورة في عقل الإنسان ، فالبنى برامج تُماثل بناء عقل الإنسان ، وثمة إمكانية تَواصُل من خلال العقل الإنساني والأساطير ذاتها تُماثل بناء عقل الإنسان . فالبنية ، من ثم ، لها وجود ميتافيزيقي سابق على الواقع المادي .

٢ ـ رغم كل ادعاءات البنيويين عن اختفاء الموضوع الإنساني تماماً ، إلا أنه يعاود الظهور وبحدة في كتابات البنيويين . بل إن المشروع البنيوي بأسره محاولة لتطوير مفهوم الإنسان وتأكيد لمقدرة البشر على الترميز والتواصل ، بينما تحاول ما بعد الحداثة التحرر تماماً من مفهوم الإنسان ومركزيته .

٣ ـ تحاول البنيوية أن تنفي الأصول الربانية أو حتى الإنسانية للإنسان بأن تجعل البنية (بديل المادة) هي الأصل . ولكن البنية (مثل المادة في الفلسفات المادية القديمة) تتسم بشيء من الثبات ، ولذا فهي ميتافيزيقا مادية .

٤ ـ البنية ، حسب تصور البنيويين ، لها قانون واللغة والأسطورة والنصوص الأدبية والأعمال الفنية (مهما بلغت من تجريد) تخبر عن الواقع ، أي أن الدال له علاقة أكيدة بالمدلول ، وهو ما يشي بإيمان بالثبات .

٥ ـ وجود البنية يشير إلى وجود مركز وهامش وحقيقة كلية تتجاوز الأجزاء وكذلك أجزاء خاضعة للكل . والحقيقة الكلية تتسم بالثبات وبالاستقلال عن الطبيعة/ المادة وتشير إلى وجود جوهر ثابت لا يتغيَّر بتغير الأجزاء ، أي أنها شكل من أشكال الميتافيزيقا .

٦ ـ تسقط البنيوية بسبب هذا كله في الثنائيات المتعارضة ، وتحتفظ بالثنائية باعتبارها طبيعية وحتمية وذات دلالة . ومن هذه الثنائيات

ما يلي : جسد/ عقل ـ داخل/ خارج ـ كتابة/ قراءة ـ حضور/ غياب ـ مكان/ زمان ـ حرفي/ مجازي ـ ذكر/ أنثى . وافتراض مثل هذه الثنائيات يعني تجاوز الصيرورة وعالم الحس المادي المباشر .

٧ ـ من أهم الثنائيات المتعارضة في البنيوية ثنائية الطبيعة/ الحضارة . فقد حدَّد شتراوس هدفه بأنه الوصول إلى طبيعة الذهن البشري الأساسية ، وهو ما يوحي بأن لهذا تركيباً طبيعياً ثابتاً . لكن هذا التركيب الطبيعي ليس مصدره الطبيعة/ المادة وإنما النظم الثقافية (اللاطبيعية ومن ثم اللامادية) . فطبيعة الإنسان مرتبطة بخروجه عن الطبيعة (المادة) . فالمبادئ الكلية للذهن البشري بوجه عام ليست كامنة في تكوين طبيعي لم يتدخل فيه الإنسان ، وإنما هي مبادئ اهتدى إليها الإنسان في ذلك التنظيم الثقافي الذي يتحكم به في حياته والذي يُعبِّر مباشرةً عما هو أساسي في طريقة تفكيره .

والشائع في النظريات المادية هو النظر إلى الطبيعة التي لم يخلقها الإنسان على أنها الأصل وإلى الثقافة على أنها الفرع أو الناتج، لكن ليفي شتراوس يقلب الآية ويرى الثقافة أصلاً والطبيعة (في حالة الإنسان بالذات) مشتقة منها . وإذا كان من الشائع أيضاً وصف الطبيعة الخام بأنها ثابتة والثقافة بأنها نسبية متغيِّرة ، فإن ليفي شتراوس يؤكد أن الثقافة هي العنصر الثابت في تكوين الإنسان ومنها يستمد الإنسان ثبات طبيعته ، فالإنسان يصنع طبيعته عن طريق ثقافته . فمنذ اللحظة التي يُحظَر فيها زواج المحارم ، يظهر عنصر ثقافي في المجتمع الإنساني (وهو الحظر ، أي التنظيم الاجتماعي ، والقانون) يشكل الطبيعة متمثلة في غريزة الجنس ويتحكم فيها . ففي هذا الحظر وذلك التحريم ، تتجاوز الطبيعة ذاتها وتبدأ في تكوين بناء جديد يحل فيه التنظيم المعقد المميِّز للإنسان محل العفوية والعشوائية المبسطة التي تميز بناء الحياة الحيوانية (فؤاد زكريا) .

كل هذا يعني أن ثنائية الثقافة والطبيعة تحل مشكلة أصل الإنسان بطريقة غير مادية وتشير إلى أصل الإنسان الرباني بشكل خفيّ متعثر . كما يعني ذلك ببساطة أن البنية تفلت من قبضة الصيرورة وتتسم بقدر من الثبات والتجاوز والمعنى ، وأنها لا تزال متمركزة حول اللوجوس والتيلوس ، وأن البنيوية متمركزة حول الإنسان ككائن ثابت متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة . وكل هذا يشير إلى عالم وراء عالم الصيرورة والواحدية المادية ، أي أن البنيوية لاتزال ملوثة بالميتافيزيقا (حسبما يقول أنصار ما بعد الحداثة) . وفي الإطار الحلولي الكموني الواحدي ، فإن هذا يمثل فضيحة لا يمكن قبولها ، فهذا يعني أن الإله لا يزال يُلقي بظلاله على العالم رغم أن الإنسان قد أعلن موته ، ومن ثم ظهرت ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة لتحقيق المشروع النيتشوي لا لقتل الإله وحسب وإنما لإزاحة ما يُحتمل أن يكون قد تركه من ظلال على الطبيعة والإنسان ولتطوير نظام حلولي كموني لا يفلت أي عنصر فيه من دوامة الصيرورة اللامتناهية ولا يطفو فوق سطح المادة . وهكذا ، فإن ما كان جنينياً متعثراً في البنيوية ، يصبح واضحاً متبلوراً في ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة .

ويمكننا الآن أن نتوجه إلى يهودية ليفي شتراوس . وقد أرجع هو نفسه أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر (اليهودية ليست أحدها) :

١ ـ الماركسية التي استمد منها فكرة الجدل ووحدة الأضداد وكذلك فكرة البناء الأساسي أو الركيزة النهائية .

٢ ـ التحليل النفسي الفرويدي الذي استمد منه فكرة اللاشعور والرمز وعملية التحويل .

٣ ـ علم الجيولوجيا الذي وجد فيه الأفكار المتناثرة المتصلة بالتراتبية والطبقات وصولاً إلى القلب النهائي أو ما أسماه أحياناً «أسطورة الأساطير» .

وقد حاول إدموند ليش ، وهو من أتباع ليفي شتراوس ، تطبيق طريقته في التحليل الأسطوري على اليهودية . ولكن ليفي شتراوس نفسه أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل إلا من حيث اعتبارها نصوصاً إثنوجرافية . وهو يطرح مقابل الفكر الديني نسقه العقلاني المادي الصارم الخالص .

ورغم كل هذه العقلانية الظاهرة ، يرى البعض أن المقولات (الدينية والإثنية) اليهودية تركت أثرها الواضح في مقولات ليفي شتراوس التحليلية العلمية :

١ ـ يذهب ليفي شتراوس ، شأنه شأن البنيويين ، إلى أن البنية أهم من الذات وأن القوة البنيوية (التي تأخذ شكل أسطورة الأساطير وقواعد اللغة . . . إلخ) لها أسبقية على المجتمع . ولكن البنية ليست شيئاً خارجياً وإنما هي مستقرة في الذات الجمعية . والبنية الكامنة في الذات الجمعية لا تختلف كثيراً عن تصور أسفار موسى الخمسة للإله ، فهو إله متجاوز للواقع المادي وللأفراد ولكنه حالّ في الشعب بأسره وفي العقل الجمعي اليسرائيلي . وهو الذي يوجهه ويوجه تاريخه ، تماماً كما تفعل البنية عند البنيويين والماديين الجدد .

٢ ـ يرى بعض الدارسين أن مقولة الثنائيات المتعارضة تعود إلى التعارض الثنائي الذي يعيشه كل يهودي ، أي ثنائية اليهود/ الأغيار .

٣ ـ يبدو أن الثنائية في حالة ليفي شتراوس كانت أكثر عمقاً ، فهو يهودي/ غير يهودي ؛ بلجيكي/ فرنسي ؛ إثنولوجي/ عالم ؛ جندي

في الجيش الفرنسي/ أجنبي دائم . وهناك أخيراً ثنائية الأنثروبولوجي مقابل «العالم المتحضر» و«المتقدم» .

٤ ـ يرى البعض أن اشتغال ليفي شتراوس بالأنثروبولوجيا هو في ذاته تعبير عن يهوديته ، فالأنثروبولوجي يشبه اليهودي التائه أو المتجول ، وهو شخص يوجد في كل المجتمعات ولا يضرب بجذوره في أيٍّ منها ، فهو في كل مكان ولا مكان ، الغريب الدائم ، المغترب عن كل الأوطان .

٥ ـ الأنثروبولوجي هو شخص يترك عالم الحضارة المتقدمة المستقرة ليذهب إلى عالم الحضارة البدائي ويحوّل هذا العالم إلى معياريته الكامنة ويحكم من خلالها على العالم المتحضر . فكأن الأنثربولوجي يُعلن ولاءه للبدائي على حساب الحضاري وللهامشي على حساب المركزي . ولذا ، فالأنثروبولوجي عنصر من عناصر التفكيك والتقويض في العالم ، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرمنيوطيقا المهرطقة ، واليهودي لا يختلف كثيراً عن ذلك ، فهو أيضاً عنصر تفكيك وتقويض في مجتمع الأغيار الذي أخرجه من وطنه وشتته وأحل آخرين محله وجعله عنصراً بلا جذور ، ولذا فنشاطه التفكيكي وإنكاره المركز ودعوته للتشتيت ورغبته في زعزعة الثقافة الغربية (المسيحية) المستقرة تعبير عن رغبته الدفينة في الانتقام من الحضارة المسيحية .

ورغم وجاهة كل هذه العناصر ، إلا أنها في واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودي . فالاغتراب والتشتت صفة أساسية لمعظم المثقفين في العصر الحديث بعد انحسار الإيمان الديني واليقين العلمي . ويعيش معظم المثقفين في ثنائيات حادة لعل أهمها أنهم يعيشون في عالم مادي متحرك ينكر المركز والقيمة ومع هذا يظل طموحهم الإنساني الفطري لمركز وعالم تحكمه القيم الإنسانية . ولذا فلا توجد خصوصية «يهودية» في هذا المضمار .

وفكرة الذات الجمعية التي تكمن فيها البنية فكرة أساسية في الحضارة الغربية ، قد يكون العهد القديم أحد مصادرها . ولكن العهد القديم نفسه ليس مقصوراً على اليهود ، فهو كتاب مقدَّس لدى كل من اليهود والمسيحيين ومكوِّن أساسي في الحضارة الغربية ككل . ومهما كان الأمر ، فإن فكرة الذات الجمعية التي تحوي داخلها ما يحركها ويكفي لتفسيرها فكرة محورية في الحضارة الغربية الحديثة وقد عبَّرت عن نفسها في مفهوم الشعب العضوي وفي النظرية العنصرية والإمبريالية ككل ، ولذا لا يمكن اعتبارها فكرة «يهودية» .

ونحن نرى أن نموذج الحلولية الكمونية ذو مقدرة تفسيرية أعلى في هذا المثال . ويمكن وصف فلسفة ليفي شتراوس (والبنيوية ككل) بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية . وهذه الحلولية الشاملة ، والتي تسم أيضاً الأنساق الفلسفية عند كلٍّ من إسبينوزا وهيجل وماركس (ومعظم الأنساق الفلسفية العلمانية) ، نزعة عامة في الحضارة الغربية الحديثة ، ولا يمكن تفسيرها بردها إلى يهودية ليفي شتراوس . ولعل انتماءه اليهودي (أو بقايا هذا الانتماء) يُفسِّر حدة الحلولية وصرامتها ، ولكنه لا يُفسِّر بأية حال مركزيتها في فكره ، فهذا أمر ليس مقصوراً عليه (هو اليهودي !) وإنما سمة عامة يشاركه فيها معظم المفكرين الغربيين العلمانيين .

هربرت ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩) والماركسية الجديدة

Herbert Marcuse and Neo-Marxism

فيلسوف وسياسي ماركسي وعضو في مدرسة فرانكفورت . وُلد في برلين ودرس في ألمانيا حيث تأثر بهايدجر ، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٤ ودرَّس في عدد من الجامعات الأمريكية . له عدة مؤلفات من أهمها **العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية** (١٩٤١) ، **الجنس والحضارة** (١٩٥٥) ، **والماركسية السوفيتية** (١٩٥٨) ، و **الإنسان ذو البُعد الواحد** (١٩٦٤)، و **مقال عن التحرر** (١٩٦٩) ، و **البُعد الجمالي** (١٩٧٧). ويتجلى في فكره خليط من الأنطولوجيا الوجودية والفكر السياسي الطوباوي وفكر فرويد ونظرية ماركس في الاغتراب وفكر هيجل النقدي . والثمرة هي ما سماه ماركوز «النظرية النقدية»، وهو تحليل نقدي ينفي المؤسسات الاجتماعية السياسية .

ولعل التجربة الأساسية في حياة ماركوز الفكرية هي فشل اليسار الماركسي في الاستيلاء على السلطة بعد نجاح الثورة البلشفية في أوائل القرن . كما أنه لاحظ تزايد هيمنة النظم الشمولية اليمينية (الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا) واليسارية (الستالينية في الاتحاد السوفيتي) . ثم لاحظ في الخمسينيات ، بعد الحرب العالمية الثانية ، تزايُد رسوخ الرأسمالية الاستهلاكية في الولايات المتحدة وأوربا ، وهي ضرب من ضروب الشمولية . وحاول ماركوز خلال كل هذه الأعوام أن يُبقي الفكر الماركسي أداة حية وفعالة لتحليل المجتمع وفي نهاية الأمر تغييره .

ولعل أهم المفاهيم التي طورها ماركوز فكرة : الإنسان ذو البُعد الواحد . وهو إنسان المجتمعات الحديثة الذي تم احتواؤه تماماً وتم تخليق رغباته وتطلعاته من قبل مؤسسات المجتمع ، حتى استبطن قيمه كافة وأصبح هذا الإنسان يرى أن الهدف من الوجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة . ولكن

الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) تقلص تماماً ، وبذا فقد هذا الإنسان مقدرته على التجاوز وأصبح غارقاً تماماً في الأمور الاستهلاكية .

ووصف ماركوز للإنسان ذي البُعد الواحد هو تطوير لفكرة الإنسان الاقتصادي والجسماني (الإنسان الطبيعي) حيث بيَّن أن نسق الإنسان ذي البُعد الواحد هو نسق واحديّ مغلق ، ولذا فإنه يحاول أن يفتح النسق . وكي يفعل ذلك ، كان لابد له أن يخرج من الواقع المغلق كي يقوم بتحليل وتقييم الكل الكامن المتجاوز لهذا الواقع الظاهر . وفي كتابه **العقل والثورة** ، يجد ماركوز ضالته في فكر هيجل . لقد أصر هيجل على أن يظل الإنسان عاقلاً رشيداً قادراً على أن يتحرر مما يُسمَّى الحقائق المحيطة به (فالعقل البشري نفسه يصبح المطلق وموضع الكمون وأساس التجاوز ، ومن ثم يستعيد الإنسان إنسانيته ومركزيته ومطلقيته) . وبوسع الإنسان أن يخضع الحقائق التي يقبلها الجميع بالسليقة وباعتبارها أموراً طبيعية لمعايير أعلى ، أي معايير العقل . وقد سمِّيت فلسفة هيجل العقلانية النقدية باسم «فلسفة النفي» لأن الفيلسوف ، مسلحاً بالمنهج الجدلي ، يوجه النقد لما هو كائن (الوصف) باسم ما يجب أن يكون (المعيار) وهو معيار يتجاوز ما هو قائم مستمد من الإمكانيات البشرية بشكل عام . ومن ثم ، فإن الإنسان العقلاني بوسعه أن يتجاوز النظام الاجتماعي القائم ويصل إلى مستوى أعلى من خلال عقله الذي يقارن المعطى المباشر (المجتمع الأحادي البعد) بالمعايير الإنسانية العقلانية العالمية . والحقيقي هو ما يتفق مع هذه المعايير ، وهي معايير العقل ، إذ أن التاريخ نفسه حسب هذه الرؤية يتحرك حسب معايير العقل ، أما اللاعقلاني فهو لا تاريخي وغير حقيقي .

ويذهب ماركوز ـ شأنه شأن الماركسيين ـ إلى أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي لا يستغل الإنسان فيه أخاه الإنسان . كما يتفق مع فرويد في أن إرجاء الإشباع وممارسة قدر من الكبت وقمع الغرائز أمر أساسي إن كان للحضارة أن تستمر . وحسب تصور ماركوز وصل التطور التكنولوجي إلى الدرجة التي أصبح القمع الشديد معها ليس ضرورياً بعد أن أدَّى قمع الغرائز وظيفته التاريخية . فالإنسان الغربي طوَّر تكنولوجيا تجعل بإمكان كل شخص أن يعيش في حرية وكرامة وإشباع دونما حاجة لقمع ، وأصبح بوسع الإنسان (خصوصاً الإنسان الغربي) أن يعيد تشكيل المجتمع بما يتفق مع معايير العقل بحيث يصبح مجتمعاً مثالياً فاضلاً . ويحاول ماركوز في كتابه **الجنس والحضارة** أن يعطي صورة لهذا المجتمع الفاضل الجديد (الذي يحمل كل سمات نهاية التاريخ المشيحانية التي تسم كل الأنساق العلمانية الثورية والليبرالية مؤخراً) . وقد تنبأ ماركس بأن الإنسان في المجتمع الشيوعي سوف يصطاد في الصباح ويرعى الأغنام في الظهيرة ويمارس النقد في المساء . ولا تختلف رؤية ماركوز عن ذلك كثيراً ، فالإنتاجية في هذا المجتمع المثالي لا تتم من خلال قمع الرغبات والزهد والاغتراب إذ أن الملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج المتطورة ستجعل الطاقة الغريزية تعود لشكلها الأصلي . كما أن وقت العمل الذي يسبب الاغتراب سيصل إلى الحد الأدنى ويختفي ، بحيث يصبح اللهو مثل العمل ، كما يمكن تنظيم العمل بحيث يتفق مع احتياجات الإنسان الفردية .

ويسأل ماركوز عن العقبات النفسية التي تقف في طريق تحقق مثل هذا المجتمع . وفي كتابه المذكور يرى ماركوز أن إيروس (مبدأ اللذة والحياة) يبحث دائماً عن التحقق والإشباع من خلال إعادة صياغة النظام الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية فيه (مبدأ الواقع) وهو يرى إمكانية الموازنة بين العقل والحس والسعادة والحرية في مجتمع خال من القمع ، أي أن الإيروس (بهذا المعنى) إمكانية كامنة في الإنسان تُمكِّنه من أن يتجاوز عالمه ذا البُعد الواحد .

ولكن المجتمع الحديث سيطرت عليه العقلانية التكنولوجية (أو المبدأ الأداتي) التي توظف كل شيء بما في ذلك مبدأ اللذة ذاتها لمصلحتها . ولاحتواء مبدأ اللذة يقوم المبدأ الأداتي بما يلي :

١ ـ تقوم صناعات اللذة بترشيد أحلام الإنسان الجنسية واستيعابها داخل إطار النظام القائم ، فهي تطلق الرغبة الجنسية من عقالها ولكنها تُفرِّغ مبدأ اللذة من محتواه الثوري وتحتويه تماماً ، إذ تطرح إمكانية الإشباع الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة مثل السياحة والنوادي الليلية وأحلام الإباحية . أي أن كل شيء يتم تدجينه ، وضمن ذلك الرغبة الجنسية نفسها .

٢ ـ يقوم المبدأ الأداتي بتخليق رغبات غير ضرورية (زائفة) جديدة حين يتم إشباع الرغبات الضرورية (الحقيقة) وذلك من خلال الدعاية لآخر الموضوعات والإعلانات وما يُسمَّى «التآكل المخطَّط» (أي إنتاج السلع بطريقة تضمن تآكلها بسرعة) ، ويُلاحَظ أن الجنس (العنصر البروميثي في الإنسان) يصبح مجرد خدعة إعلانية . وبذلك يزداد اتساع نطاق الحاجة للسلع كما يزداد إنتاجها وتظهر الوفرة السلعية . ولكن الوفرة هنا هي في واقع الأمر شكل من أشكال القمع لأي اتجاه نحو التساؤل عن الهدف من الوجود والحاجة لتحقيق الذات والبحث عن الحرية ، وكلما زادت الوفرة زاد القمع لأن الدولة ومجتمع الوفرة قاما بخنق الفرد واستيعابه تماماً في دورة الحاجات المتصاعدة

اللامتناهية غير الضرورية والتي يتم إشباعها بشكل دائم (وهو صدى لجدلية الاستنارة عند هوركهايمر وأدورنو فكلما زادت معدلات الاستنارة وزادت هيمنة الإنسان على الطبيعة زاد ضموره هو) .

ويذهب ماركوز إلى أنه بهذا يحل مبدأ الموت (ثاناتوس) محل مبدأ الحياة (إيروس) وبذلك يعود الإنسان مرة أخرى للقمع الذي يزيد عن الحد اللازم للاستمرار في خلق الحضارة .

٣ ـ لاحظ ماركوز أن مؤسسات الرفاه الاجتماعي في المجتمعات الحديثة أصبحت إحدى أهم وسائل السيطرة على حياة الذين ينعمون بفوائدها ومزاياها بفضل هيمنتها على مستوى معيشتهم . وهكذا يتحول التحرر من الحاجة المادية ، الشرط المسبق لكل أشكال الحرية ، ليصبح هو نفسه أساس العبودية . وكلما ازداد استهلاك الناس للسلع ، الذي كان من المفروض أن يوسِّع نطاق عالم الحرية ، ازداد ادمانهم لهذه السلع واحتياجهم لها ، ومن ثم ازداد عالم الضرورة اتساعاً وضَمُر إحساسهم بالحرية وشعورهم بالمسئولية .

وكيف يمكن الخروج من هذا المأزق ؟ إن آلية الخلاص عند ماركوز ليست الطبقة العاملة (كما هو الحال مع ماركس ولوكاتش) ، فقد نجح العقل الأداتي في الهيمنة عليها وتم استيعابها في الرؤية الاستهلاكية السائدة .

وهنا تظهر مشكلة أساسية : إذا كانت الأغلبية (بما في ذلك الطبقة العاملة الثورية) قد تم غسيل مخها وأصبحت ذات بُعد واحد تعيش في السلع وتموت من أجلها ، وإذا كانت رؤية الإنسان مادية ، فلماذا لا يكون الخلاص في السلعة ؟ ومن الذي سيقرر نفي ذلك ، واستناداً إلى ماذا ؟ إن مشكلة القيمة المطلقة تطرح نفسها هنا مرة أخرى وبقوة ، ولذا نجد أن ماركوز يتحدث عن نخبة مثقفة تقوم بتوجيه الجماهير التي فقدت رشدها وتم إغواؤها من قبَل المؤسسات الليبرالية الديموقراطية الاستهلاكية ، أي أن النخبة الثقافية صاحبة العقل النقدي والذاكرة التاريخية والمقدرة على إدراك الكل الإنساني المتحقق في التاريخ والتي لم يتمكن المجتمع من استيعابها في رؤيته وبنيته ورفضت هي استبطان رؤيته ، والقادرة من ثم على تجاوز الواقع المباشر ، هي الآلية التي يمكنها تحقيق الانعتاق للإنسان والعمل على تأسيس مجتمع يسمح بظهور الإنسان المركب متعدد الأبعاد ، ولهذا كانت كتابات ماركوز أثيرة لدى الشباب في حركة اليسار الجديد في الستينيات .

ويتّسم كتاب ماركوز الأخير **البُعد الجمالي** بقدر من التشاؤم المفعم بالفرح . وهو يذهب في هذا الكتاب إلى أن الفن هو الملاذ الوحيد المتبقي للتجربة متعددة الأبعاد في مجتمع أحادي البُعد ، فثمة مسافة تفصل بين الفن والواقع . ويتّسم الفن بأن له أبعاداً تجعله يتجاوز العناصر الاجتماعية المحدَّدة له وتجعل العمل الفني قادراً على الانعتاق من العالم الذي ينتمي إليه ، ومن ثم فإن الفن يُعبِّر عادةً عن تجربة إنسانية مركبة في مواقف متبلورة ، وهو لهذا يذكِّرنا بحقائق إنسانية عادةً ما ننكرها . إن منطق العمل الفني يؤدي إلى ظهور حساسية مركبة جديدة تتحدى كلاً من الحساسية القائمة والعقل الذي يتبدَّى من خلال المؤسسات الاجتماعية السائدة ، وهذا هو الدور الذي يمكن أن يلعبه الفن في تغيير الواقع وليس كما يرى الواقعيون الاشتراكيون .

وماركوز ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي . ولكنه أيد إسرائيل عام ١٩٦٧ في هجومها على الدول العربية باعتبار أن ذلك دفاع عن النفس . وإن بحثنا عن البُعد اليهودي في فكره ، فإن من العسير أن نعثر عليه ، فهو مفكر متأثر بالتقاليد الألمانية في الفلسفة خاصةً هيجل وماركس . أما موقفه من إسرائيل ، فهو موقف سياسي ينم عن جهل شديد ، وربما عن انتهازية شخصية لا علاقة لها بالبنية العميقة الكامنة لفكره الفلسفي .

نعوم تشومسكي (١٩٢٨ -) والثورة التوليدية

Naom Chomsky and the Generative Revolution

عالم لغويات أمريكي يهودي من أصل يديشي ، ويُعَدُّ من أهم المفكرين اللغويين والسياسيين النشيطين في العالم في النصف الأخير من القرن العشرين . ويضعه البعض في مصاف كبار المفكرين مثل جان بياجيه وكلود ليفي شتراوس (وربما ماركس وفرويد) بالنظر إلى ما أحدثه من ثورة في علم اللغويات والعلوم الإنسانية ككل ، فهو جزء مما يُسمَّى «الانقلاب البنيوي التوليدي» (وما يُسمَّى أيضاً «الثورة الإدراكية أو المعرفية») الذي تصدى للاتجاه التجريبي الوضعي . وتشير بعض الدراسات إلى «الثورة التشومسكية» في ميدان علم اللغة والإنسانيات . وقد قورن بفرديناند دي سوسير عالم اللغويات السويسري الذي بدأ هو وبروب ، عالم الأساطير الروسي ، هذه الثورة البنيوية (لا يعترف تشومسكي نفسه بفضل سوسير في مجال اللغويات) .

وُلد تشومسكي في الولايات المتحدة الأمريكية لأبوين من يهود اليديشية (من أوكرانيا) . وكان أبوه لغوياً متخصصاً في العبرية الأندلسية وله كتاب عن أحد نحاة العبرية في الأندلس ، والتي كانت دراستها تدور في إطار الأنساق المنهجية التحليلية عند نحاة العربية . ولهذا ، فإن ثمة عناصر من النظرية العربية في التحليل النحوي

تَعرَّف عليها تشومسكي في مقتبل حياته الفكرية من خلال أبيه. وكانت رسالة تشومسكي للدكتوراه بعنوان «التحليل التحويلي أو التوليدي» والتي نُشرت فيما بعد في كتابه الأول **الأبنية التركيبية** (١٩٥٧). ويُعدُّ هذا مجرد جزء من عمل أشمل وأكثر تفصيلاً هو كتاب **البنية المنطقية للنظرية اللغوية** (١٩٧٥).

قضى تشومسكي فترة في إسرائيل حيث كان يؤمن بأن الكيبوتس تجربة اشتراكية مثالية، لكنه سرعان ما عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث عمل بعض الوقت في هارفارد، ثم انتقل إلى معهد ماساشوستس للتكنولوجيا ومازال يعمل به حتى الآن.

ومن الصعب تلخيص فكر تشومسكي اللغوي والسياسي، أو تلخيص سماته الأساسية وتناقضاته الحادة، والأكثر صعوبة محاولة توضيح العلاقة بينهما. ويمكننا أن نقول إن فكر تشومسكي ينطلق من الثنائية الأساسية (ثنائية الإنسان والطبيعة) التي تُشكِّل جوهر الرؤية الإنسانية (الهيومانية) للعالم وللفكر العقلاني المادي (المتمركز حول الإنسان). ولكن، هذا الفكر، صدوراً عن ماديته الصارمة وحلوليته الكامنة المادية، يحاول إنكار هذه الثنائية ومحوها وتأكيد الواحدية العلمية المادية. ومن هنا التأرجح الشديد لفكر تشومسكي بين التمركز الكامل حول الذات والتمركز الكامل أيضاً حول الموضوع، بين الحرية المطلقة، والحتمية المطلقة، وبين الإبداع الإنساني والحتمية البيولوجية.

ولنبدأ بإحدى الأفكار المحورية في النسق الفكري لدى تشومسكي وهي فكرة البنية السطحية والبنية العميقة. يرى تشومسكي أن أية ظاهرة مكوَّنة من مستويين: سطحي ظاهر، وعميق كامن. فوراء كل البنَى السطحية الظاهرة تُوجَد بنية أكثر عمقاً وتركيباً. ولكن البنية السطحية رغم انفصالها عن البنية العميقة، إلا أنها على علاقة وثيقة بها، ومن خلال تحليل المكونات الشكلية للبنية السطحية (الملموسة) وطريقة تنظيمها وتفاعلها، يمكن الوصول إلى البنية العميقة. المهم هو أن ندرك أن البنية السطحية مكوَّنة من مجموعة من العلاقات تحكمها شفرة إن توصلنا إليها أمكننا أن نفهم البنية العميقة. ويمكن أن يتم هذا من خلال تحويل تركيب إلى تركيب آخر. وهذه الفكرة فكرة محورية في العلوم الإنسانية الغربية منذ عصر النهضة يحاول عن طريقها الفكر الغربي في عصر العقلانية المادية تَجاوُز ثنائية الروح والمادة. فالروح هنا هي البناء الفوقي (عالم الأفكار والأشكال) ورغم استقلاليته الظاهرة إلا أنه (في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر) إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي (المادة ـ علاقات الإنتاج ـ الدوافع الغريزية)، وحينما يُردُّ الأول للثاني نصل إلى عالم المادة والواحدية المادية وتُصفَّى الثنائية الظاهرية. ولعل إبداع تشومسكي (والثورة البنيوية التوليدية ككل) يكمن في أنه لم يجعل البناء التحتي مادياً وإنما علاقات وأفكاراً كامنة في العقل ذاته تعبِّر عن نفسها من خلال أشكال وظواهر كثيرة، أي أن عالم الأشكال الإنسانية الظاهر يُردُّ لا إلى حركة المادة اللاإنسانية وإنما إلى عالم العقل والعلاقات الكامنة فيه (التي تستعصي على الدراسة التجريبية الكمية).

العقل الإنساني، إذن، هو أعمق البنَى عند تشومسكي. وهذا العقل ليس عقلاً سلبياً ولا صفحة بيضاء، كما يرى السلوكيون والتجريبيون، وهو لا يكتسب أفكاره تدريجياً (بشكل تراكمي) من البنية المحيطة به ويدور في إطار أنساق مغلقة مصمتة اختزالية، وإنما هو عقل نشط فعال إذ توجد فيه إمكانات إبداعية وملكات مفطورة كامنة فيه هي أشكال وبنَى قَبْلية تتبع قواعد معيَّنة ذات مقدرة توليدية وتلعب دوراً أساسياً في عملية اكتساب المعرفة. وهذا يعني أن الإنسان لا تتحكم فيه الدوافع الخارجية أو البيئية وأن قدراته الإبداعية التوليدية تمنحه قدراً كبيراً من الاستقلال والحرية. وهذا يعني أن الإنسان يدور في إطار أنساق مركبة مفتوحة.

لهذا نجد أن نقطة الانطلاق عند تشومسكي عقلانية جوانية استدلالية، وليست تجريبية برانية استقرائية، فهو يبدأ من العام والبنية والنمط ومن المعطيات القَبْلية الكامنة في عقل الإنسان ولا يدع العقل يقف على عتبات البيانات والمعطيات الحسية والبراهين الجزئية والبيئة المادية وكأنه شحاذ فقير عاجز، بل يقف كالأمير القوي الذي يعطي أكثر مما يأخذ. ولذا، فإن صياغة الفروض العلمية والنماذج التفسيرية ـ حسب تصوُّر تشومسكي ـ أمر منوط بالعقل والخيال، وليس أمراً خاضعاً للحواس. لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الحواس قد تم إلغاؤها، فهي مسألة أسبقية، ونحن هنا أمام ثنائية هرمية يسبق الإنسان فيها الطبيعة، ويسبق العقل فيها الحواس، ويسبق الخيال الفعال فيها التلقي السلبي للمعطيات الحسية.

ويرى تشومسكي أن أهم الإمكانات الكامنة في عقل الإنسان هي مقدرته اللغوية. فاللغة تمثل لحظة فارقة في تاريخ الكون، فهي ما يُميِّز الإنسان عن الكائنات الأخرى التي تعيش معه في هذه الأرض، ولكنها ليس لها الفطرة اللغوية. ولغة البشر مختلفة بشكل جوهري عن لغات الحيوانات وطرق التواصل بينها. ولذا، فإن تشومسكي يتحدث عن «معجزة اللغة»، فبها يُكوِّن المجتمع وتتقدم الحضارة ويظهر الفكر (وتشومسكي في هذا ينهج منهج سابير الذي كان يذهب إلى أن اللغة تستحق الدراسة لأنها ظاهرة إنسانية فريدة

ولا يستطيع الإنسان التفكير بدونها) . وإن أردنا استخدام مُصطلَحنا لقلنا إن ظهور اللغة يعني تَراجُع الإنسان الطبيعي (المادي) وظهور الإنسان الإنسان أو الإنسان الرباني .

ويُعرِّف تشومسكي اللغة بأنها المقدرة التي يمتلكها كل المتحدثين بلغة ما لإنتاج وفهم عدد لا محدود من الجُمل المفهومة ، لكلٍّ منها بناؤها الصحيح وذلك من خلال النحو ، وهو مجموعة من القواعد والمبادئ الكامنة يربط من خلالها الإنسان بين الأصوات والمعاني بطريقة محددة (نحو تحويلي توليدي) . وهذه المقدرة ليست مجرد عادة يكتسبها الإنسان من العالم الخارجي وإنما هي ملكة فطرية موروثة يُولَد بها (والقدرة الموروثة سمة لا يمكن دراستها تجريبياً ، إذ لا يمكننا عزل فرد ومراقبة نمو هذه الفعالية عنده) .

وكدليل على رؤيته (النظرية التوليدية) للغة باعتبارها مفطورة في العقل ، يشير تشومسكي إلى الزمن الذي يقضيه الطفل البشري (الذكور منهم والإناث ، الأذكياء منهم والأغبياء) لتعلم لغته الإنسانية ، فهذا الطفل يتعلم لغته بسرعة وبلا جهد وبكفاءة عالية ، رغم أنه محاط بكم كبير من الكبار الذين كثيراً ما يكسرون قواعد اللغة ويُصدرون أصواتاً لا معنى لها ظناً منهم أنهم بذلك يقلدون لغة الطفل ويتواصلون معه . ورغم كل هذا ، يتعلم الطفل الإنساني أسس لغته بيُسْر من خلال هذه العينات العشوائية غير المثالية خلال عام (وهو وقت أقصر من الوقت الذي يستغرقه بعض الرجال في تعلُّم قيادة سيارة) مع أن وصف قواعد أية لغة قد يستغرق عدة سنوات من الباحثين . ويصل الطفل إلى مرحلة امتلاك ناصية اللغة بين سن الخامسة والسادسة ، أي أنه يتملك ناصية نظام لغوي متكامل ، مكوَّن من مجموعة هائلة ومركبة من القواعد ويتطلب استخدامه كثيراً من قواعد المنطق (الاستقراء والقياس) وقواعد التحويل وقواعد الترتيب التي لو تعلمها الطفل لاستغرق في ذلك عشرات السنين .

ويضرب تشومسكي مثلاً بإحدى قواعد التحويل التي يتعلمها الطفل في اللغة الإنجليزية . فصياغة السؤال في اللغة الإنجليزية يكون عن طريق وضع فعل الكينونة (تو بي to be) في أول الجملة . فمثلاً عبارة « ذا مان إز تول "The man is tall" تصبح « إز ذا مان تول؟ "Is the man tall ?" . ولكن في جملة أخرى مثل "ذا مان هو إز هير إز تول The man who is here is tall " تصبح "إز ذا مان هو إز هير تول ؟ Is the man who is here tall?" . ولو الأمر كان آلياً ومكتسباً لقام الطفل بتحريك «إز is» الأولى ولأصبح السؤال "إز ذا مان هو هير إز تول ؟ Is the man who here is tall?" وهي صيغة سليمة من الناحية الميكانيكية ولكنها خطأ من الناحية اللغوية . ويُفسِّر تشومسكي بأن عقل الطفل بإمكاناته الكامنة فيه يعرف أن عبارة "who is here" مرتبطة باسم الفاعل في وحدة واحدة لا يجوز أن تُقسَّم عند الإتيان بصيغة السؤال عن الجملة كلها . ولذلك فهو ينقل is الثانية في هذه الجملة وليس is الأولى إلى بداية الجملة .

واللغات البشرية كافة ، رغم تنوعها وتعددها ، تشترك في بنيانها العميق . فهي كلها تعبير عن القوالب أو البنَى اللغوية أو الأشكال الثابتة والعالمية نفسها . ونقط التشابه بين اللغات أكثر أهمية من مواطن الاختلاف . ولا يمكن تفسير العناصر العالمية للغة (بالإنجليزية : لنجوستيك يونيفرسالز linguistic universals) إلا بالقول بأن العقل يُوجَد كامناً فيها (يستخدم تشومسكي أحياناً تعبيرات مثل : «مُبرمَج فيه» أو «مُشفَّر فيه» ، وثمة اختلاف عميق بين الكامن والمُشفَّر) ، وأن هناك برنامجاً محدداً موروثاً يحوي البِنَى كافة . وهذا يُذكِّرنا بموقف كانط من الصفات المجردة المنطقية لأنماط الفكر ، وهي أنماط حادثة ولكنها مستقلة عن التجربة . ورغم الصلة الواضحة بينه وبين كانط ، إلا أن تشومسكي نفسه يشير إلى كل من ديكارت وروسو وفلهلم فون هومبولت باعتبارهم أسلافه الفكريين. ومع هذا ، تجب الإشارة إلى أن كانط لم يستخدم كلمات مثل «مُبرمَج» أو «مُشفَّر» ، فالمقولات القَبْلية عنده محاطة بالأسرار . ولعل هذا سر إنكار تشومسكي كون كانط سلفه الحقيقي وإصراره على ديكارت ، بسبب النزعة الرياضية المنطقية عند الأخير ، أي الشكلية الصارمة التي تنتهي إلى الواحدية الصارمة ، والبحث المحموم عن تفسيرات بيولوجية (الغدة الصنوبرية) حتى لا يكون هناك أيُّ مجال للميتافيزيقا !

ويتحدث تشومسكي عما يسميه «النحو العالمي» وهو تعبير عن الثوابت اللغوية العالمية ، ولذا يُنكر تشومسكي وجود لغات بدائية ، تماماً كما يُنكر كلود ليفي شتراوس وجود نظم معرفية بدائية أو ما يُسمَّى «قبل المنطقي» .

واللغة الإنسانية أفضل مرآة تعكس العقل ، فثمة تَماثُل بين بنيتي العقل واللغة ، أي أن اللغة هي بمنزلة البناء السطحي لبنية أكثر عمقاً هي العقل الإنساني . وهذا ، في الواقع ، هو منهج البنيويين والتوليديين كافة : أن يروا بنية ظاهرة ما (الأساطير ــ طريقة الطهي ــ اللغة ــ الرموز) ويحاولون من خلال دراستها أن يدرسوا بنية العقل البشري . وهم في هذا يدافعون عن العقل البشري وإبداعه ضد هجوم دعاة وحدة العلوم والنماذج التجريبية الطبيعية المادية .

في إطار هذا تتحدد وظيفة علم اللغة بأنها « دراسة النحو » أو

بمعنى أدق « دراسة أبنية الجملة » (بناء الجملة هو ترتيب كلمات الجملة في أشكالها وعلاقاتها الصحيحة ، وكذلك تركيب واستعمال الكلمة أو العبارة في جملة) . ومهمة اللغوي كشف مجموعة القواعد والمبادئ التي يمكن أن تُفسِّر الجُمل الممكنة (grammatical-permssible) كافة للغة ما ، أي أنه يحاول الوصول إلى البنية الكامنة للغة بكل علاقاتها وتحويلاتها المتشابكة . وهو جهد أقرب إلى البحث المنطقي الرياضي وأبعد ما يكون عن المهمة التقليدية عند اللغوي في إعداد المعاجم وتعريف المعاني وتَطوُّرها التاريخي . ولكن علم اللغة ، بذلك ، وبسبب تماثل بنية اللغة مع بنية العقل ، يصبح « علم اكتشاف قدرة الإنسان على الإدراك ونمو هذه القدرة من خلال اللغة » و« علم إدراك خصائص العقل الإنساني وتركيبه والسلوك الإنساني الحر الذي تحكمه القواعد وإمكانيات العقل الحر والمبدع داخل إطار نسق من القواعد التي تعكس الخواص الداخلية لعقل الإنسان » . وهذه هي النقطة التي يلتقي فيها علم اللغة بعلم السياسة بالفنون ، أي أن هذه هي النقطة التي تشكل القاعدة الأساسية في فكر تشومسكي وهي مصدر الثنائية لديه . ومشروع تشومسكي لعلم اللغة هو تأسيس نظرية عامة عن بنية اللغة الإنسانية ، نظرية تتسم بالعمومية بالقدر الذي يكفي لأن تنطبق على جميع اللغات ، ولكنها ليست من العموم بحيث تنطبق (أي النظرية) على أي نظام اتصالي ، أي أن علم اللغة يجب أن يحدد الصفات العامة والأساسية للغة الإنسان بطريقة تُبقي الإنسان وتستبعد الكائنات الأخرى .

وكما أن نظرية تشومسكي في اللغة تؤكد الوحدة ، فإن هناك التنوع فيها والذي يجب أن تُفسِّره أية نظرية لغوية . ولإنجاز هذا ، يُقدِّم تشومسكي ثنائية أخرى : الكفاءة المثالية أو المقدرة الموروثة (البنية العميقة) ، وهي مقدرة الفرد على إنتاج وفهم عدد غير محدد من الجُمل وتحديد الخطأ وتَلمُّس الغموض من جهة ، والأداء الفعلي (البنية الظاهرة) ، أي عملية استخدام هذه القدرة في نسق محدد ، من جهة أخرى . والمقدرة « المثالية » تتحقق في كل لغة بشكل جزئي (يرى تشومسكي أن دور الجماعة يقتصر على تشخيص النظام اللغوي إذ تقوم الجماعة بتحديد المقدرة اللغوية عن طريق استبعاد بعض الإمكانات اللغوية ، أي فرض حدود على المقدرة اللغوية الكامنة التي تحوي الثوابت اللغوية العالمية كافة) .

ورغم أهمية الأداء اللغوي الفعلي ، فإن علم اللغة لابد أن يُركز على الكفاءة المثالية وحسب ، وعلى الثوابت اللغوية التي تتمثل في قواعد وتراكيب اللغة . هذا لأن دراسة الأداء الفعلي والاستخدامات المختلفة للغة بكل ما يكتنف ذلك من المصاعب والتفاصيل والتعقيدات الفعلية للواقع ، يَصعُب التعامل معه على نحو رياضي علمي صارم (وهنا يبدأ الجانب الآخر الخاص بالبرمجة والتشفير في منظومة تشومسكي يُطل برأسه) . وقد اكتشف كثير من علماء الإنسانيات والاجتماع إمكانية تطبيق منهج تشومسكي التوليدي البنيوي على العلوم الإنسانية كافة ، بل وعلى الإبداع الفني .

إن النظام المعرفي (الكلي والنهائي) عند تشومسكي يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات (النموذج العضوي) والآلات (النموذج الآلي) ، وأن هذا الاختلاف لابد أن يُحترَم ، فهذا هو أساس كرامة الإنسان وإخوة البشر . هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه ، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية ، فهي فلسفات لا تكترث بالبنَى العميقة ، أي ما يُميِّز الإنسان عن بقية الكائنات . فالمدرسة السلوكية تكتفي بوصف البنية السطحية في أشكالها المادية المنطوقة (المسموعة) والمكتوبة ولم تتجاوز ذلك إلى التعرف على البنية العميقة .

ويرى السلوكيون أن الإنسان يجب أن يبتعد عن دراسة ما يُسمَّى «الأفكار» (بالإنجليزية : أيدياز ideasأو ثوتس thoughts) وأن يركز على المثيرات والاستجابات ، أي على العناصر البرانية التي يمكن وَصفُها كمياً . كما أن السلوكيين ركزوا على مبادئ أنماط السلوك التي تنطبق على الأنواع كافة (الإنسان والحيوان) وعلى أنواع السلوك كافة (من الاكتشاف إلى التواصل إلى كسب الرزق) . أي أن السلوكيين ركزوا على البراني والعام واللاشخصي (وهذه هي صفات الطبيعي/ المادي) وأنكروا الجواني والخاص والفريد . ومن ثم، قضى السلوكيون عشرات السنين يدرسون سلوك الفئران وغيرها من الحيوانات ويُعمِّمون النتائج على الكائنات الأخرى بما في ذلك الإنسان ـ بل وخصوصاً الإنسان ـ (سمَّى تشومسكي هذا «بلاي آكتنج آت ساينس play-acting at science» أي «اللعب بالعلم») .

وقد ركز اللغويون الوصفيون على وصف البنية السطحية للغة أو لهجة ما مع عدم تَجاوُز ذلك إلى ما وراء المستوى السطحي الظاهر . ويركز علماء المقارنات على مقارنة ظواهر جزئية مثل مقارنة الصوت الواحد أو الصيغة الواحدة أو النمط الواحد في اللغات . واهتم علم اللغة التاريخي بمتابعة التغيرات اللغوية في اللغة الواحدة وربطها بتاريخ الحضارة . كما اهتم علم اللغة الاجتماعي بعلاقة اللغة بالتغيرات في المجتمع . لقد اهتمت هذه المدارس كافة بعملية

رصد البيانات كمياً دون تقديم نموذج تفسيري يُفسِّر قدرة المتكلم وحدسه اللغوي . فكل هذه المدارس والاتجاهات ترى الإنسان آلةً صماء تُخزَّن فيها الأنماط التحويلية ، وهي غير قادرة على إدراك الكل بشكل مبدع . ولذا ، فإن العقل اللغوي - بالنسبة للسلوكيين على سبيل المثال - يقوم على أساس استدعاء النمط اللغوي المُختزَن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . وعلى هذا ، يرى تشومسكي وجوب تأسيس علوم اجتماعية تدرس الطبيعة البشرية باعتبارها كياناً مستقلاً عن الطبيعة/المادة لضمان حرية الإنسان وتعميقها ، وهذه العلوم لابد أن تكون ذات أسس راسخة في الطبيعة البشرية ذاتها . ولابد أن ينبع العمل الاجتماعي من تَصوُّر لطبيعة المجتمع في المستقبل وأن يستند إلى بعض الأحكام الواضحة بشأنه ، وهي أحكام تستند بدورها إلى رؤية للطبيعة البشرية . فمفهوم الطبيعة البشرية مفهوم محوري عند تشومسكي ، وهو يشير إلى كيفية التوصل إليها من خلال الدراسة الإمبريقية إذ أن هذه الطبيعة تتبدَّى في سلوك الإنسان وإبداعاته المادية والفكرية والاجتماعية .

ولكن مفهوم الطبيعة البشرية بالنسبة لتشومسكي ليس مفهوماً إمبريقياً محضاً ، ففي حوار له مع بيل مويرز طرح عليه هذا الأخير الإشكالية الهوبزية بطريقة ماكرة إذ سأله : « هل تعتقد أن البشر يحنون بطبيعتهم للحرية . . . أم أنهم على استعداد لأن يخضعوا للنظام مقابل الأمن والأمان ؟ »فكان رد تشومسكي قاطعاً : « هذه مسائل خاصة بالإيمان لا المعرفة ، تُوجِّه آمالك نحو ما تؤمن به . . وأنا أحب أن أؤمن بأن الناس قد وُلدوا أحراراً ، ولكنك إن طلبت مني دليلاً على ذلك لما أمكنني أن أعطيك إياه » . فسأله مويرز في دهشة : "أنت تتحدث عن الإيمان ، فهل «تؤمن» بالحرية ؟" فأجابه تشومسكي : "أحاول ألا يكون إيماني غير عقلاني ، فنحن يجب أن نسلك على أساس معرفتنا وفهمنا مع تمام العلم بأن معرفتنا محدودة . . . ولكنه، على أية حال ، إيمان خاضع لاعتبارات الحقائق والعقل" . وتشومسكي ، بهذا ، قد طبَّق على الطبيعة البشرية نفسها المنهج العقلاني الذي طبقه على البحث اللغوي ، وهو أمر منطقي أن نبدأ بما نتصوره المقدرة المثالية ثم ندرس الأداء الفعلي : المثالي قبل المادي ، والعقلي قبل الحسي ، والإنساني قبل الطبيعي .

وفي ضوء هذه الأولويات يمكننا أن نتوصل إلى أن المنظومة الأخلاقية عند تشومسكي تستند إلى الثنائية المبدئية (ثنائية الإنسان والطبيعة) وتتفرع عنها ثنائيات أخلاقية الشق الأول منها هو الإنساني الإيجابي والثاني هو السلبي (ويمكن أن نقول بشيء من التحفظ «الطبيعي ») ، وفيما يلي بعض هذه الثنائيات : حرية/ تَحكُّم - إبداع/ تنميط - تضامن وجماعية/ تعظيم الربح وأنانية وطمع - مبدئي/ برجماتي - تَوازُن بيئي/ استغلال بيئي - تلقائية/ اتجاه نحو الترشيد والتحكم - مساواة/ هرمية - الديموقراطية/ الشمولية - الاشتراكية/ الرأسمالية - الفوضوية/ هيمنة الدولة - الإمبريالية/ التحرر - البقاء بطريقة جديرة بالاحترام/ البقاء بأي ثمن (يستخدم تشومسكي كلمة «ديسنت decent» الإنجليزية فيقول " ديسنت سيرفايفال decent survival» وكلمة «سيرفايفال survival» في الإنجليزية تستدعي إلى الذهن مباشرةً العبارة الداروينية القبيحة «سيرفايفال أوف ذا فيتيست survival of the fittest» أي «البقاء للأصلح» . والأصلح هنا هو الأقوى ، ومن ثم فهو بقاء يمكن أن نسميه «إن ديسنت indecent» أي «بطريقة غير لائقة» (ومن الواضح أن استخدام تشومسكي لهذه الكلمة الضعيفة في هذا السياق ، وهو عالم اللغة ، يدل على محاولته تحاشي كلمات أشد قوة . ويمكن ترجمة كلمة «ديسنت decent» بكلمات مثل : مهذب - لائق - مُرضي - مقبول - جدير بالاحترام . وكلها كلمات تشير إلى وجود معيارية ما ومرجعية ما دون الإفصاح عنها ، فهي كلمات تشي بالثنائية وتتحاشاها في آن واحد) .

في هذا الإطار ، يعارض تشومسكي الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية ومنطق القوة الصماء ، فالتضامن الإنساني (خلافاً للصراع المادي) هو آلية البقاء الجديرة بالاحترام . وهو ، لهذا ، يرفض التفسيرات الآلية (مثل تفسيرات السلوكيين) لأنها تفشل في تفسير طبيعة البشر التي تميل نحو الحرية والإبداع وتفشل في تفسير وعي الإنسان . وهي تفسيرات تُلغي ثنائية الإنسان والطبيعة ، فالإنسان ، من منظور سلوكي ، شأنه شأن الكائنات الأخرى ، ليست عنده مقدرة توليدية تضمن حريته ، وإنما هو مجموعة من العادات المكتسبة من خلال عملية تطويع (وتكييف) . ولذا يكون هدف المجتمع ، من منظور سلوكي ، زيادة التحكم في الفرد وتطويعه ، فالسلوكية والإمبريقية مرتبطتان تماماً بعملية التحكم . وكل هذا يؤدي إلى ظهور « الخبراء » الذين يدَّعون أنهم خبراء في حقل لا تُوجد فيه بالضرورة خبرة علمية إذ يجب أن تسود فيه الاعتبارات الخلقية الإنسانية العامة .

وانطلاقاً من هذه الثنائية ، يطرح تشومسكي صورة المجتمع الإنساني المثالية ، فهو مجتمع يتكون من تجمعات طوعية تلقائية تقضي على البنَى الهرمية القمعية . وهو يذكر باستحسان كبير مقولة ماركس عن العمل في المجتمع المثالي ، حيث يصبح العمل لا مجرد وسيلة للحياة وإنما تعبيراً عن حاجة إنسانية كبرى ، فيصبح العامل

مدفوعاً للعمل بنزعته الجوانية التلقائية (لا القسر الخارجي البراني) . ورغم مثالية هذه الصورة ، إلا أن تشومسكي يبيِّن أن هناك دلائل إمبريقية عليها . فالأسرة ، على سبيل المثال ، كيان اجتماعي يعبِّر بشكل جيد عن الإمكانات الكامنة عند الإنسان إذ لا يحاول أفراد الأسرة تعظيم الربح وإنما يتعاملون مع بعضهم البعض داخل إطار من التضامن والتعاون .

وينادي تشومسكي بما يسميه «الاشتراكية التحررية» . وهي نزعة فوضوية (بالمعنى الفلسفي) معادية لا للرأسمالية وحسب وإنما معادية أيضاً للتنظيم المركزي للدولة الاشتراكية . كما ينادي بما يُسمَّى «النزعة النقابية الفوضوية» («ارتباطات حرة لمنتجين أحرار») وهو يرى أن الكيبوتس في الدولة الصهيونية من أهم التجارب التي يتحقق فيها هذا المثل .

ورغم هذه الفوضوية والنزوع الشديد نحو الحرية والتلقائية ، لا يجد تشومسكي أية غضاضة في أن يُمجِّد دور العلم الحديث والتكنولوجيا باعتبار أنها آليات يمكنها أن تريح الإنسان من ضرورات العمل وتُحقِّق له أساساً لنظام اجتماعي يستند إلى الترابط الحر والتحكم الديموقراطي («إن كان لدينا الإرادة في أن نفعل ذلك») .

في مقابل هذه الصورة الوردية ، يضع تشومسكي النظام الرأسمالي الذي يستند إلى مفهوم الإنسان الطماع التنافسي الذي يُعظِّم الثروة والقوة ، الخاضع لعلاقات السوق ، وهو مفهوم معاد للطبيعة البشرية كما يراها تشومسكي (وفي سياق آخر ، يقول «معاد لقوانين الطبيعة» دون أن يبيِّن ما المقصود : الطبيعة البشرية أم الطبيعة المادية بعامة ؟ وهو غموض له مدلوله العميق الذي يشبه التأرجح بين الكمون والبرمجة كما سنبين فيما بعد) . فحفنة من الرجال يُتخَمون بالسلع الاستهلاكية التي لا حاجة لهم بها ، بينما الملايين الجائعة تحتاج الضروريات . والرأسمالية ، بحكم بنيتها ، لا يمكنها أن تفي باحتياجات البشر ، لاستحالة الوفاء بها إلا من خلال قنوات اجتماعية . ولا يمكن أن يحل محل الرأسمالية التقليدية رأسمالية الدولة الشمولية أو رأسمالية الدولة المسلحة (التي بدأت تظهر في الولايات المتحدة) أو دولة الرفاه البيروقراطية المركزية ولا حتى الدولة الاشتراكية المركزية . فالدولة آلية كبرى للتحكم والهيمنة ، بنية قوة وليست كياناً إنسانياً أخلاقياً . وتشومسكي يعارض ، بطبيعة الحال ، السوق الحر ويرى أنه من أهم آليات التحكم والهيمنة .

ويُلاحظ تشومسكي أن عملية الهيمنة لم تَعُد تتم من خلال القمع وإنما تتم من خلال الإغواء ، ومن هنا يلعب الإعلام دوراً أكثر خطورة من دور الدولة ، كما أن للشركات التجارية الضخمة دوراً يفوق دور الدولة ، كما يلعب الخبراء دوراً مهماً في عملية القمع من خلال الإغواء (والخبراء هم أشخاص يعتقدون أن عندهم إجابات علمية تستند إلى خبرتهم العلمية في مجالات لا تحتاج ، في واقع الأمر ، إلا للرؤية الأخلاقية . وقد عرَّف كيسنجر الخبير بأنه الشخص القادر على الإفصاح بوضوح ودقة عن إجماع أهل القوة) فيتكاتف كل هؤلاء لتخليق الإجماع والرأي العام الحر . ومن هنا تأكيد تشومسكي دور اللغة والمفردات والأسلوب ، فهي آلية أساسية لتخليق الإجماع ومن ثم كَبْت الإبداع والحرية . فيُلاحظ تشومسكي أن المُصطلَحات في اللغة السياسية تُستخدَم بشكل مختلف ومعكوس تماماً بحيث تُظهر الكلمات نقائض ما يُضمر القائلون ، بحيث تُعطي الكلمات مدلولات تختلف عن مقصودها اللغوي وتُجرِّدها من معناها الأصلي . ففي القرن التاسع عشر سُمِّي الاحتلال «حماية» ، والهيمنة «انتداباً» ، والنهب الاستعماري «عبء الرجل الأبيض ورسالته» ، ثم استُبدلت بهذه التسميات المضللة تسميات أخرى لا تقل عنها ضلالاً وتضليلاً إنما تتفق مع ما يُسمَّى «روح العصر» . فدخلت إلى المعجم السياسي المتداول كلمات جديدة مثل : «المعونات الدولية» ـ «القروض» ـ «نقل التكنولوجيا» ـ «الاعتماد المُتبادل» ، وكل هذه المُصطلَحات لا تخرج عن مضمون الاحتلال والتبعية والاستنزاف بصور جديدة .

ومن بين هذه الكلمات ذات المدلول المضلل في الاستعمال السياسي الدولي كلمة «الإرهاب» بحيث أصبحت القوى الاستعمارية والمنظمات الدولية الخادمة لها تستخدم الكلمة «الإرهاب الدولي» كمرادف لتعبير «الحرب المشروعة» التي هي حرب الضعفاء ضد الأقوياء بحيث أصبح من يقذف حجراً أو يُطلق رصاصة على من يحتل أرضه ويسلبه كرامة المواطن «إرهابياً مدفوعاً» ، على عكس المحتل الذي يبدو وكأنه بالاحتلال يؤدي حقاً تُقرّه الأعراف ، فقد تبلور كل هذا في اتجاهين أساسيين :

١ ـ أصبح القتل والنهب بالجملة يُسمَّى «حرباً مشروعة» ويُسمَّى من يمارسها «إمبراطوراً» ، أما القتل والنهب بالتجزئة فتُسمَّى «إرهاباً» ويُسمَّى من يمارسها «لصاً أو قرصاناً» .

٢ ـ ما تمارسه الولايات المتحدة يُسمَّى «حرباً» وما يُمارَس ضدها «إرهاب» .

فمُصطلَح «إرهابي» مثلاً تستخدمه كلٌّ من إسرائيل وأمريكا والإعلام «العالمي» للإشارة إلى الفدائيين الفلسطينيين أو أي شخص يقف ضد مصالحهم مع أنهما أكبر دولتين إرهابيتين في العالم . وكلمة «توازن» هي الأخرى أصبحت تعني «حماية المصالح

الأمريكية » ، فحينما تظهر قوة قومية محلية تحاول الدفاع عن مصالحها تُوصَف بأنها تخل بالتوازن ، بينما كل ما فعلته هو محاولة فرض توازن جديد يفي بمصالح الشعب على عكس التوازن القديم .

كما أن عملية تخليق الإجماع التي تقوم بها المؤسسات الحكومية وغير الحكومية قد حققت نجاحاً منقطع النظير ، إذ تَحوَّل المواطن العادي في الغرب إلى إنسان مُنمَّط مُدجَّن مطوَّع لا توجد في عقله أية بنَى داخلية ثابتة ولا حاجات جوانية ذات صفة ثقافية أو اجتماعية ، ولذا فهو إنسان مرن طيِّع تماماً ؛ قادر على التَحوُّل والتلون يسهل تشكيل سلوكه من خلال سلطة الدولة أو مدير الشركة أو التكنوقراطية أو اللجنة المركزية (إنسان يذكرنا بالإنسان ذي البُعد الواحد عند ماركوز وغيره من فلاسفة مدرسة فرانكفورت) ، وبذا يتم تهميش الجماهير وتبقى السلطة في يد الدولة والشركات والخبراء .

ويؤمن تشومسكي ، شأنه شأن فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، بنظرية التلاقي . فهو يرى أنه لا يوجد فارق كبير بين الاتحاد السوفيتي (سابقاً) والولايات المتحدة الأمريكية . فالخلاف الوحيد بينهما أن الإمبريالية السوفيتية كانت تمارس نشاطها داخل حدودها (فالاتحاد السوفيتي كان دولة مترامية الأطراف) ، بينما ذراع الولايات المتحدة تمتد خارج حدودها في أرجاء العالم كافة . وفي إطار هذا التلاقي ، يشير تشومسكي إلى النظام الذي نشأ في العالم الغربي بعد عصر النهضة باعتباره « نظام ما بعد كولومبوس» (مكتشف أمريكا) أي أنه نظام واحد ، ويصفه بأنه نظام مبني على القرصنة والنهب .

وبعد أن عرضنا المنظومات المختلفة عند تشومسكي (المعرفية واللغوية والأخلاقية والسياسية) ، وقبل أن نعرض لآرائه في الأداء السياسي في أنحاء العالم ، قد يكون من المفيد أن نتوقف عند بعض التناقضات العميقة التي تسم فكره . فتشومسكي فوضوي ملتزم بالعلم والتكنولوجيا (ولهما منطقهما الرياضي الحتمي الصارم الذي يتجاوز حرية الأفراد وأغراضهم) . وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حر بسبب الأنساق الكامنة فيه ولكنه يعود ويسميها « برنامج » و«شفرة» . وهو يقف بشدة ضد الرأسمالية والسوق الحر باسم الدفاع عن الحرية ، ويتعاطف مع التخطيط العقلاني الذي يعني ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيعها كما يعني المزيد من الترشيد . وهو يرى أن الأسرة مؤسسة يتم فيها تلاقي الإنسان بأخيه الإنسان في إطار من التراحم ، ولكنه يرى أن الكيبوتس (المبني على تصفية الأسرة لصالح التنظيم الجماعي) أكثر المؤسسات مثالية . وهو فوضوي يؤمن بالتلقائية الكاملة وبصوت الشعب ، ولكن حين سألته ماذا لو أخطأ الشعب ، رد قائلاً : "لابد إذن من توجيهه" (فقلت له : "من أي منظور ؟ ومن يعطينا هذا الحق ؟") .

هذا التناقض يضرب بجذوره في تَناقُض عميق في فكر تشومسكي . وأثناء زيارته للقاهرة عام ١٩٩٤ طرحت عليه قضية العلم النازي والتجريب النازي وقضية الطبيعة ، وهو مُصطلَح يستخدمه كما أسلفنا بشكل مبهم أحياناً . سألت تشومسكي : ما الطبيعة ؟ وهل هناك داخل البشر ما يُميِّزهم عن الطبيعة أم أنهم جزء لا يتجزأ منها لا يتجاوزها قط ؟ وأشرت إلى بعض آرائه التي عرضت لها من قبل ، ولعبارة « معجزة اللغة » على وجه التحديد وسألته ألا تعني هذه العبارة خرقاً لقوانين الطبيعة والمادة في حالة الإنسان ، أو على الأقل انقطاعاً وعدم استمرار . ومضمون سؤالي كان ، في واقع الأمر ، عن الثنائية العميقة التي تسم رؤيته وعن التمركز حول الذات في نسقه المعرفي . ولكن تشومسكي ، شأنه شأن كل الفلاسفة الغربيين العلمانيين ، يحاول أن يُنكر أية ثنائية حينما يُواجَه بالتضمينات الفلسفية لنسقه المعرفي . ولذا ضاق تشومسكي ذرعاً بسؤالي وأجاب إجابة تنم عن الضيق وقال : الطبيعة هي كل ما هناك، والطبيعة لا تُردُّ إلى شيء خارجها (نيتشر إز إرديوسابل Nature is irreducible) . وقد عُدت إلى كتاباته أبحث عن إجابة أكثر تفصيلاً وإفاضة ، فوجدت أن تشومسكي الذي يؤكد كمونية الأفكار يرى أنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إن هي إلا جزء من بيولوجيا الإنسان (شأنها في هذا شأن الجوانب الفسيولوجية التشريحية) . ولذا ، لا يتردد تشومسكي في أن يصف مَلَكة اللغة (معجزة اللغة) في مُصطلَح بيولوجي مادي حتمي صرف . فاكتساب الطفل للغة لا يختلف عن تغييره أسنانه من الأسنان اللبنية إلى الأسنان الناضجة ، وكالمراهق حين تتغيَّر خصائصه التشريحية . فاللغة تنمو فسيولوجياً ، تماماً مثل أية صفات تشريحية أخرى ، من تلقاء نفسها ، أي أن كلمة «كامن» تصبح «فسيولوجي» أو «فيزيائي»، والبنَى العقلية الكامنة هي بنَى فيزيائية . والكمون لا يعني في واقع الأمر سوى البرمجة البيولوجية أو التشفير (بالإنجليزية : بروجرام program وكود code) ، وهي كلمات تشير إلى نظم مغلقة حتمية . ولا يتردد تشومسكي في أن يصف نظمنا العقيدية بأنها النظم التي يقوم العقل (باعتباره بنية بيولوجية) بإنتاجها . ويرى تشومسكي أن العقل قد « صُمم » لتوليدها (بالإنجليزية : ديزاينيد designed» وهي كلمة تعني « تصميم » ولكنه تصميم هندسي لآلة ، أي أن الكلمة التي تشير إلى الإبداع تستدعي

في الوقت نفسه نظاماً مغلقاً حتمياً) . ويبدو أن هذه ليست مجرد صور مجازية لوصف شيء يصعب وصفه باللغة المباشرة وإنما هو وصف حرفي إذ أن تشومسكي يشير إلى العقل باعتباره عضو التفكير (بالإنجليزية : منتال أورجان mental organ) أو وحدة قياسية (بالإنجليزية : موديول module) ؛ فالعبارة الأولى وصف عضوي للعقل ، والثانية وصف آلي ، وكلاهما مغلق وحتمي . وكل النظريات العلمية التي تم تطويرها عبر تاريخ البشرية مستمدة من حصيلة محدودة من النظريات الممكنة وفرتها لنا الجينات (النظام البيولوجي) وتناقلها الأجيال . وهكذا توارى الإبداع وحلت محله الحتمية البيئية والاجتماعية (التي نادى بها السلوكيون والتي هاجمها تشومسكي) وهي حتمية بيولوجية .

إن تشومسكي قد رفض في إحدى المناظرات العامة (عام ١٩٧٥) أية مفاهيم برانية مثل «سياق» و «تفاعُل» ، فبينما كان بياجيه يرى أن تَطوُّر الطفل يتم من خلال تفاعله مع سياقه ، أصر تشومسكي في تفسيره تَطوُّر لغة الطفل على عدم وجود أي مبرر لتَبنِّي مفاهيم التعليم التدريجي عن طريق الاكتساب ، ورفض استيعاب اللغة في أيٍّ من نظم التمثيل الإدراكي الأخرى مثل تصنيف الأشياء وتَخيُّل الصور حتى تحتفظ اللغة بتفردُّها كلحظة فارقة . وهو، بذلك ، يصل إلى قمة تمجيد الحرية والإبداع . ولكنه يُفسِّر اللغة بعد ذلك على أساس برنامج شفرة كامنة في نظام الإنسان البيولوجي ، وأن ما هو بيولوجي هو حتمي صارم مطلق . بل ويرى البعض أن الحتمية البيولوجية (المسوغ النظري للنظريات العرْقية والهيمنة الإمبريالية) أشد ضراوة ولا إنسانية من الحتميات البيئية والاجتماعية . فبإمكان البشر التحكم في البيئة وتغييرها ، ولكنهم يعجزون (حتى الآن على الأقل) عن التحكم في الجينات وتغييرها .

ولكن تشومسكي يرى العكس ، فالحتمية البيئية والاجتماعية مرتبطة في نظره باستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، على عكس الحتمية البيولوجية ، فهي مصدر الحرية لأنها نابعة من داخل الإنسان كامنة في عقله لا تحدها حدود برانية ، ولذا فإن الحتمية البيولوجية تُولِّد في نفسه قدراً كبيراً من التفاؤل والالتزام بالقيم الأخلاقية والإيمان بالمستقبل . ورغم تفاؤله بشأن الحرية ، إلا أن نسقه الحتمي البيولوجي يؤدي به (من حيث لا يشعر) إلى العداء للتاريخ ثم إعلان نهايته . ويمكن القول بأن ثمة عداء للتاريخ في منظومة تشومسكي يتبدَّى في موقفه من اللغويات الاجتماعية والمقارنة ، وفي تبجيله المتطرف للعلم والتكنولوجيا وعقيدة التقدم (والعداء للتاريخ إحدى سمات الموقف البنيوي الأساسية وكذلك تفسيراته الكمونية العقلية التوليدية) . أما فيما يتصل بنهاية التاريخ ، فإن تشومسكي ـ كما أسلفنا ـ يرى أن النظريات العلمية والرؤى الإنسانية مستمدة من حصيلة محددة من الرؤى (البرامج الوراثية) وفرتها لنا الجينات ويتناقلها البشر عبر الأجيال من خلالها . ولكن هذه النظريات (الشفرات ـ البرامج) العلمية قاربت على النضوب لأن العصر الحديث يضم أناساً كثيرين يُوفِّر لهم المجتمع وقت الفراغ اللازم والتسهيلات اللازمة لعملية البحث العلمي وكشف البرامج الكامنة . وما تبقى من موضوعات ليس بإمكان العقل إدراكها ، فهي قد تبقى كذلك إلى نهاية الزمان لأنها تقع خارج نطاق النظريات (البرامج) المتاحة للإنسان بيولوجياً (أي أن تشومسكي قد أحل البيولوجوس محل اللوجوس) .

هنا سألت تشومسكي مجموعة من الأسئلة : ما الفرق إذن بينه وبين السلوكيين إذا كان كل شيء بيولوجياً فيزيائياً مُشفَّراً في الجينات؟ وإذا كان علينا أن نتبع الطبيعة (البرامج الطبيعية التي صُمِّمت مسبقاً) أفلا يمكن إذن دراسة الإنسان كما تُدرَس الفئران (وهذه خطيئة السلوكيين الكبرى) ؟ ألا يمكن لهؤلاء الخبراء أن يوفروا علينا الكثير من العناء ويدرسوا الموضوع (الإنساني) بآلاتهم العلمية الدقيقة ؟ ثم دفعت السؤال إلى ناحية حساسة وسألته : كيف يمكن التصدي لمجموعة من العلماء (النازيين) الذين يرون أن بإمكانهم إسعاد البشر إن قَبِل البشر أن يخضعوا للتجريب ويُذعنوا للنتائج العلمية ، فهؤلاء الخبراء بوسعهم أن يستخلصوا لنا قوانين الطبيعة التي يمكن على أساسها تأسيس المجتمع وتحديد ما هو خير وما هو شر وما هو نافع وما هو ضار ؟ وماذا لو قال هؤلاء الخبراء إن المسنين والمعوقين واليهود يقفون ضد قوانين الطبيعة (الإنتاجية – السعادة المادية) ؟ ماذا يمكن أن نقول لهؤلاء الخبراء ؟ أي أنني ألمحت إلى أن هذه العقلانية المادية تؤدي إلى الواحدية والعقلانية التكنولوجية والتي تؤدي بدورها إلى التجريبية والوضعية والسلوكية والهيمنة والتحكم . فبيَّن تشومسكي أن كلمة «فيزيائي» (أي مادي) حسب تَصوُّره قد تم توسيع مدلولها تدريجياً لتغطي أي شيء يمكن فهمه ، ولذا فالكلمة لا تُعرَّف بمعزل عن العقل . ومضمون الكلمة سيتسع ليغطي كل الخصائص التي يكتشفها العقل ، فأشرت إلى أن المرجعية النهائية في هذه الحالة ستظل هي العالم المادي والفيزيائي ، أي أن الإنسان يُستوعب في الطبيعة وذكَّرته بالعبارة التي استخدمها «الطبيعة لا يمكن أن تُردُّ لأي شيء خارجها» ، وهذا هو الافتراض السلوكي الأساسي ، ثم أشرت إلى أحد أهم الأنماط الفكرية العامة في الحضارة الغربية : محاولة التجاوز من خلال المادة . ثم أشرت

إلى أن الأفكار الكامنة يمكن أن تكون إيجابية أو سلبية ، وأنه في إطار الحتمية البيولوجية التي يتحرك في إطارها لا يوجد مجال لقبول البعض ورفض البعض الآخر ، فالطبيعة هي كل ما هناك وعلينا قبولها والإذعان لها! وقد طلبت من تشومسكي أن يُفسِّر لي ظاهرة ما بعد الحداثة في الغرب ، وهي فلسفة تقف على طرف النقيض من فلسفته ، فهو يؤمن بمعجزة اللغة ومقدرة الإنسان على توليد نظم اتصالية تستند إلى إنسانية مشتركة ، أما ما بعد الحداثة فتؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول وإلى عطب اللغة واستحالة التواصل ومن ثم إلى انسحاب العقل واستحالة إقامة العدل . وكان الهدف من السؤال أن أُبيِّن له أن النظم الفلسفية المادية يمكن أن تؤدي إلى أي شيء ، وأن إيمانه بالإنسان ، النابع من إيمانه بمعجزة اللغة ، هو إيمان نابع من شيء كامن في الإنسان ، ولكنه مُتجاوز للنظام الطبيعي (أي نابع من ثنائية مبدئية) . فكان رده هذه المرة جافاً وصارماً إذ قال : إن ما بعد الحداثة نتاج ثرثرة المثقفين الفرنسيين الذين يجلسون على المقاهي يضيِّعون وقتهم فيما لا يفيد !

وأخيراً ، أثرت مع تشومسكي قضية الدين والأدب والفن ، وأنه رغم حديثه المستمر عن الإبداع لا يعالج إلا السياسة (وبشكل مباشر) في كتاباته السياسية ، أما كتاباته اللغوية فهي لا تتعرض أبداً لأية نصوص أدبية ، والنص الأدبي نص لغوي مكثف يبيِّن معجزة اللغة عن حق . فقال إنه قد سمع هذا النقد من قبل ولعل انشغاله بالسياسة هو السبب (وهو تفسير غير كاف في تصوري) . أما فيما يتصل بالدين فقد قال إنه لم يمكنه قط أن يتعامل مع فكرة الإله أو ما وراء الطبيعة ولا يمكنه أن يفهمها ، وأن مناقشة مثل هذه الأمور أمر لا طائل من ورائه . وأعتقد أن إهماله الدين والأدب والفن نابع من حتميته البيولوجية الواحدية ، ولذا فهو يؤثر الابتعاد عن الحقول المعرفية التي يمكن أن تثير له أسئلة تقع خارج نطاق نموذجه المعرفي .

ويمكن أن نعرض الآن لآراء تشومسكي في بعض القضايا السياسية المعاصرة . أهم إسهامات تشومسكي هو تسليطه الضوء على دور الولايات المتحدة في إدارة العالم الحديث وإفساده والهيمنة عليه ، وهو دور مرتبط تمام الارتباط ببنية الولايات المتحدة السياسية . فهو يذهب إلى أن الولايات المتحدة هي الدولة التي يصل فيها نظام ما بعد كولومبوس (المبني على النهب والقرصنة) إلى الذروة ، وتتبلور حقيقة هذا النظام مع ظهور المركّب الصناعي العسكري . ولهذا النظام ضحاياه داخل الولايات المتحدة وخارجها . أما في الداخل ، فإن مؤسساته تتجه نحو المزيد من السيطرة والهيمنة والمركزية حتى نجح النظام السياسي في الولايات المتحدة في أن يخلق جواً غير سياسي (يلائم الإنسان المرن ذا البُعد الواحد المفرغ من الداخل) . فعلى سبيل المثال ، اختفى الوعي الطبقي تماماً حيث لا يُوفِّر مكتب الإحصاءات الاتحادي البيانات عن الطبقات الاجتماعية . والصحافة بدورها تعطي انطباعاً بأن معظم أعضاء الشعب الأمريكي ينتمون إلى الطبقة الوسطى . هذا على عكس الطبقة الرأسمالية التي تتسم بوعي طبقي حاد وتخوض حرباً طبقية صريحة . ولكن الإشارة إلى هذا الأمر تقتصر على الصحافة الاقتصادية .

ويبيِّن تشومسكي أن الفرد في المجتمع الأمريكي يتمتع بقدر عال من الحرية لا مثيل له في العالم . ولكن الشرائح الاجتماعية الرأسمالية قد سيطرت على ذهن الجمهور من خلال الإعلام الذي يتمتع بميزانيات ضخمة ليس لها نظير في العالم . وقد تم استيعاب المثقفين تماماً داخل هذا النظام . ويتميَّز النظام الأمريكي ، إلى جانب كل هذا ، بغياب مؤسسات الرفاه الاجتماعي ووهن المنظمات النقابية . ونظام ما بعد كولومبوس (في حالة الولايات المتحدة) لا يبقى داخل حدوده وإنما يمتد ليشمل العالم بأسره . وعدو الولايات المتحدة الأساسي هو النظم القومية الراديكالية التي تستجيب للجماهير المطالبة بتحسين مستوى المعيشة وتنويع الاقتصاد وما يُسمَّى «الوطنية الاقتصادية» (أي العمل على تنمية البلاد ضمن إطار من الاستقلالية) ، فهذا يتناقض مع مصالح الولايات المتحدة ورغبتها في الحصول على المواد الخام وفي توسيع نطاق اقتصاديات السوق الحرة . والمفترض في العالم الثالث أن تكون مصدراً للمواد الخام ومنطقة تصريف وخدمات وحسب . وللتغلب على مثل هذه الحكومات ، تلجأ الولايات المتحدة لعدد من الإستراتيجيات ، فوكالة الاستخبارات الأمريكية ، على سبيل المثال ، قامت ضمن النشاط التخريبي للولايات المتحدة بترويج المخدرات ، إذ قامت هذه الوكالة بإعادة تأسيس نشاط مافيا الهيروين في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية حتى يتم تقويض الحركة العمالية والنقابية وحركة مقاومة الفاشية . والشيء نفسه حدث في أفغانستان إذ قامت المخابرات الأمريكية بتمويل حكمتيار من خلال المخدرات (يُقال إن محصول الأفيون في أفغانستان الآن أكبر محصول شهده العالم) .

ويشير تشومسكي كذلك إلى الانقلابات العسكرية المباشرة كما حدث في حكومة مصدق التي كانت حكومة قومية صرفة ذات أهداف قومية محددة . وهناك ، كذلك ، التدخل العسكري المباشر كما حدث في فيتنام وفي أرجاء العالم المختلفة .

ولكن الولايات المتحدة بدأت تتخلى عن أشكال المواجهة

المباشرة وتلجأ إلى الهيمنة من خلال آليات جديدة من أهمها عمليات ما يُسمَّى «التكامل الاقتصادي» ، وهو تكامل يتم في واقع الأمر بين المصالح الأمريكية وبعض النخب الحاكمة ، وبالتالي فهي تؤدي إلى مزيد من إفقار الجماهير وتؤدي إلى الهيمنة الأمريكية كما يحدث في أمريكا اللاتينية . وفي هذا الإطار، يمكن فهم السوق الشرق أوسطية ، فهي أساساً محاولة لإنشاء حلف بين عملاء الولايات المتحدة (إسرائيل ـ تركيا ـ مصر ـ بلاد الخليج) على حساب المنطقة ككل (وهذا ما فشلت الولايات المتحدة في تحقيقه قبل حرب الخليج) . وهدف السوق الشرق أوسطية الأخير هو إلغاء القضية الفلسطينية تماماً .

ويرى تشومسكي أن الولايات المتحدة ، في الوقت الحاضر ، تعتبر الشرق الأوسط منطقة نفوذ أمريكية ، حكر عليها ، ومحظوراً على الدول الأخرى ، بما في ذلك حلفاء الولايات المتحدة ، التدخل فيها . وهي لا تحتاج لبترول العرب كمصدر طاقة وإنما كمصدر قوة للضغط على اليابان وأوربا ، وهذا سر عداء الولايات المتحدة للحركات الإسلامية ، فهذه الحركات قد أصبحت أصدق تعبير عن الحركة الوطنية المستقلة والوطنية (الاقتصادية) في العالم الثالث ، وهي لا تزال تتصدى للولايات المتحدة وعملائها . وقد أشار تشومسكي في أحد تصريحاته أنه قابل مجموعة من المفكرين الإسلاميين أثناء زيارته للقاهرة حيث ذكَّره هؤلاء بأعضاء النخب المستقلة في العالم الثالث الذين يؤمنون بنماذج التنمية المحلية المستقلة .

وقد وجَّه البعض النقد لتشومسكي باعتبار أنه حتمي يتجاهل عديداً من التغيرات ، وبخاصة في العالم الثالث ، وأنه أطلق من التنبؤات ما ثبت عدم دقته . ولكن تشومسكي ، رغم أنه يبيِّن شراسة الولايات المتحدة وقوتها ، لا يرى أن القضية منتهية . فثمة أمل يتبدَّى في التقلص المستمر لقوة الولايات المتحدة ، فقد أصبحت مقيدة بالسوق العالمية ، كما أن ثمة ١٤ تريليون دولار من الأموال غير خاضعة للسلطات الحكومية في العالم اليوم ، وهذا يجعل دفاع الدول الأوربية والولايات المتحدة عن عملاتها عقيماً . كما أن الولايات المتحدة لم تتمكن من تحقيق المكاسب في كثير من المناطق (في الشرق الأوسط وغيره) وهذا دليل آخر على أن قدرتها محدودة .

ويُلاحظ تشومسكي كذلك أن هناك من المؤشرات ما يدل على أن النظام الأمريكي لم ينجح تماماً في إحكام قبضته على الشعب الأمريكي ، وعلى أن هناك تزايداً للسخط في صفوف الجماهير غير المُسيَّسة المُدجنَّة عن طريق وسائل الإعلام . ففي استطلاعات الرأي العام عادةً ما يذهب ٥٠٪ إلى أن الحكومة يديرها رجال الأعمال لصالحهم وليس لصالح الشعب ، كما يُلاحَظ أن ٥٠٪ من الشعب الأمريكي لا يذهبون للانتخابات ، وهو ما يعني أن الانسحاب هنا هو احتجاج على ما اكتشفه الناخبون .

ويرى تشومسكي أن ثمة انفصاماً شبه كامل بين الجماهير الأمريكية والحكومة الأمريكية منذ بداية الثمانينيات ، كما أن كل استطلاعات الرأي تثبت هذه الفكرة حيث تعارض الجماهير المغامرات العسكرية والإنفاق على التسلح وتطالب بمزيد من الإنفاق الاجتماعي . وهو يرى أن الرأي العام يجبر الحكومة على اتخاذ خطواتها في السر أو بمعزل عن الرأي العام . ورغم سقوط الاتحاد السوفيتي ، إلا أن الولايات المتحدة كثيراً ما تتردد في التدخل في مختلف أرجاء العالم لتعاظم المعارضة الداخلية في الولايات المتحدة .

وتشومسكي يؤمن بعقيدة التقدم : فإطار الحرية والعدالة يتسع دائماً ، وهذه صفة نماذجية عامة تنطبق على عموم الحقب التاريخية . فالاتجاه العام هو نحو التقدم (وإن كان الأمر لا يخلو من بعض الانتكاسات !) . ويضرب تشومسكي أمثلة على انتصار التقدم (والعدالة والحرية) ، فالاسترقاق لم يعد مقبولاً والتجارب المعملية على البشر أصبحت تُعتبَر أمراً وحشياً (بعد أن كانت أمراً مقبولاً) وبدأت النساء يحصلن على مزيد من حقوقهن .

وفيما يتصل بالقضية الفلسطينية ، فمن المُلاحَظ أن تشومسكي ليست له آراء معلنة في اليهودية واليهود ، ولكن موقفه من الصهيونية يتسم بنوع من الازدواجية واللاتاريخية . فهو يرى أن الصهيونية حركة قومية ذات وجه إنساني لكن لها وجهاً آخر ، فهي أيديولوجيا يتنازعها عنصران : أحدهما إيجابي والآخر سلبي . أما الجانب الإيجابي فهو مؤسسة الكيبوتس وهي الجانب الاشتراكي العالمي . وقد طوَّر المُستوطَن الصهيوني (يشير له تشومسكي بالمُصطلَح العبري «يشوف» وهو أمر له دلالته وينم عن النزعة اللاتاريخية) أكثر المؤسسات الاشتراكية نقاءً في العالم . وتُعدُّ نموذجاً مصغراً (مايكروكوزم) للبقاء الإنساني الذي يستحق الاحترام . ولكن الصهيونية لها أيضاً جانبها السلبي ، وهو الجانب القومي الاستبعادي الرجعي الذي يُنكر وحدة البشر ، ويؤكد بدلاً من ذلك وحدة الأمة وضرورة فصل اليهود عن بقية العالم بدلاً من دمجهم . وفي هذا الإطار يرى تشومسكي أن ثمة حقاً صهيونياً وأن الصراع العربي الإسرائيلي هو صراع حق في مواجهة حق آخر ، وأن إسرائيل (في حدود ما قبل ١٩٦٧) تُجسِّد الحق المشروع لليهود الإسرائيليين في تقرير المصير . ولذا ، فإن قيام الدولة الصهيونية الاستيطانية وحروبها عام ١٩٤٨ هي "حرب استقلال" ، وهو يصف سياسات الدولة

الصهيونية بأنها عنصرية شديدة التعصب ، إلا أنه عارض قرار الأمم المتحدة بإدانة الصهيونية كشكل من أشكال العنصرية . ويمكن القول بأن تشومسكي لا يعارض المثال الصهيوني (الإمكانية الكامنة) وإنما الأداء الصهيوني وحسب ، وهي رؤية أقل ما توصف به أنها ساذجة لأن الإمكانية المثالية لابد أن تتحقق بشكل جزئي . والأداء الصهيوني عبر تاريخه الطويل (منذ عام ١٨٨٢) عنصري استبعادي إحلالي بشكل واضح ، ونقطة البدء الصهيونية ذاتها (أي الاستيطان وإعلان الدولة) مبنية على اغتصاب الآخر . . أفلا يدل هذا على أن طبيعة الصهيونية هوبزية داروينية نيتشوية وأن الصهيونية لا يمكنها أن تحقق البقاء إلا بطريقة غير جديرة بالاحترام ؟ أو لا يدل هذا على أن المثل الصهيوني الكامن قد يكون في واقع الأمر أكثر عنصرية وشراسة من الأداء الصهيوني ؟

مهما يكن الأمر ، فإن موقف تشومسكي من إسرائيل يتسم بالرؤية النقدية الصارمة ، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطينيين في الضفة والقطاع ويبذل جهداً غير عادي في كشف السياسات العدوانية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعمالتها للولايات المتحدة . وقد وقف تشومسكي ضد اتفاق أسلو ووصفه بأنه استمرار طبيعي لمشروع آلون (وهو مشروع يوافق عليه كلا الحزبين الأساسيين في إسرائيل ويدور في إطار عدم الإقرار بالحقوق الوطنية للفلسطينيين وألا تُرغَم إسرائيل على الانسحاب إلى حدود ١٩٦٧ ؛ كما أنه يعطي إسرائيل الفرصة في الوقت نفسه كي لا تدير بنفسها المناطق ذات الكثافة السكانية الفلسطينية) . وكان المطروح في الماضي أن تقوم السلطة الأردنية بذلك ، والتعديل الوحيد هو إحلال السلطة الفلسطينية محل السلطة الأردنية . وكل هذا يعني في واقع الأمر تقليل الاحتكاك بين الفلسطينيين وقوات الاحتلال دون الإخلال بالأساس القمعي الإسرائيلي .

ولتشومسكي مؤلفات عديدة تغطي علم اللغة وعلم السياسة ومن أهم كتاباته اللغوية : **علم اللغة الديكارتي** (١٩٦٦) ، و **موضوعات في نظرية النحو التوليدي** (١٩٦٦) ، و **اللغة والعقل** (١٩٦٨) ، و **دراسات سيمانطيقية دلالية في النحو التوليدي** (١٩٧٢) ، و **مقالات عن الشكل والتفسير** (١٩٧٧) ، و **اللغة والمسئولية** (١٩٧٩) ، و **القواعد والتمثيلات** (١٩٨٠) ، و **اللغة ومشاكل المعرفة** (١٩٨٧) ، و **اللغة والسياسة** (١٩٨٩) .

أما دراساته السياسية فيمكن تقسيمها إلى قسمين : القسم الأول يُعنَى بشئون الشرق الأوسط ، من بينها : **السلام في الشرق الأوسط** (١٩٧٤) ، و **الثالوث الخطر : أمريكا وإسرائيل والفلسطينيون** (١٩٨٣) ، و **قراصنة وأباطرة** (١٩٨٦) ، و **ثقافة الإرهاب** (١٩٨٨) ، و **أوهام ضرورية** (١٩٨٩) ، و **الديموقراطية المعوقة** (١٩٩١) . أما القسم الثاني من دراساته فيعبِّر عن موقف نقدي جذري للولايات المتحدة ، ومن أهمها : **القوة الأمريكية والسادة الجدد** (١٩٦٥) ، و **إعلان الحرب على آسيا** (١٩٧٠) ، و **من أجل صالح الدولة** (١٩٧٣) ، و **حقوق الإنسان والسياسة الخارجية الأمريكية** (١٩٧٨) ، و **الاقتصاد السياسي لحقوق الإنسان** (١٩٧٩) ، و **نحو حرب باردة جديدة** (١٩٨٢) .

ومما يجدر ذكره أن تشومسكي ، رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة ، إلا أنه نادراً ما يُذكَر في الموسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً . وتشير له بعض المراجع الصهيونية باعتباره يهودياً كارهاً لنفسه . ولعل هذا يعود لمواقفه المعادية للصهيونية وإسرائيل . وهذا يثير تساؤلاً : هل اتخاذ مفكر يهودي موقفاً معادياً من الصهيونية (أو بعض جوانبها) أو إسرائيل يُسقط يهوديته ؟

١٣
علماء الاجتماع من أعضاء الجماعات اليهودية

علم الاجتماع والجماعات اليهودية ـ دوركهايم ـ زيميل ـ جومبلوفيتش ـ هوركهايمر ـ أدورنو ـ أدورنو وهوركهايمر والمسألة اليهودية ـ آرون ـ بل

علم الاجتماع والجماعات اليهودية

Sociology and the Jewish Communities

من الصعب تعيين نقطة محدَّدة ظهر عندها الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي)، ذلك أن أي مؤرخ أو فيلسوف يتعرض لموضوعه الأساسي، وهو حياة البشر في جماعات، يجد نفسه ـ شاء أم أبى ـ يتطرق إلى موضوعات أصبحت في صميم علم الاجتماع. وهذا القول ينطبق على هيرودوت والبيروني وأرسطو. ولكن التطرق لحياة الجماعات البشرية يختلف إلى حدٍّ ما عن المحاولة الواعية أو شبه الواعية لدراسة حركة المجتمعات وقوانين تطورها. ولعل من أول المفكرين الذين حاولوا ذلك المفكر العربي ابن خلدون. ثم تصاعدت وتيرة هذه المحاولة في عصر النهضة في الغرب في كتابات فيكو وتوماس هوبز ثم في كتابات الفلاسفة الأخلاقيين الإسكتلنديين (آدم فرجسون وديفيد هيوم وآدم سميث). ولكن كلمة «علم الاجتماع» (سوسيولوجي) ذاتها لم يتم نحتها إلا على يد أوجست كونت، ولم يظهر العلم إلا بعد الثورتين الفرنسية والصناعية ومع التحولات الطبقية التي خاضها المجتمع الغربي إبّان عمليات تحديثه وعلمنته والتي تصاعدت وتيرتها بشكل ملحوظ مع منتصف القرن التاسع عشر.

ويُلاحَظ أنه، حتى ذلك التاريخ، لم تكن هناك أية إسهامات تُذكَر لأي مفكرين يهود، وبعد ذلك يُلاحَظ تزايد مساهمة المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية في هذا الحقل. وفي محاولة تفسير هذا الوضع، يمكن أن نسوق الأسباب التالية:

١ ـ ينتمي أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية تنظر إلى المجتمع نظرة محايدة موضوعية.

٢ ـ يميل أعضاء الجماعات اليهودية (بسبب وضعهم الوظيفي) إلى التفكير في الواقع من خلال جوهر ثابت (الذات الوظيفية المقدَّسة) ومن خلال علاقات دينامية، أي من خلال حركيتها ورؤيتها للآخر المباح.

٣ ـ يميل أعضاء الجماعات الوظيفية والهامشية إلى النظر بطريقة نقدية إلى المجتمع.

٤ ـ تم إعتاق اليهود في أوربا في منتصف القرن التاسع عشر وكان من مصلحتهم معرفة القوانين التي تحكم المجتمع حتى يمكنهم التكيف معه والاستفادة من هذه القوانين.

٥ ـ يُقال إن النزعة المشيحانية عند اليهود لها أثر في إقبال بعض المفكرين اليهود على علم الاجتماع حتى يمكنهم اكتشاف نقائص المجتمع ومن ثم تثويره وتغييره.

٦ ـ تصورَّ كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية أن علم الاجتماع سيساهم في عملية علمنة المجتمع عن طريق كشف قوانينه. ولكننا سنلاحظ أن هؤلاء المفكرين اليهود الذين أقبلوا على دراسة علم الاجتماع هم يهود غير يهود، أي يهود فقدوا الأواصر الدينية أو الإثنية التي تربطهم بالجماعة اليهودية، فهم غرباء بالمعنى الحرفي للكلمة لا ينتمون إلى عالم اليهود ولا إلى عالم الأغيار، وهم نموذج جيد لإنسان العصر الحديث اللا منتمي الذي سقط في العدمية ونُزعت عنه القداسة فلا يملك إلا أن ينزع القداسة عن كل شيء. ويمكن أن نذكر بعض الأسماء الأساسية حتى تتضح هذه الفكرة: كارل ماركس وإميل دوركهايم وجورج زيميل ولودفيج جومبلوفيتش وكارل مانهايم وجورج لوكاش وماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو وهربرت ماركوز وريمون آرون وجورج فريدمان ودانيال بل.

ولا يمكن فهم هؤلاء إلا بوضعهم في سياقهم الحضاري والاجتماعي والفكري الغربي. ولا يمكن بأية حال أن نعيّن خاصية محددة مشتركة بينهم نسميها «خاصية يهودية» فمنهم اليميني ومنهم اليساري، ومنهم المتفائل ومنهم المتشائم (وإن كانت أغلبيتهم تميل إلى التشاؤم). ومع هذا، يمكن أن نلاحظ أنهم جميعاً غير مستقرين تماماً في أي تيار فكري ينتمون إليه. ولكن هذه هي سمة كل المفكرين العظماء، الذين لا يمكنهم الاستقرار الكامل في أي نسق فكري مهما بلغ من أصالة وتركيب ولا تتسم أنساقهم الفكرية بالتناسق الهندسي البسيط.

ويُلاحَظ كذلك أن معظم هؤلاء العلماء لا يهتمون بالموضوع

اليهودي اهتماماً خاصاً ولا يتعرضون له إلا في إطار اهتمامهم بالحضارة الغربية . فهم يتعرضون للموضوع اليهودي باعتباره موضوعاً غربياً حديثاً كما فعل ماركس في **المسألة اليهودية** حيث وضعها في إطار إشكالية ظهور الرأسمالية ، وكما فعل دوركهايم في موضوع ظاهرة الانتحار بين اليهود (والكاثوليك والبروتستانت) ، وكما فعل زيميل مع الغريب ، وكما فعل لودفيج جومبلوفيتش مع الأمة اليهودية حيث توقَّع اختفاءها . وهم في هذا لا يختلفون البته عن ماكس فيبر أو ورنر سومبارت اللذين تناولا الموضوع اليهودي بشيء من الإسهاب في سياق الحديث عن أصول الرأسمالية الرشيدة.

أما الصهيونية ، فمعظم علماء الاجتماع من اليهود غير مكترث بها ولم يكتب عنها لا معها ولا ضدها .

إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧)

Emile Durkheim

أول عالم اجتماع فرنسي أكاديمي . وُلد في أبينال في مقاطعة اللورين التي لم تضمها فرنسا إلا في القرن السادس عشر ، ولذا ظلت محتفظة إلى حد ما بطابعها الألماني . وكان أعضاء الجماعة اليهودية فيها من يهود اليديشية ؛ يتحدثون رطانة ألمانية ، ويعملون بالتجارة والربا ، وغير مندمجين في المجتمع الفرنسي أو الثقافة اللاتينية (على عكس اليهود السفارد في الجنوب) . ويمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي للجماعة اليهودية في اللورين كان بسيطاً يتسم بما سماه دوركهايم فيما بعد «التضامن الآلي» ، فقد كانت جماعة صغيرة يديرها الحاخام أو أحد الرؤساء (بارناسيم) . وكانت عائلة دوركهايم تنتمي إلى هذه القيادة ، فقد كان أبوه حاخاماً ، كما أن أجداده كانوا من الحاخامات .

وكان من المفترض أن يتبع دوركهايم نفسه هذا التقليد العائلي الراسخ ويصبح حاخاماً ، فدرس العبرية والعهد القديم والتلمود وتلقى في الوقت نفسه تعليماً علمانياً . وبعد أن وصل إلى سن التكليف الديني (برمتسفاه) ، خاض تجربة صوفية قصيرة ذات مضمون كاثوليكي . ولكنه ، بعد ذلك ، ترك الإيمان الديني تماماً وإن لم يفقد اهتمامه بالدين كظاهرة . ولا شك في أن عملية الانفصال عن الجماعة اليهودية الصغيرة كانت تجربة قاسية لأقصى حد . غير أن المجتمع الفرنسي كان مجتمعاً مركباً يستند إلى التضامن العلماني (العضوي) ، فكان يفتح ذراعيه لمن ينضم إليه ويتيح أمامه فرص الاندماج (ولذا وُصفت فرنسا بأنها البلد الذي يأكل اليهود) . وكان دوركهايم من أكثر الفرنسيين فرنسية ومن أكثر العلمانيين علمانية ، ولا شك في أن انتقاله من اللورين إلى باريس ، من مجتمع صغير متزمت ضيق إلى مجتمع رحب ، جعله يشعر بالحرية والانعتاق . ولذا ، فإننا لا نجد في دراساته أي حنين للجماعة الصغيرة «المترابطة» (كما هو الحال في علم الاجتماع الألماني) وإنما الانتماء الكامل للمجتمع التعاقدي . ومن هنا حماسه الشديد ، بل والمفرط ، للبحث عن أساس أخلاقي للمجتمع الجديد الذي انتمى إليه ليحل محل القيم الدينية التي تركها ، ومن هنا أيضاً إيمانه الديني بالمجتمع (المدني) وتأليهه المجتمع (ثم تأليه الذات القومية بعد ذلك) . ويُلاحَظ أن الفرنسيين عادةً ما ينتمون إلى بقعة أو منطقة محلية معينة على عكس دوركهايم الذي كانت تُعبِّر كتاباته عن الانتماء إلى كل فرنسا دون تفرقة ، وإلى المجتمع الفرنسي في أعلى درجات تجريده . وقد كان انتماؤه إلى هذا البلد انتماءً مباشراً دون وساطة أية تقاليد أو تاريخ خاص ، ولذا كان دوركهايم إنساناً علمانياً تماماً ، يقترب إلى حدٍّ كبير من الإنسان العام الذي كان فلاسفة الاستنارة يحلمون به .

التحق دوركهايم بمدرسة المعلمين العليا . وكانت المدرسة مركزاً فكرياً مهماً في ذلك الوقت ، إلا أن علم الاجتماع لم يكن قد احتل مكانته اللائقة بعد . وقد التقى هناك بزملاء كانوا فيما بعد رواد الفلسفة والعلم مثل الفيلسوف برجسون . ولم يكن دوركهايم طالباً متفوقاً وإن كان قد حظي ببعض كبار الأساتذة هناك من بينهم فوستيل دي كولانج وإميل بترو ، كما تأثر بأعمال أوجست كونت وسان سيمون . وبعد تخرجه قرر أن يكرس نفسه للدراسة العلمية لعلم الاجتماع واشتغل بالتدريس في الجامعات الفرنسية كما اشتغل بتحرير **حولية علم الاجتماع** التي ظهر العدد الأول منها عام ١٨٩٨ .

إن الجذور الفكرية لدوركهايم هي جذور أي مفكر غربي حديث ، فقد استوعب فكر ديكارت (وثنائيته الصلبة) وفكر حركة الاستنارة والعقلانية المادية (البحث الدائب عن أساس عقلي) وأعمال روسو (مفهوم الإرادة العامة والتفرقة بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة النفسية) ومونتسكيو (ترابط المجال الثقافي والاجتماعي) ، وأعمال كونت (تقسيم العمل كمصدر للتضامن وفكرة الإجماع) ، وفكر سان سيمون (علم الاجتماع كعلم مستقل) والفكر المعادي للاستنارة (أسبقية المجتمع على الفرد ، والحاجة إلى السلطة والالتزام الخارجي) وآراء فوستيل دي كولانج (المنهج التاريخي ودور الدين) وأفكار إميل بترو (مستويات الواقع المختلفة) وتشارل رينوفييه (رفض الحتمية التاريخية ومركزية الاعتبارات الأخلاقية في البحث الفلسفي ، والحاجة إلى علم أخلاق لإعادة بناء

الجمهورية ، ورؤية العنف باعتباره شراً) . كما تأثر دوركهايم بهربرت سبنسر (الرؤية التطورية) ووليام سميث (أهمية الطقوس في الدين) . أما في ألمانيا ، فتأثر بكانط (فلسفة الأخلاق) وبزيميل وجومبلوفيتش وتونيز وبالفكر العضوي الألماني ، وأخيراً بفيلهلم فونت (فكرة روح الجماعة) وبمعمل علم النفس والأبحاث العلمية التي أجراها فونت وشاهدها دوركهايم .

أما خلفية دوركهايم الاجتماعية ، فهي تحوُّل فرنسا إلى مجتمع صناعي وتصاعد وتيرة هذا التحول . وقد واكبت ذلك أحداث سياسية واجتماعية أخرى مثل هزيمة فرنسا أمام ألمانيا ، الأمر الذي ولَّد الحاجة إلى إعادة بناء الجمهورية . وقد نشب صراع شرس بين الكنيسة والقطاعات العلمانية في فرنسا حول حادثة دريفوس ، فتصاعدت المطالبة بفصل الدين عن الدولة . وشهدت هذه المرحلة تصاعد أهمية الفكر القومي العضوي حتى أصبح الإطار المرجعي لرؤية الإنسان الأوربي للكون .

وثمة موضوعان أساسيان في علم الاجتماع عند دوركهايم ، أولهما مشكلة النظام الاجتماعي في مجتمعات وصل فيها تقسيم العمل إلى درجات عالية من الشمول والتنوع ، ويوجد فيها صراع بين الطبقات ؛ مجتمع تصاعدت فيه معدلات التصنيع والتحديث والعلمنة ، وغاب فيه اليقين الأخلاقي والتوقعات الاجتماعية المعتادة، وتُرك فيه الأفراد دون توجيه أخلاقي جماعي في محاولتهم الوصول إلى أهدافهم ، وهذا هو ما أدَّى إلى تفكُّك المرجعية وغيابها وتزايد الأنانية والنفعية . وتمخض كل هذا عن حالة الأنومي أو اللا معيارية ، فاللا معيارية ليست حالة عقلية فردية وإنما هي ظاهرة اجتماعية . والإنسان حسب تصور دوركهايم حيوان لا يشبع (على عكس الحيوانات الأخرى) ، وكلما ازداد ما يحصل عليه يزداد نهمه . ولذا ، فلابد أن توضع رغباته الفردية داخل حدود خارجية جماعية . ولنا أن نلاحظ أن هذه الأفكار هي إعادة إنتاج للأفكار المسيحية ، والكاثوليكية على وجه التحديد ، الخاصة بالخطيئة الأولى للإنسان وبأنه لا خلاص للفرد خارج الكنيسة ، فالخلاص لا يتم إلا بشكل مؤسسي .

أما الموضوع الثاني ، فهو طريقة حل هذه المشاكل . وكان دوركهايم يرى أن علم الاجتماع يمكنه أن يلعب دوراً حاسماً في البحث عن أساس جديد للتماسك الاجتماعي في المجتمع الحديث العلماني ، ولذا فقد انصب اهتمامه على محاولة أن يجعل علم الاجتماع تخصصاً أكاديمياً مستقلاً وعلماً ذا أسس منهجية ومعرفية مستقلة .

درس دوركهايم ظاهرة الانتحار في إطار علم الاجتماع ، فبيَّن أن الانتحار ليس انحرافاً نفسياً فردياً كما كان متصوَّراً وإنما حقيقة اجتماعية ، فحاول الربط بين معدلات الانتحار كما حدده والفروق في التضامن الاجتماعي بين الجماعات المختلفة ، فوجد أنه كلما تآكلت الضوابط المجتمعية والروابط الأسرية ضعف التضامن وزادت عزلة الفرد الاجتماعية وتعرَّض النظام السياسي والاجتماعي للانهيار ، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور حالة اللا معيارية ، وتزايد معدلات الانتحار . فالانتحار يرتبط ارتباطاً عكسياً بدرجة التكافل في المجتمع .

وبيَّن دوركهايم أن معدل الانتحار في أوربا يزداد في الدول البروتستانتية عنه في الدول الكاثوليكية ، وتقل نسبة الانتحار بين اليهود عنها بين الكاثوليك والبروتستانت ، ويرجع هذا إلى ما يتمتع به البروتستانت من حرية البحث فضلاً عما يشيع بينهم من فردية نتيجة ضعف التضامن بين جماعاتهم . أما انخفاض معدلات الانتحار بين اليهود ، فيرجع إلى شعورهم غير العادي بالتضامن الذي ولَّده بينهم ما تعرضوا له من مذلة وما تتميز به حياتهم من انعزالية . وما أنجزه دوركهايم في دراسته عن الانتحار هو توضيح الأبعاد الاجتماعية لظاهرة قد تبدو نفسية ، وتأكيد إسهام علم الاجتماع في كشف أسباب اللا معيارية التي تؤدي إلى هذه الظاهرة، ومن ثم يصبح علم الاجتماع قادراً على اقتراح حلول لمشاكل المجتمع الحديث ، وهذا هو جوهر مشروع دوركهايم المعرفي .

وفي كتابه الأخير والمهم **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** يطرح دوركهايم رؤيته للدين وللعلاقة بين الدين والمجتمع . وينتمي دوركهايم لخط طويل من المثقفين الفرنسيين المؤمنين بحتمية الدين كظاهرة . فالدين ليس سمة من سمات السلوك الفردي ، ولا هو اختيار شخصي ، وإنما بُعد أساسي في الحياة الجماعية لا يستقيم المجتمع بدونه . وقد واجه هؤلاء المثقفون الإشكالية التي يمكن أن نُطلق عليها «إشكالية موت الإله في المجتمعات العلمانية» ، وهي الإشكالية التي اكتشفها دوستويفسكي حين قال : إذا لم يكن الإله موجوداً ، فكل شيء يصبح مباحاً . ويمكن أن نعيد صياغة هذه الفكرة على النحو التالي : إذا مات الإله اختفى المطلق المتجاوز للواقع المادي الذي تؤمن به الجماعة ، أي اختفت المرجعية ومن ثم لم تَعُد هناك حدود للفرد ، وأصبح كل فرد مرجعية ذاته وحاول تحقيق ذاته وصالحه كفرد . ومن ثم تظهر الإشكالية التالية : كيف يمكن التوفيق بين الصالح العام والاتجاهات الفردية في المجتمع ؟ كيف نحمي المجتمع من السقوط في الإشكالية الهوبزية : حرب الجميع

ضد الجميع؟ هذه هي الإشكالية الأساسية الكامنة في فلسفة المنفعة العلمانية التي تذهب إلى أن مصدر التماسك في المجتمع ومصدر حركته هو سعي كل فرد نحو مصلحته الشخصية لتحقيقها ، وأن الفرد حين يحقق مصلحته الشخصية فهو يحقق الصالح العام بشكل تلقائي ، وأن التناسق يتم من خلال الصراع بشكل آلي . إذ أن السؤال الذي يطرح نفسه : كيف يحدث هذا؟ لماذا لا يستمر الإنسان الفرد في تحقيق مصالحه حتى يدمر نسيج المجتمع ذاته؟ أفليست المصلحة الذاتية هي الحقيقة المطلقة (لوجوس) وتحقيقها هو الهدف (تيلوس) ، خصوصاً أن دوركهايم أكد أن الإنسان حيوان شره لا تتوقف رغباته عند أية حدود؟ الدين حتمي إذن ، ولكن الميتافيزيقا غير مقبولة في عصر العقل المادي والعلم والاستنارة والتفسيرات المادية ، فما المخرج إذن؟ لقد حاول هؤلاء المثقفون الفرنسيون أن يحلوا المشكلة بالتوصل إلى دين جديد إنساني مُخلَّق يتوصل إليه العقل البشري ليحل محل الدين التقليدي الذي يفترض المؤمنون به أنه مُرسَل من السماء . وبدأت هذه المحاولة بعبادة العقل إبّان الثورة الفرنسية ، وحاول سان سيمون طرح رؤيته للمسيحية الجديدة ، وطرح أوجست كونت رؤيته لديانة الإنسانية ، وهو تقليد ليس مقصوراً بأية حال على المثقفين الفرنسيين وإنما يمتد ليشمل كل المحاولات الرامية إلى تأسيس مجتمع علماني صرف يُغيِّب الإله أو يهمشه ، فالفلسفة الماركسية تطرح ديانة الطبقة العاملة الجديدة ، وتطرح الليبرالية ذاتها ديانة التقدم الدائم والانتصار المستمر للعقل (حتى أعلن فوكوياما نهاية التاريخ) .

أما دوركهايم ، فيحاول حل الإشكالية عن طريق تعريف الدين ليصل إلى ما يمكن تسميته «دين بدون إله» أو «لاهوت بدون إله» (وهو لاهوت موت الإله قبل أن تُطبّق على الإنسان الغربي رؤيته التشاؤمية بشأن العدمية الكامنة في مثل هذه الرؤية) . وهو دين ينطلق من مجموعة من الافتراضات :

١ ـ الدين نسق موحَّد من المعتقدات والممارسات التي تتصل بشيء مقدَّس . والمقدَّس شيء ليس له وظيفة عملية ، فهو يتسم بسمات تجعله مهماً في حد ذاته ، مكتفياً بذاته ، فالدين نسق يدور حول مطلق ما ، بغض النظر عن طبيعة هذا المطلق .

٢ ـ الإيمان بالإله ليس سمة عامة في الأنساق الدينية جميعاً ، فما يميز الأنساق الدينية هو فصلها بين المقدَّس والمدنَّس ، أي أن المطلق قد لا يكون الإله ، ومن ثم لا حاجة للميتافيزيقا بالضرورة (أو على الأقل لا حاجة للميتافيزيقا التي تستند إلى الغيب وعالم ما وراء الطبيعة) .

٣ ـ فكرة الإله مجرد إعلاء لفكرة المجتمع ، والدين هو المجتمع بعد أن أصبح موضع القداسة والتبجيل والتقديس . والأفكار والممارسات الدينية التقليدية إنما تشير أو ترمز إلى المجتمع ، أي أن الدين إن هو إلا شيء اجتماعي غير نابع من طبيعة الفرد وإنما من طبيعة المجتمع ، فالمجتمع هو المصدر أو المنبع الأصلي أو السبب النهائي للخبرة الدينية .

٤ ـ المجتمع ، في واقع الأمر ، هو المحرك الأول والأخير لكل الظواهر الإنسانية ، فقد صرنا إلى ما نحن عليه بسبب المجتمع .

٥ ـ تتمثل وظيفة الدين الرئيسية في تحقيق التضامن الاجتماعي وتدعيمه والمحافظة عليه .

٦ ـ المجتمع يتحرك داخلياً ليسمو بنا ، لا كما تفعل الشرارة الإلهية بطريقة غامضة (كما كان الظن في الماضي) وإنما بطريقة مادية يمكن رصدها ومعرفة قوانينها . ومن خلال هذا الرصد نكتشف أمرين :

أ) المعتقدات والممارسات تتحد في مجتمع أخلاقي واحد يُسمَّى «الكنيسة» ويضم كل الذين يرتبطون به .

ب) الشعائر (البرانية) أكثر أهمية من العقائد (الجوانية) في عملية تنظيم الأنساق الدينية واستمرارها .

هذا هو موقف دوركهايم من الدين وتعريفه له . ومن الواضح أنه حرَّر المطلق من فكرة الإله ، وربطها بشيء آخر مادي تاريخي متعيِّن قابل للرصد هو المجتمع . وبعد تحديد قوانين البنية كما يتخيلها ، يرسم لنا دوركهايم ملامح تاريخ عام للبشرية يبين لنا فيه كيف حدث التفتت الاجتماعي وكيف ضاع التماسك (السقوط والخطيئة الأولى في إطار مادي اجتماعي) وكيف يمكن التغلب على التفتت (الخلاص من خلال الكنيسة الجديدة التي تحتكر شعائر الخلاص تماماً مثل الكنيسة الكاثوليكية) .

وبيَّن دوركهايم أن تقسيم العمل هو الآلية الكبرى لكل من السقوط والخلاص ، فهو الذي يسبب التحولات العميقة في المجتمع وهو المظهر الأساسي لهذه التحولات . وقد جرد دوركهايم العمل من كل علاقات القوة والهيمنة والسيطرة ، ولذا فقد جعله المصدر الحقيقي للتضامن في المجتمع .

ويذهب دوركهايم إلى أن الفرد ، باعتباره كياناً مستقلاً حراً له ضميره الخاص ، لم يكن له وجود في المجتمعات البدائية البسيطة . فالانحراف عن العقل (أو الضمير) الجمعي كان يُعاقَب عليه بشدة من خلال النفي والاستبعاد وأشكال العقاب المختلفة ، ولذا يكون التضامن في هذه المجتمعات تضامناً آلياً (برانياً) يستمد قوته من الضمير الجمعي والقانون القهري (لا من قوة الضمير الشخصي) . ويَنتُج عن هذا الوضع التماثل أو التشابه بين الناس بصورة ملحوظة ،

وهو تماثل يُعبِّر عن وجود عواطف ومشاعر مشتركة ، وعن مشاركة عامة في القيم والمعايير السائدة في المجتمع . وقد حدث تغيُّر في المجتمع البسيط الذي يستند إلى التضامن نتيجة تزايد عدد السكان والتمدين والتصنيع ، إذ أدَّى هذا إلى تراجع التضامن الآلي وتقويض الضمير الجمعي خلال تدهور العقيدة المشتركة وظهور الفردية . كما أدَّى اتساع نطاق تقسيم العمل (الذي يمتد ليشمل كل أشكال الحياة) إلى تزايد التباين بين الأفراد ، وإلى اختفاء التشابه العقلي والنفسي والأخلاقي بينهم وذلك نتيجة زيادة الفردية ، ويبدو ذلك واضحاً في تباين أذواق الأفراد ومعتقداتهم وآرائهم وأخلاقياتهم . ومن ثم يقل الدور الذي كانت تلعبه الوراثة في الحصول على المكانة الاجتماعية ، وهكذا ينعدم التجانس في هذا المجتمع وتختفي القيم الدينية والأخلاقية المشتركة والممارسات القمعية التي تستند إلى الضمير الجمعي وهو ما يؤدي إلى ظهور حالة الأنومي (اللا معيارية) وانعدام التماسك (لحظة السقوط وغياب المطلق) .

والآن كيف يمكن استعادة التماسك والمركز والمطلق ؟ يذهب دوركهايم إلى أن الكنيسة الجديدة (التي سيُزوِّد المجتمع بإطاره العقائدي والتي ستكون الآلية التي يحقق الإنسان من خلالها الخلاص) هي علم الاجتماع ، فهو العلم الذي يُبيِّن كيف يتمكن الجزء (الفردي) من أن يتواصل مع الكل (الاجتماعي) ، وكيف يمكن أن يحقق النسق تماسكه ، وهو العلم الذي سيزوِّد الإنسان بالمعرفة العلمية اللازمة التي يمكن أن يستند إليها التشريع الاجتماعي . فكأن دوركهايم لم يفصل الأخلاق عن العلم وإنما كان يحاول إقامة علم أخلاق مختلف تماماً عن الفلسفة الأخلاقية . وعلم الاجتماع قادر على رصد المطلق وتعريفه وهو مطلق لا يتجاوز الزمان والمكان ولكنه مرتبط بهما ، ولذا فإن القواعد الأخلاقية التي يطرحها هذا العلم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظروف الحياة الاجتماعية والتي تعتبر نسبية من حيث الزمان والمكان . وعلم الاجتماع سيكتشف القيم النسبية المناسبة للزمان والمكان ، ولذا فهي قيم مطلقة مؤقتة تنبع مطلقيتها من موافقتها لملابسات اللحظة التاريخية والظروف المكانية (ومن ثم ، فإن دوركهايم هو من أوائل المبشرين بلاهوت ما بعد الحداثة) . إنها الأخلاقيات اللازمة لاستمرار المجتمع . وعلى الفرد أن يتبع هذه القوانين وأن يستبطنها تماماً باعتبارها القيمة المطلقة وعليه أن ينفذ الشعائر . وبذا ، تحوَّل علم الاجتماع من علم يرصد الآليات بحياد علمي رهيب إلى علم معياري يقنن ويطرح الرؤى الأخلاقية التي تستند إلى قوانين علمية . وهو علم يرصد دائماً النظام والتماسك في المجتمع . وكل هذه الأبعاد تؤدي إلى شمولية كاملة حيث يجتمع التكنوقراط ليقرروا للبشر ما هو المطلق ، ثم يطلبون منهم اتباعه باعتبار أن ما قرروه تم تقريره على أساس علمي .

وبهذا المعنى ، فإن علم الاجتماع لم يَعُد مجرد علم وإنما أصبح نوعاً من أنواع الوعي (العلمي العلماني) المناسب للمجتمع الحديث (العلماني) وللحضارة الحديثة التي تعيش في ظلال العقلانية (المادية) الديكارتية . ومن ثم ، فإن دوركهايم استمرار للتقاليد الفلسفية الوضعية التي تضرب بجذورها في فلسفة سان سيمون وأوجست كونت ، وهي فلسفة تصدر عن الواحدية (المادية) الكونية التي لا تفصل بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان وترى أن ثمة وحدة بينهما ، فالثاني جزء لا يتجزأ من الأول . وهي رؤية عضوية للمجتمع ، فهي تُشبِّه المجتمع بجسد الإنسان ، وتدركه داخل إطار تطوُّري . فإذا مرض جسم الإنسان ، فلابد أن يُزوَّد بالعلاج اللازم . وكذلك المجتمع ، فإن أصيب بالمرض فلابد أن يُزوَّد بالدواء . وقد عرَّف دوركهايم علم الاجتماع بأنه علم طبيعي وموضوعي وشامل للظواهر الاجتماعية التي ترتبط فيما بينها بعلاقات عامة وضرورية مشتقة من طبيعتها الخاصة ، أي أنها بعبارة أخرى خاضعة لنفس مبدأ الحتمية الذي تنهض عليه العلوم كافة (طبيعية كانت أم إنسانية) ، ومن ثم فإن بوسعنا أن نكشف عن القوانين المعبِّرة عن هذه الروابط الضرورية بين الظواهر مستخدمين في ذلك مناهج الملاحظة الدقيقة والبرهان المنطقي والتعميم النظري ، وهي نفسها المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية . وهذا العلم سيساعد على اكتشاف أن المجتمع مكوَّن من أفراد ، إلا أن الحقائق الاجتماعية تشكل واقعاً قائماً بذاته ، ولذا فإن للمجتمع وجوداً موضوعياً خارجياً يعلو على الأفراد له قوانين مستقلة عنهم وعن وعيهم ، وهو وجود يشكل سلوكهم وإدراكهم ويحدد الإطار الاجتماعي . والفرد هو الجزء والإطار الاجتماعي هو الكل ، والفرد السوي هو الذي ينجح في تحقيق الاندماج في الكل الاجتماعي . فالمجتمع ، إذن ، واقع لم تخلقه إرادات فردية . ولكنه ، مع هذا ، ليس منفصلاً تماماً عن الإنسان ، فهو «التمثيل الجماعي للمجتمع» ، ولذا فهو موجود داخلياً وخارجياً (ويمكن تشبيهه بالوثبة الحيوية عند برجسون التي لها وجود موضوعي وذاتي في آن واحد) . وانطلاقاً من هذا ، يكتشف دوركهايم فكرة الضمير الجمعي ، فالمجتمع ـ كما أسلفنا ـ يوجد داخل الأفراد وخارجهم ، ولذا فهو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يبعث الرهبة والورع في نفوسهم ، ويرغمهم على الخضوع لقواعد السلوك ولتقديم التضحية التي لا يمكن أن يستمر المجتمع بدونها . ولكن المجتمع ليس متعيناً بما فيه الكفاية ليصبح موضع التقديس والتبجيل ،

ولذا فإن شعور الفرد تجاه المجتمع يتم من خلال وساطة الضمير الجمعي الذي يتألف من التصورات والمعتقدات والرموز المقدَّسة والعواطف الشائعة والعامة بين الأفراد (الذين يشكلون غالبية أعضاء المجتمع) التي تكوِّن نسقاً خاصاً يوجد داخل الأفراد ولكنه مستقل عنهم وله قوة ذاتية مستقلة ، ولهذا فإنه يمارس ضغطاً على الأفراد بحيث يُوجد بينهم تماثلاً عقلياً وعاطفياً ويخلق لديهم وعياً بواقعهم، فيدعم الكيان الجمعي لنفوس أولئك الأفراد . والضمير العام له وجوده الخاص المتميِّز ، وهو كيان لاتاريخي إلى حدٍّ ما يدوم عبر الزمن ويعمل على توحيد الأجيال . والضمير الجمعي ، في واقع الأمر ، هو المجتمع وقد تحوَّل إلى صورة مجازية أساسية وقيمة حاكمة بإمكان الأفراد استبطانها . وإذا كان المجتمع هو ما يقابل الأب في الثالوث المسيحي ، فإن الضمير الجمعي هو الابن المتجسد في التاريخ والذي يستطيع البشر التواصل معه لأنه الإنسان الإله . أما روح القُدُس التي تسري في كل شيء ، فهي القوانين الاجتماعية التي يكتشفها كهنة الكنيسة الجديدة الذين قد لا يتحلون بالعصمة النهائية (كبابا روما) ولكنهم يتحلون بقدر من العصمة المؤقتة (التي تجعل منهم باباوات عصرهم) . وهم الذين يقيمون شعائر الدين العلمي الجديد الذي سيحقق الخلاص للإنسان الحديث .

كيف يُعبِّر الضمير الجمعي عن نفسه في المجتمع الحديث ؟ وجد دوركهايم أن تقسيم العمل الذي أدَّى إلى اللا معيارية هو نفسه الآلية التي تؤدي إلى ظهور الضمير الجمعي في شكله الحديث . ففي المجتمع الحديث ، أصبح الفرد غير قادر على الاكتفاء الذاتي ، وتم تنظيم المجتمع على أسس جديدة إذ أصبح يتَّسم بالتضامن العضوي، والمجتمع هنا مثل الكائن العضوي لا يشبه أعضاؤه بعضهم بعضاً مادام لكل عضو من هذه الأعضاء المكونة وظيفة محددة يؤديها تختلف عن الوظيفة التي تؤديها بقية الأعضاء ، والوظائف المتكاملة هي السبب الرئيسي في استمرار وجود الكائن العضوي وحياته . ومن هنا ، فإن تماسك المجتمع الحديث يمكن تفسيره بالإشارة إلى عدة عناصر من بينها :

١ ـ تبادل المصلحة داخل نطاق تقسيم العمل .

٢ ـ ظهور ما يُسمَّى الآن «المجتمع المدني» الذي يستند إلى التنظيمات المدنية الطوعية والروابط المهنية مثل النقابات (التي تربط الفرد بالدولة) .

٣ـ ظهور أخلاقيات المهنة والوظيفة التي تُوجِّه سلوك الفرد داخل هذه الروابط .

٤ ـ ظهور التعاقد كأساس للعلاقات الاجتماعية .

بهذه الطريقة ، يكون دوركهايم قد حل مشكلة تماسك المجتمع من خلال الأخلاق المدنية التي يفرضها المجتمع من الخارج ومن خلال آليات التضامن العضوي نفسها ، ولكنها تنبع أيضاً من الداخل لأنها راسخة في ذوات الأفراد ونابعة من حاجاتهم . ومن خلال هذا، تظهر مجموعة القيم المتجاوزة للأفراد . وأنجز دوركهايم كل هذا دون اللجوء إلى ميتافيزيقا خارجية ودون حاجة إلى الاهتمام بمطلقات (مثل الإله) أو حتى شبه مطلقات (مثل الضمير الجمعي) ، ودون السقوط في الذرية التي يؤدي إليها مذهب المنفعة (ولعل هذا هو الفرق بين الأصول البروتستانتية لعلم الاجتماع الإنجليزي مقابل الأصول الكاثوليكية لعلم الاجتماع الفرنسي) .

اكتشف دوركهايم أن الآلية البرانية لا تكفي قط ، وأن البراني لابد أن يصبح جوانياً والخارجي داخلياً ، أي لابد من استبطان القواعد ، ومن هنا ظهرت الحاجة مرة أخرى إلى الضمير الجمعي . ويُعدِّل دوركهايم موقفه ، فبدلاً من علاقات العمل التي تؤدي إلى التماسك العضوي مباشرةً ، يعود الضمير الجمعي إلى الظهور شكل القومية العضوية التي ترى أن القومية تسبق الفرد ، وأن الفرد جزء من كل عضوي لا يمكنه أن يُوجَد خارجه ، وأن ثقافة الإنسان ورؤيته للكون واختياراته الفردية كلها تنبع من كونه جزءاً من هذا الكل العضوي . لكل هذا ، تم استبعاد الوعي الفردي والذاتية ، واستُبعد الإنسان الفرد ، واعتُبرت العقائد والقيم أشياء اجتماعية توجد خارج الوعي الذاتي . والقومية العضوية نتاج ذوبان ذات الفرد في ذوات الآخرين بحيث تتحول إلى ذات جمعية عضوية وكيان عضوي منزَّه عن الأفراد ، وهو في واقع الأمر جماع ذواتهم ، كيان في داخلهم وخارجهم في آن واحد (وهذا وصف دقيق أيضاً للعبادة اليسرائيلية القربانية وللحلولية الوثنية اليهودية القديمة حيث كان اليسرائيليون يعبدون إلهاً مقصوراً عليهم هو تجسد للشعب ورغباته وإرادته ؛ إله لا يتجاوز الشعب ولا يتنزه عن الطبيعة والتاريخ وإنما يتوحد بالشعب والأرض) . وبذلك يكون دوركهايم قد حوَّل القومية العضوية أو الذات القومية إلى المطلق (بدلاً من المجتمع أو الضمير الجمعي) . ولا شك في أن القوانين والشعائر التي تُعمِّق التماسك العضوي لهذه الجماعة القومية هي شعائر هذا الدين الحلولي العضوي الجديد .

ويمكن القول بأن دوركهايم هو إسبينوزا علم الاجتماع الذي استبعد كل المطلقات من منظومته واستبعد الغائية والهدف . وأدَّى كل هذا إلى استبعاد الإنسان ككائن حر قادر على الاختيار والفرح والحزن ، وكلاهما كان يشعر بالغبطة الشديدة لإنجازه الفلسفي ، ذلك أنهما لم يدركا ما في موقفهما من شمولية وإطلاق وعداء

جذري للإنسان . ولعل الفارق الوحيد بين إسبينوزا ودوركهايم ينبع من واقع أن الأول كان يدور في نطاق الصورة المجازية الآلية على حين أن الثاني كان يدور في إطار صورة مجازية عضوية حيوية (ولكنها ، شأنها شأن صورة المجازية الآلية ، تبتلع الإنسان وتفترض أسبقية المجتمع على الفرد كما تفترض أن أفعال الإنسان إن هي إلا جزء لا يتجزأ من حركة اجتماعية تطورية كبرى) . وكلاهما يدور في إطار حلولية بدون إله أو وحدة الوجود المادية . وإذا كان إسبينوزا قد احتفظ بالإله وساوى بينه وبين الطبيعة ، فإن دوركهايم ألغاه وخلع صفاته وقدراته على المجتمع . ورغم هذا الاختلاف ، فإن كليهما وضع المطلق في نهاية الأمر داخل المادة ، وجعل المادة (الطبيعة أو المجتمع) شيئاً مكتفياً بذاته ومصدراً للتماسك والحركة ، فكلاهما يؤمن بأن ثمة نظاماً ضرورياً وكلياً للأشياء ، نظاماً ليس فوق الطبيعة وحسب ولكنه فوق الإنسان أيضاً . وهو نظام كامن في الطبيعة عند إسبينوزا وكامن في المجتمع عند دوركهايم .

فأين تكمن خصوصية دوركهايم اليهودية ؟ إن السياق الكلي والأساسي الذي يتحرك داخله دوركهايم هو الفكر الغربي العلماني الحديث الذي لا تختلف بنيته عما بيَّنا من قبل ، ولا يمكن فهم فكره إلا في إطار هذا الفكر ، بل لا يمكن فهم خصوصيته إلا في إطار خصوصية الفكر الفرنسي العقلاني المادي (الكاثوليكي في بعض أشكاله) . ولا شك في أن جذور دوركهايم اليهودية لعبت دوراً في تأكيد بعض العناصر (الحلولية المتطرفة) وفي بلورة بعض العناصر الأخرى (أهمية التضامن في المجتمع والفكر العضوي) ، ولكن المنظومة بقضها وقضيضها تظل منظومة علمانية عقلانية مادية بكل ما تتسم به هذه المنظومة من وضوح ومادية وتبسيط .

جورج زيميل (١٨٥٨-١٩١٨)

Georg Simmel

يُعتبَر جورج زيميل مؤسِّس ما يُسمَّى «علم الاجتماع الشكلي»، وأحد رواد علم النفس الاجتماعي واتجاه التفاعلية الرمزية . كما يرتبط اسمه بعلم اجتماع الجماعات الصغيرة . وقد ظهرت معظم أعماله في شكل مقالات انطباعية ، ولم تشمل أية معالجة منهجية شاملة للعلاقات الاجتماعية ، ولعل هذا يعود للعناصر الثلاثة التالية :

١ ـ وُلد زيميل في وسط برلين في منتصف القرن التاسع عشر ، أي أنه وُلد في مدينة كبيرة تخوض ثورة تجارية وصناعية واجتماعية ، وفي بيئة حضرية لا تسمح للإنسان بالانتماء الكامل .

٢ ـ وُلد زيميل لأب كان يهودياً ثم تنصَّر وأصبح كاثوليكياً مثله مثل كثير من يهود برلين في ذلك الوقت ، ومات والد زيميل وهو بعد طفل ، ويبدو أنه لم يكن على علاقة طيبة بأمه التي كانت يهودية وأصبحت بروتستانتية لوثرية ، أي أن انتماءه الديني لم يكن واضحاً ، وحياته العائلية لم تُزوِّده بالطمأنينة اللازمة ، ورغم أنه تم تعميده إلا أنه فقد الإيمان الديني .

٣ ـ درس زيميل الفلسفة والتاريخ في جامعة برلين على يد بعض أشهر الأساتذة في عصره . وبعد حصوله على الدكتوراه ، استقر في برلين ، ولكنه لم يعيَّن في جامعتها وإنما حصل على وظيفة أستاذ جامعي لا يتقاضى مرتباً ويعتمد على المصروفات التي يدفعها الطلبة للتسجيل في المادة المقررة .

ولا شك في أن العناصر الثلاثة السابقة جعلت منه شخصية هامشية تقف على حدود الأشياء دون أن تصبح جزءاً منها (كما هو الحال مع الغريب) . وتأثر زيميل بمعظم التيارات الفكرية في عصره ، فاستوعب نتائج الرؤية التطورية في فلسفة برجسون ونيتشه ، كما تأثر بفلسفة كانط . ولعل نظريته في الأشكال الثابتة نسبياً وفي المضامين المتغيرة ، هي نتاج التزاوج بين فلسفة كانط والرؤية التطورية الحيوية .

وانصب اهتمام زيميل في المرحلة الأولى من حياته الفكرية على الدراسات الفلسفية ، فكتب دراسة عن كلٍّ من شوبنهاور ونيتشه ، واهتم في آخر حياته بفلسفة الحضارة باعتبارها المجال الذي تمكَّن من خلاله من أن يناقش تحوُّل التجربة الإنسانية إلى ذرات متناثرة في مجتمع أدَّى تقسيم العمل فيه إلى ظهور أفراد متخصصين لا يمتلكون رؤية كلية للواقع .

ويذهب زيميل إلى أن من العسير فهم المجتمع باعتباره وحدة سوسيولوجية مستقلة عن عقول الأفراد . وأن من الخطأ كذلك أن نعتقد أن للأفراد وحدهم وجوداً واقعياً . فالمجتمع ـ في رأيه ـ يُوجَد من خلال الأفراد ، والأفراد إن هم إلا ذرات اجتماعية (أي المادة التي يتكون منها المجتمع) . المجتمع عند زيميل هو ، إذن ، وحدة موضوعية تتبدَّى من خلال العلاقات المتبادلة (التعاونية والصراعية) بين العناصر الإنسانية المختلفة في المجتمع (ويتضح هنا أثر كانط حين ذهب إلى أن الإنسان لا يُدرك الطبيعة بشكل مباشر ، أي باعتبارها مادة محضة ، وإنما يُدركها من خلال مقولات عقلية قَبْلية . وكذا المجتمع ، فهو لا يتبدى بشكل مباشر وإنما من خلال الأشكال الثابتة التي تأخذ شكل علاقات) .

ومهمة علم الاجتماع تحديد أشكال العلاقات الاجتماعية

وتجريدها ، وهي الأشكال التي تتسم بدرجة من الاستقرار النسبي وتتخذ شكلاً نمطياً يتميَّز عن المضمون أو المحتوى الذي يخضع للتغير المستمر . وتحليل هذه الأشكال أو الصور تحليلاً مجرداً وتحويلها إلى إطار تفسيري هو ـ حسب رؤية زيميل ـ جوهر الدراسة الاجتماعية إذ يقتضي دراسة البناء الواقعي للمجتمع . وتتضمن صور التنظيم المتشابهة (الأشكال الثابتة) محتويات مختلفة توجهها مصالح متضاربة ، بينما المصالح الاجتماعية المتشابهة (المحتويات) تتحقق في أشكال مختلفة تماماً عن التنظيمات الاجتماعية . وعلى سبيل المثال، نجد أن التفاعل داخل الأشكال الثنائية يختلف تماماً عن التفاعل داخل الأشكال الثلاثية ، فالأشكال الثلاثية تسمح بتكوين إستراتيجيات مركبة للتحالف بغض النظر عن طبيعة المتحالفين الذين يشكلون المحتوى ، أي أن من الممكن دراسة شكل التفاعل بدون الإشارة لمحتواه المتعيِّن ، وهذا ما تعنيه عبارة «علم الاجتماع الشكلي» ؛ إنه علم متجاوز للتعاقب التاريخي ، ويركز على الأشكال الثابتة التي تتسم بقدر من التجاوز للزمان ولتنوع المحتوى ، بمعنى أن شكلاً اجتماعياً ما يمكن دراسته من خلال محتويات (ظواهر) مختلفة منتقاة من مراحل تاريخية مختلفة . وقد كان زيميل مهتماً في المحل الأول بتحديد مهمة علم الاجتماع باعتبارها دراسة الصور الخاصة للمجتمع والأشكال أو الأنماط المتواترة له ، مجردةً من محتوياتها المادية ومضامينها الخاصة . لكن هذا لا يعني أن الأشكال أصبحت من الأفكار الأفلاطونية الثابتة أو المطلقة ، فالشكل (أو النمط أو البنية المجردة) لا وجود له خارج المحتوى الاجتماعي . وهو لا يُوجَد قط في حالة صافية ، فالأشكال هي مفاهيم أو بنى تركيبية تحليلية تُضخِّم بعض جوانب الواقع لتُظهر شكل بعض العلاقات الخاصة في الواقع ولا تتحقق تحققاً كاملاً قط . ومع هذا ، فلابد من استخدامها لفهم هذه العلاقات (وهي في هذا تشبه الأنماط أو النماذج المثالية عند فيبر) .

وبالفعل ، رصد زيميل مجموعة من الصور أو الأشكال أو الأنماط الاجتماعية ، ومن أهم هذه الأشكال أو الأنماط الاجتماعية نمط «الغريب» . فالغريب ليس مجرد متجول يأتي اليوم ويذهب غداً ، لا دور ولا مكان له في البنية ، وإنما الغريب هو على العكس شخص يأتي اليوم ويبقى غداً ويتم تثبيته داخل جماعة مكانية محددة وتتحدد صفته باعتباره شخصاً غير منتم . فالغريب هو عنصر في الجماعة ولكنه ليس جزءاً منها ، ولذا فله دور محدَّد ليس بإمكان أعضاء الجماعة أنفسهم أن يلعبوه . وبسبب وضعه هذا ، وبسبب علاقته الخاصة مع الجماعة ، فإنه قادر على الوصول إلى درجة من الموضوعية لا يستطيع أعضاء الجماعة أن يصلوا إليها . والغريب باعتبار أنه غير منتم ، لا يشعر بأي التزام جذري تجاه المكونات الفريدة للجماعة ولا يشعر بأي احترام خاص تجاه توجهاتها الخاصة . ولذا ، فإنه ينظر لها بموضوعية . وعلاوة على هذا ، ونظراً لقربه وبُعده في آن واحد ، فإن أعضاء الجماعة يمكنهم أن يجعلوه موضع ثقتهم وأن يسروا له بأسرارهم ، وهي أسرار لا يمكن أن يدلوا بها لأحد أعضاء الجماعة ، ذلك لأن الغريب لا يشكل أي تهديد لهم إن هو اطلع على خباياهم . ولهذا كله ، بإمكان الغريب أن يكون قاضياً موضوعياً ووسيطاً محايداً في عملية تبادل السلع والعواطف . إن الغريب ليس غريباً لأنه خارجي ، وإنما هو غريب بسبب علاقات التفاعل التي تربطه بالمجتمع ، فهو مخلوق اجتماعي ويجب عليه أن يلعب دوره .

ومن الأشكال والأنماط الأخرى التي رصدها زيميل ، نمط الأشكال الثنائية مقابل الأشكال الثلاثية ، فالأشكال الثنائية لا تسمح للمشتركين في العلاقة بتجاوزها والوصول إلى مستوى موضوعي غير شخصي ، ومن ثم لا تسمح بدرجة من القهر الخارجي البراني . ولكن غياب بنية موضوعية برانية في العلاقات الثنائية يؤدي إلى استيعاب المشتركين في علاقاتهم الثنائية هذه إذ أن العلاقة في كليتها تعتمد بشكل واضح وصريح على المشتركين فيها ، ففي جميع أشكال العلاقات الأخرى يستطيع المشتركون فيها أن يفوضوا سلطاتهم وواجباتهم إلى طرف آخر . أما في العلاقة الثنائية ، فإن كل شريك في العلاقة مسئول بشكل مباشر وشخصي وكامل عن كل شيء ، كما لا يستطيع أي شريك أن يتملص من المسئولية ولا يمكنه إلقاء تبعة فشل ما على «المجموع» أو على «الكل» لأنه لا يتعامل إلا مع شخص واحد في إطار العلاقة الثنائية .

وحينما تتحول العلاقة الثنائية إلى علاقة ثلاثية ، فإن ظهور العضو الثالث يُغيِّر العلاقة لا بشكل كمي وإنما بشكل كيفي . ففي العلاقة الثنائية يتم اتخاذ القرار من خلال الشخصية مباشرة ، أما في العلاقة الثلاثية فبإمكان شخصين أن يتحالفا ضد الثالث ويسلبانه إرادته ، والعلاقة الثلاثية أبسط العلاقات التي يصبح بإمكان الجماعة فيها أن تهيمن على أحد أعضائها ، وهي تُجسِّد بشكل واضح جدلية العلاقة الاجتماعية : جدلية الحرية والقهر ، والاستقلال وفقدانه .

والعلاقة الثلاثية يمكن أن تُولِّد ثلاثة أدوار لا يمكن أن تولدها العلاقة الثنائية : دور الوسيط الذي يتوسط بين الاثنين ، أو دور المستغل الذي يمكن أن يوظِّف الخلافات بين الآخرين لصالحه ، وأخيراً دور المفرِّق الذي يُفرق بين الآخرين ليصبح سيد الموقف .

ويُطبِّق زيميل هذه الأشكال الاجتماعية على ظواهر (محتويات) أو مواقف اجتماعية مختلفة. فيقارن بين التنافس الذي يتم بين رجلين على امرأة بأحداث كبرى مثل توازن القوى في أوربا، ويقارن إستراتيجيات أُم الزوج في تعاملها مع ابنها وزوجته بإستراتيجية روما في علاقتها بكلٍّ من أسبرطة وأثينا بعد أن هيمنت عليهما .

ودراسة زيميل هذه ، تبيِّن أن محاولة تفسير الظواهر الاجتماعية على أُسُس نفسية محاولة ساذجة ، إذ أن بنية الموقف نفسه وشكله (ثنائي أو ثلاثي) يُولِّد أنماطاً من السلوك وحالات عقلية جديدة تماماً ، رغم أن الأشخاص أنفسهم لم يتغيَّروا ، فما تغيَّر هو الشكل أو البنية . وقد طبق زيميل المنهج نفسه على الجماعات الصغيرة والكبيرة ، ففي الجماعات الصغيرة يستطيع الأفراد أن يتعاملوا الواحد مع الآخر مباشرة بينما في حالة الجماعات الكبيرة لابد من وجود ترتيبات شكلية موضوعية مؤسسية لا شخصية سابقة يتم من خلالها تنظيم العلاقات المركبة . ولذا ، فإن الجماعات الكبيرة لابد أن يظهر فيها التفاوت . ويُلاحَظ أن درجة التزام الأعضاء وحماسهم في الجماعات الصغيرة يفوق كثيراً درجة التزام وحماس أعضاء الجماعات الكبيرة ، كما أن عضو الجماعة الصغيرة ينخرط في نشاطه بكل شخصيته وكيانه ، أما في الجماعات الكبيرة فهو ينخرط في نشاط ما بجانب واحد من شخصيته . ولكن ، رغم موضوعية العلاقات في الجماعات الكبيرة وبرودها (بسبب انقسام شخصية المرء) ، إلا أن وجود الفرد في الجماعة الكبيرة يحميه من الهيمنة المباشرة والتقييم المستمر والفحص الدائم ، كما تتيح له الفرص تنمية جوانب من شخصيته قد لا يوافق عليها أعضاء الجماعة الكبيرة .

وطبق زيميل كثيراً من مفاهيمه هذه على المجتمع الحديث ، فالحضارة الحديثة تتجه نحو أن يتحقق للمرء مزيد من التحرر من العلاقات الاجتماعية ومن الاعتماد على الآخرين . ولكن هذه العملية ينتج عنها تزايد هيمنة المنتجات الحضارية التي صنعها الإنسان عليه . ففي المجتمعات البدائية يعيش الإنسان في دوائر اجتماعية ضيقة تحيط به وتستغرقه تماماً وتستوعب جماع شخصيته ويدين لها بالولاء . وكانت الهيمنة كاملة والتبعية كاملة ، فالنبيل الإقطاعي لم يكن يهيمن سياسياً وحسب على الفلاح وإنما كان يهيمن عليه في كل المجالات الاقتصادية والقضائية والاجتماعية ، وكان التنظيم الاجتماعي العام يأخذ شكل دوائر متداخلة بحيث تكون الدائرة الصغيرة جزءاً من دائرة أكبر . وهكذا ، فإن القبيلة لا تتكون من أفراد وإنما من عائلات وأفخاذ وعشائر .

أما طريقة التنظيم الاجتماعي الحديثة فمختلفة تماماً ، فلا توجد دائرة واحدة تستوعب شخصية الإنسان في كليتها ، إذ يجد الإنسان نفسه عضواً في عدة دوائر غير متداخلة ، فيشعر بولاءات مختلفة ، فيكون ولاؤه الديني منفصلاً عن ولائه الوطني ، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الوعي بالذات . ولا توجد سلطة واحدة تهيمن على الشخصية إذ تهيمن عدة مراكز على بعض جوانب من الشخصية وكيانه الاجتماعي ، وهو ما يترك له حيزاً ضخماً من الحرية . ويؤدي هذا إلى ظهور ما يُسميه زيميل «مأساة الحضارة» ، فالإنسان يصل إلى الحضارة من خلال استيعاب القيم الحضارية التي تحيط به ، ومن خلال استخدام تراث الحضارة الذي صنعته يداه . ولكن الإنسان يجد نفسه يواجه ، وبشكل مستمر ، عالماً من الأشياء الحضارية المتنوعة والمتعددة والمتجددة التي يجب عليه أن يستوعبها ويستبطنها ، ولكنه يفشل في ذلك نظراً لتنوعها وتعددها وتجددها ، ولذا فإنها تصبح بعد قليل غريبة عنه ومصدر خطر على هويته ، بل على كينونته الإنسانية . ولذا ، تكتسب هذه الأشياء بعد قليل سمة برانية وتواجه الإنسان (الذي صنعها) باعتبارها الآخر ، إذ تصبح لها بالفعل حركتها المستقلة عنه . وهكذا يجد الإنسان الحديث أنه يزداد تقدماً وهيمنة على العالم وإنتاجاً لمزيد من السلع ، ولكنه يجد نفسه نتيجة ذلك محاطاً بعالم من الأشياء التي تقهره وتهيمن عليه على حاجاته ورغباته لأنه لا يمكنه استيعابها ولا السيطرة على تراكمها أو تطوُّرها . فالتكنولوجيا تخلق منتجات لا ضرورة لها لتلبي احتياجات غير طبيعية ، فهي نتيجة تطوُّر النشاط التكنولوجي في مسار مستقل ، ويُولِّد العلم معرفةً لا ضرورة لها ، معرفة لا قيمة متعينة لها ، فهي نتيجة التطور المستقل للنشاط العلمي . وبالتدريج ، تتشابك الأشياء الحضارية والمفاهيم التكنولوجية والعلمية وتصبح عالماً مستقلاً قائماً بذاته يفقد صلته بالتدريج بذات الإنسان ورغباته الأساسية . وهكذا ، فرغم أن هذه الأشكال الحضارية ظهرت لتكون بمنزلة مكان الاستقرار الإنساني ، فإنها تصبح سجناً له («سجن المستقبل» على حد قول زيميل) . ولذا ، يقول بعض مؤرخي علم الاجتماع الغربي إن زيميل هو مؤسس سوسيولوجيا ما بعد الحداثة ، إذ أدرك أنها حضارة الوفرة وفائض السلع التي تفوق مقدرة الإنسان على هضمها واستيعابها ، وأنها حضارة تطمح إلى التحكم في الواقع وتنتهي إلى العكس .

وهذا هو الإطار الذي تدور فيه دراسة زيميل للنقود ، فهو يرى أن ماركس أخطأ تماماً حينما تصوَّر أن النقود مقولة اقتصادية وحسب، ومن ثم أهمل سماتها الأخرى ووظائفها الرمزية . فالنقود

مجردة وغير شخصية ، ولذا فإن عملية التبادل التي تتم من خلال النقود مختلفة تماماً عن عملية التبادل المباشرة التي تتم من خلال المقايضة . فالنقود مجردة ، ومن ثم فإنها تنمي الاتجاه نحو الحسابات الرشيدة الدقيقة ، سواء في التبادل الاقتصادي أو في العلاقات الإنسانية . وهي طريقة تحويل الذاتي إلى موضوعي ، والمباشر إلى غير مباشر ، والمتعيِّن إلى مجرد ، والخاص إلى عام . ولذا ، حينما يسود الاقتصاد النقدي ، نجد أن العلاقات الشخصية المغروسة في العواطف العامة تَضمُر وتذوي لتحل محلها علاقات غير شخصية محدَّدة بهدف محدَّد . ومن ثم تبدأ الحسابات المجردة تغزو كل مجالات الحياة الاجتماعية ويبدأ الإنسان في تحويل كل شيء إلى كم بما في ذلك رؤيته سمات الآخرين الكيفية وعلاقاته معهم . ومن ثم ، فإن النقود هي الآلية الكبرى في تحويل الجماعة المترابطة (التراحمية أو التكافلية) إلى مجتمع تعاقدي ، فهي تُقسِّم التجربة الإنسانية إلى ذرات مبعثرة فيتحولَّ الفرد إلى ذرة مستقلة ويتم تنميط كل أشكال الاختلاف ويتشيَّأ الوعي ، وهي في النهاية تؤدي إلى ترشيد المجتمع والعلاقات الإنسانية . وقد بيَّن زيميل أيضاً أن ثمة ترابطاً بين تزايد استخدام النقود في المجتمع وتصاعد معدلات الترشيد وزيادة هيمنة المناهج العلمية والطبيعية في دراسة ظاهرة الإنسان .

ويبدو أن زيميل ، في نهاية حياته ، قد أصابه الإعياء من عدم الانتماء ومن الوقوف على هامش الأشياء وحدودها ، ولذا فإنه ، مع اندلاع الحرب العالمية الأولى ، ألقى بنفسه تماماً في أحضان القومية العضوية الألمانية وكتب يقول : « إني أحب ألمانيا ، ولذا أريدها أن تبقى ، والجحيم لكل التبريرات الموضوعية لإرادة الحياة هذه باسم الحضارة والأخلاق والتاريخ وخلافه » . وقد أخبر صديقه إرنست بلوخ أنه وجد المطلق في خنادق الحرب . وهكذا ، فإن المفكر الذي طالما احتفظ بمسافة بينه وبين الظواهر والأشياء قرر فجأة أن يتجاوز كل المسافات ويسد كل الثغرات ويهتف مع الجماهير بحياة الفولك ، وهي ذات الجماهير التي ستهتف بحياة الفوهرر بعد بضع سنوات .

وقد ترك زيميل أثراً عميقاً في كثير من المفكرين وعلماء الاجتماع ، من بينهم : جورج لوكاتش وإرنست بلوخ وماكس شيلر وكارل مانهايم وتيودور أدورنو وكل أعضاء مدرسة فرانكفورت ومارتن بوبر ومارتن هايدجر . وموضوعات زيميل هي نفسها موضوعات علم الاجتماع الألماني ، ولعل أصوله اليهودية لا تظهر إلا في تركيزه على أنماط بعينها مثل نمط «الغريب» . ومع هذا ، يمكن القول بأن هذا النمط نمط أساسي ومركزي في الحضارة العلمانية الحديثة .

لودفيج جومبلوفيتش (١٨٣٨-١٩٠٩)

Ludwig Gumplowicz

عالم اجتماع يهودي من ممثلي الداروينية الاجتماعية . وُلد في جاليشيا حينما كانت تابعة للإمبراطورية النمساوية المجرية في وقت كان فيه الصراع العرْقي مسيطراً على المسرح السياسي ، فكان يهود جاليشيا أنفسهم مقسمين إلى عدة أقسام أهمها : أنصار الثقافة الألمانية ، وأنصار الثقافة البولندية . وقد اشترك جومبلوفيتش في التمرد البولندي ضد النمسا . درس جومبلوفيتش القانون في جامعة فيينا ثم عمل في جامعة جراتس الإقليمية في النمسا حتى وفاته ، وتأثر بأعمال كونت وسبنسر وجوبينو . أما أهم مؤلفاته ، فهي : **العنصر والدولة** (١٨٧٥) ، و **صراع الأجناس** (١٨٨٣) ، و **موجز في علم الاجتماع** (١٨٨٥) .

كان جومبلوفيتش يرى ضرورة ربْط علم الاجتماع بالميدان العام للعلم ، إلا أنه كان يصر على أن الظواهر الاجتماعية تشكل طائفة متميزة بين جميع الظواهر الأخرى وأن علم الاجتماع هو العلم الذي يدرس هذه الظواهر ، فهو علم المجتمع الإنساني والقوانين الاجتماعية وهو علم المجموعات البشرية وعلاقاتها المتبادلة . كما أن الفرد ليس له وجود بمعزل عن الجماعة ، فالفرد إن هو إلا نتاج المجتمع ، فالمجتمع أو الجماعة هي التي تفكر من خلال الفرد ، والقول الذي يذهب إلى أن الإنسان يفكر كفرد إنما هو ضرب من الهذيان . ويذهب جومبلوفيتش بنزعته الداروينية إلى أن التطور (الثقافي والاجتماعي) هو نتاج خالص للصراع بين الجماعات الاجتماعية . فالإنسان مجموعة من الحاجات المادية وكل دوافعه مادية وأنانية ، كما أن الظواهر الاجتماعية تحكمها قوانين عامة تعمل بطريقة مادية صرفة لا علاقة لها بالاعتبارات الدينية أو الأخلاقية ولابد من دراستها بالطرق العلمية . وعلم الاجتماع يرفض أية أحكام قيمية إذ أنها لا جدوى منها ، والتطور الثقافي والاجتماعي نتاج خالص للصراع المادي بين الجماعات ، والمجتمع إن هو إلا جماعات متصارعة يرتبط أعضاء كل منها بمصلحة مشتركة أو أكثر ، ويتجه الناس الذين يشعرون بتقاربهم ويرتبطون بمصلحة أو مصالح مشتركة إلى أن يعملوا معاً بوصفهم وحدات تصارع من أجل السيطرة ، ومن هنا تتشكل الجماعات ويظل الصراع حاداً لا يهدأ . وأهم أسباب الصراع رغبة البشر في تحسين أحوالهم الاقتصادية ،

ويذهب جومبلوفيتش إلى أن الجنس البشري لم يتطور من نوع إنساني واحد وإنما من عدة أنواع قديمة مختلفة ومتعددة في أماكن مختلفة وعصور مختلفة ، ولذلك فليست هناك رابطة بين الأجناس (ومعنى هذا أنه لا يوجد جنس بشري واحد وإنما عدة أجناس مختلفة ذات أصول مختلفة) .

ويرى جومبلوفيتش أن الحروب في العصور القديمة كانت تنتهي بإبادة الجماعة المهزومة ، ولكن الناس رأوا في عصور لاحقة أن من الأفضل لهم أن يستعبدوا المهزومين ويستغلوهم اقتصادياً ، ولذلك ظهرت الدولة من خلال تسلط جماعة على أخرى بهذه الطريقة . ثم ازدادت حدة الصراع بسبب الرغبة المتأججة في الغزو بين الدول ، كما ظهر بالإضافة إلى ذلك الصراع الطبقي داخل هذه الدول . ومع أن الطبقات المتصارعة تغيرت عبر التاريخ ، وتغيرت أهدافها أيضاً ، إلا أن الطبقة التي تحتل مركز القوة تدرك دائماً أنها تستطيع أن تحافظ بسهولة على سيطرتها وأن تُوسِّع نطاقها من خلال تأسيس نظم قانونية وسياسية تخدم مصلحتها . وكان جومبلوفيتش ، شأنه شأن كثير من المفكرين الألمان في عصره (بما في ذلك الصهاينة)، يذهب إلى المطابقة بين الدولة والمجتمع ، فالدولة أرقى أنواع الاجتماع الإنساني وتنمو من خلال صراع الجماعات بعضها مع البعض الآخر ، وهي الإطار الأساسي للجماعة الإنسانية ، وهي تُعبِّر عن إرادة الجماعة (كمجموعة من الأفراد لهم مصلحة مشتركة) في صراعها مع الجماعات الأخرى ، والتاريخ الإنساني هو تاريخ ظهور الدول واختفائها .

وكانت رؤية جومبلوفيتش للتاريخ دائرية ، فرغم إيمانه بالتطور لم ير أن هذا التطور سينتهي بالضرورة إلى تقدم الجنس البشري (فمثل هذا الجنس غير موجود بسبب الأصول المتعددة للأنواع البشرية) . بل وكان يرى أن من المستحيل التخطيط للمستقبل أو تحسين حال البشر من خلال التخطيط الاجتماعي ودولة الرفاه ، كما كان يرى أن فائدة علم الاجتماع تكمن في أنه سينقذ الجنس البشري من أن يُضيِّع وقته بلا جدوى في مشروعات طوباوية للإصلاح .

وقضى جومبلوفيتش معظم حياته يُدرِّس القانون ، ونظرياته في القانون ترتبط تماماً برؤيته الاجتماعية ، فالقوانين تنمو من خلال صراع الطبقات والمصالح داخل الدولة الواحدة ، وهي تتولد نتيجة الصراع وليست ثمرة تفكير رشيد ، ولا يوجد قانون طبيعي كما كان يرى مفكرو الاستنارة إلا بمقدار ما يكون القانون نتاج طبيعة الإنسان والعمليات الاجتماعية . ولذا ، لا يمكن تصنيف القوانين باعتبارها خيرة أو شريرة ، عادلة أو ظالمة ، فالقانون يهدف إلى مساعدة الطبقة المهيمنة على أن تستمر في استغلال الطبقات الأخرى . والعدالة لا تقرر الحقوق السياسية أو القانونية وإنما هي قيمة تَنْتُج عن الصراع بين الطبقات الاجتماعية ، والمنتصر هو الذي يحدد ما هي العدالة .

ومن هنا ، فإن مفهوم حقوق الإنسان التي لا تُمس يستند إلى تأليه غير منطقي للإنسان وتقدير زائد لقيمة حياة الإنسان وعدم فهم للأساس الوحيد للدولة . والحقوق لا تستند إلى العدالة ، وإنما على العكس تظهر العدالة تعبيراً عن الحقوق السائدة في الدولة ، فهي تجريد بسيط لما هو قائم .

ويتَّسم فكر جومبلوفيتش بالعلمانية الصارمة التي طهرت النسق الفكري من أية غائية إنسانية أو أخلاقية والتي تنظر للكيان الاجتماعي باعتباره كياناً مادياً صرفاً يتحرك بالآليات المادية للصراع ، ولا يمكن الحكم عليه بأي معيار خارج عنه ، فهو لا يشير إلا إلى ذاته (ومعنى ذلك أن جومبلوفيتش يكتشف أن منطق مكيافيللي وهوبز وداروين هو الحقيقة الأساسية للمجتمع ، ولعل هذا هو الذي دفعه إلى أن يكتب لصديقه هرتزل ليذكره بأنه لا يمكن تأسيس الدولة الصهيونية دون اللجوء للعنف والخديعة) .

وكان جومبلوفيتش مهتماً باليهود واليهودية ، وله دراسة طويلة عن تاريخ الجماعة اليهودية في بولندا . وكان يؤمن بأن اليهود كيان غير تاريخي وليست لهم أرض مشتركة أو لغة مشتركة ، وبالتالي لا تتوافر فيهم مواصفات القومية ، وتنبأ باختفائهم ككيان قومي مستقل . ومع هذا ، لا يمكن تفسير فكر جومبلوفيتش بالعودة إلى يهوديته ، وإنما يمكن تفسيره بالعودة إلى تزايد معدلات العلمنة في المجتمع الغربي ، خصوصاً في منتصف القرن التاسع عشر حين وصل الفكر الدارويني الإمبريالي إلى قمته .

وفي آخر حياته ، تنصَّر جومبلوفيتش . ولكن إيمانه الجديد لم يُجْدِه فتيلاً ، ففي عام ١٨٩٤ انتحر أحد أبنائه ، وفي عام ١٩٠٩ انتحر هو وزوجته .

وكان جومبلوفيتش مهتماً بشكل خاص بالمؤرخ العربي ابن خلدون . وقد كتب ابنه ماكسيمليان جومبلوفيتش دراسة عام ١٩٠٣ دافع فيها عن نظرية الأصول الخزرية ليهود اليديشية .

ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)

Max Horkheimer

عالم اجتماع وفيلسوف ألماني يهودي ، وأحد أهم أعضاء مدرسة فرانكفورت . وُلد في شتوتجارب ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع في الجامعات الألمانية ، وحصل على درجة الدكتوراه عام

١٩٢٢ من جامعة فرانكفورت عن فلسفة كانط الذي ترك أثراً عميقاً في فكره . وتأثر هوركهايمر بفكر كلٍّ من ماركس ونيتشه وبرجسون ودلتاي وفرويد . اشتغل بالتدريس في جامعة فرانكفورت عام ١٩٣٠ ، وترأس معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية عام ١٩٣١ الذي كان يهتم في بداية تأسيسه بالدراسات العمالية ، خصوصاً تاريخ الطبقة العاملة في ألمانيا . ولكن هوركهايمر ساهم هو وأدورنو وليو لوينثال في إعادة توجيه سياسة المعهد واهتماماته البحثية بحيث بدأ يركز على الفلسفة الاجتماعية ونظرية النقد الاجتماعي . لكن المعهد لم يضع ضمن أولوياته الالتزام السياسي المباشر . وقد أصبح هوركهايمر مديراً للمعهد ومحرراً لمجلته التي بدأت في الصدور عام ١٩٣٢ والتي نشرت مقالات لريمون آرون وإريك فروم وولتر بنجامين . وبعد مجيء النازي إلى الحكم ، انتقل مقر المعهد إلى جنيف ثم إلى باريس ، ثم انتقل إلى نيويورك حيث استقر هوركهايمر عام ١٩٣٤ . وفي عام ١٩٣٩ ، كتب مقالاً تحت عنوان « اليهود وأوربا » اعتُبر محاولة جادة ومهمة لتفهُّم الفاشية ونزعة معاداة اليهود . وترأس هوركهايمر قسم البحوث للجنة الأمريكية اليهودية في الفترة بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٧ ، وأشرف على إصدار سلسلة من الدراسات الاجتماعية والنفسية تحت عنوان « دراسات في التحيز » كانت من أهم ثمراتها ذلك العمل المهم **الشخصية المتسلطة** الذي كتبه تيودر أدورنو عام ١٩٥٠ .

ويدور فكر هوركهايمر حول ما يُسميه الدور النقدي للنظرية ، فالنظرية في تصوره تقوم دائماً بتوجيه النقد للأيديولوجيا لصالح المجتمع الحر العقلاني إذ أنها تأخذ موقف النفي من الواقع الاجتماعي القائم وتحاول أن تبلور الاحتياجات الكامنة لدى الجماهير والتي لا يتأتى لها الإفصاح عنها . فالفكر الأيديولوجي ليس منفصلاً عن الواقع الاجتماعي المادي ، بل هو متواطئ دائماً مع المؤسسات الاجتماعية القمعية . وفي منظومة هوركهايمر ، لم تَعُد البروليتاريا حاملة الفكر التقدمي بحكم موقفها من علاقات الإنتاج فهي الأخرى مُستوعَبَة في النظام القائم ومُهيمَن عليها . وعلى هذا ، فإن النظرية التعددية أصبحت الآلية الوحيدة تقريباً التي يمكن أن تكشف إمكانية الحرية والعقل في المجتمع الإنساني والتي يمكن عن طريقها الكشف عن أشكال الوعي الزائف . ويبيِّن هوركهايمر في كتابه **خسوف العقل** (١٩٤٧) أن الفلسفات الإجرائية (الوضعية ـ البرجماتية ـ العلمية) إن هي إلا تعبير عن العقل الأداتي ولا يمكنها أن تُوصِّل إلى الحقيقة أو القيمة أو العقل الحقيقي (العقل النقدي) .

وصدر لهوركهايمر ، بالاشتراك مع أدورنو ، كتاب **جدل الاستنارة** وهو نقد شامل لفلسفة الترشيد المتزايد ورفض لفكرة التقدم . ويذهب المؤلفان إلى أن الترشيد المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث أدَّى إلى تناقص استقلال الفرد وأدَّى في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية (خصوصاً معاداة اليهود) . فالرأسمالية ترجمت مُثُل الاستنارة إلى واقع معسكرات الاعتقال .

وأكد هوركهايمر أولوية الأخلاقيات على القضايا المعرفية أو الوجودية ، وانتقد المنهج الوضعي للعلوم الاجتماعية ووجد أن النظرية أو العقل تُشكِّل مطلقاً يرفض أن يُرَدّ إلى الإجراءات أو المادة ويحقق تجاوزاً للعملية التاريخية ذاتها ، ولا شك في أن هذا تعبير عن نزعة التمركز حول الإنسان (الذات) التي تتصارع داخل الحضارة الغربية جنباً إلى جنب مع نزعة التمركز حول المادة (الموضوع) . ولذا ، فإننا نجد أنه مع حماسه للفكر الماركسي ينتقد التطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ويهاجم وحشية ستالين .

وقد عاد هوركهايمر إلى ألمانيا عام ١٩٤٩ وأصبح أستاذاً في جامعة فرانكفورت ، وأعاد تأسيس معهد البحوث الاجتماعية وترأسه حتى عام ١٩٥٩ ، كما قام بالتدريس في جامعة شيكاغو . وقد ترك فكره أثراً عميقاً في جماعات اليسار الجديد في أوربا في الستينيات .

ولا يمكن وضع فكر هوركهايمر في سياق ديني أو فكري يهودي، كما لا يمكن فهم توجهاته وحديثه عن الدور النقدي للنظرية إلا في إطار الفكر الألماني أو تطور الحضارة الغربية الحديثة .

تيودور أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩)

Theodor Adorno

عالم اجتماع ألماني وأهم مفكري مدرسة فرانكفورت . وُلد في فرانكفورت لأب يهودي وأم إيطالية كاثوليكية . واتخذ اسم والدته «أدورنو» بدلاً من اسم والده «فيزنجروند Wiesengrund» (وأصبح اسمه تيودور ف. أدورنو) . درس الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الموسيقى . وفي عام ١٩٣١ ، اشتغل بالتدريس في جامعة فرانكفورت ، كما ارتبط بشكل وثيق بمعهد البحوث الاجتماعية . وبعد صعود النازيين في ألمانيا إلى الحكم ، هاجر إلى إنجلترا عام ١٩٣٤ ثم إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٨ . وفي الفترة ما بين عامي ١٩٤١ و١٩٤٨ ، شارك في رئاسة مشروع بحث في جامعة كاليفورنيا حول التمييز الاجتماعي . وأصدر خلال هذه الفترة عدة أعمال من أهمها **جدل الاستنارة** الذي أصدره بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر عام ١٩٤٧ ويُعَدُّ أهم أعمال مدرسة

فرانكفورت ، و **فلسفة الموسيقى الجديدة** (١٩٤٩) ، و **الشخصية المتسلطة** الذي كتبه أيضاً بالاشتراك مع عالم النفس الاجتماعي الأمريكي نفيث سانفورد عام ١٩٥٠ . وصدر هذا البحث الأخير تحت رعاية اللجنة الأمريكية اليهودية ، فهو يتناول ظاهرة معاداة اليهود بالدرجة الأولى ويُعتبَر واحداً من أهم الدراسات التجريبية (الإمبريقية) في علم الاجتماع الحديث . ومن مؤلفاته الأخرى **دراسات أخلاقية صغيرة** (١٩٥١) ، و **رطانة الأصالة** (١٩٦٤) ، و **ملاحظات عن الأدب** (في جزأين ١٩٥٨ و١٩٦٩) . وتتمحور هذه الأعمال وأغلب كتاباته الغزيرة الأخرى حول المشاكل الثقافية والاجتماعية ودور الفرد في المجتمع . وتأثر أدورنو بفكر هيجل وماركس وفرويد وزيميل ، وتُعتبر نظريته حول المجتمع مزيجاً من أفكارهم ونظرياتهم .

ويرى أدورنو أن ظهور العقل في عصر الاستنارة وتحرره من الأساطير لم يؤد بالضرورة إلى نتائج إيجابية ، فقد تحول العقل نفسه إلى قوة غير عقلانية تسيطر على الطبيعة وعلى الإنسان ، كما رأى أن المجتمعات الحديثة تطمس الفرد تماماً وأن البشرية في طريقها إلى شكل جديد من أشكال البربرية ، وأن ما جرى في معسكرات الإبادة النازية لا يُعَدُّ انحرافاً عن مسيرة التاريخ والمجتمع ، وإنما هو جزء عضوي من « تقدمها نحو الجحيم » . وعلى عكس علم الاجتماع الأكاديمي التقليدي ، أكد أدورنو أن الفاشية هي النتاج الطبيعي للرأسمالية ، ولكنه في الوقت نفسه رفض جميع أشكال التسلط والديكتاتورية وانتقد بشدة نظام ستالين في الاتحاد السوفيتي وآمن بإمكانية إقامة مجتمع يستند إلى العدل والمساواة .

ويُعَدُّ كتابه **الجدل السلبي** (١٩٦٦) من أهم كتبه إذ يضم بعض أفكاره الكلية عن العصر الحديث والإنسان والكون ، ويُعَدُّ كتابه **النظرية الجمالية** نظريته في الفن حيث يطرح تصوره بشأن استقلال العمل الفني وفكرته القائلة بأن الأعمال الفنية الأصيلة تميل إلى «الكلية» . ولذا ، فالفن هو الذي يحيي الحق ويمثل دور المعارضة الحقيقية والدعوة إلى الانعتاق في « حضارة الصناعة » .

وقد عاد أدورنو إلى ألمانيا عام ١٩٥٣ ، وأصبح أستاذاً في علم الاجتماع في جامعة فرانكفورت ثم رئيساً لمعهد البحوث الاجتماعية ، ولاقت فلسفته قبولاً كبيراً لدى التيار اليساري الراديكالي بين الشباب الألماني ، ولكنه هوجم فيما بعد بسبب انتقاده لاستخدام العنف . وتُوفي أدورنو في سويسرا عام ١٩٦٩ .

ويرد اسم أدورنو في كثير من المعاجم والموسوعات اليهودية باعتباره يهودياً مع أنه وُلد لأم كاثوليكية ، ومن ثم فهو ليس يهودياً من منظور الشرع اليهودي ، كما أنه أسقط اسم والده بسبب نبرته اليهودية القاقعة . أما من منظور الرؤية فرؤيته تعود إلى التقاليد النقدية الفلسفية الألمانية وإلى نقد حركة الاستنارة والترشيد الذي يُعَدُّ موضوعاً أساسياً فيها . وهو عضو في مدرسة فرانكفورت التي تضم عدداً من المفكرين ذوي الأصول اليهودية والمسيحية ، ولا تظهر الموضوعات اليهودية في كتابات هؤلاء المفكرين مثل موضوع الإبادة النازية ليهود غرب أوربا إلا باعتبارها تعبيراً عن شيء مهم وجوهري ووحشي في الحضارة الغربية الحديثة .

أدورنو وهوركهايمر والمسألة اليهودية

Adorno and Horkheimer on the Jewish Question

كان اهتمام هوركهايمر وأدورنو باليهود واليهودية كبيراً ، ولكنه لم يكن مركزياً ، إذ ينبع من اهتمامهم العميق بقضية أشمل هي قضية القمع والتسلط (التي تشكل الانشغال الأساسي بالنسبة لهما) . فالعداء لليهود ليس ظاهرة مستقلة من وجهة نظرهما ، وإنما هو جزء من التعصب ضد الأقليات والعداء للديموقراطية على وجه العموم ، والعداء للرأسمالية في بعض الأحيان ، فاليهودي لا يسقط ضحية عداء خاص موجَّه نحوه هو بالذات (ومع هذا يوجد في كتاب **الشخصية التسلطية** مقياسان واحد لقياس التسلطية ، وآخر لقياس درجة العداء لليهود) .

وظاهرة القمع ذاتها مرتبطة في فكر هوكهايمر وأدورونو بالعقل الأداتي وبرغبة الإنسان الغربي في السيطرة على الطبيعة ، بل إن الحضارة بالنسبة للإنسان الغربي إن هي إلا طقوس الهيمنة الكاملة على الطبيعة ، ولذا فهي في واقع الأمر ليست حضارة وإنما مدنية وحسب . ويربط أدورنو وهوركهايمر بين العداء لليهود من جهة والعقل الأداتي من جهة أخرى ، أي أن ظاهرة العداء لليهود تخرج من نطاق الاقتصادي والسياسي ، لتدخل نطاق المعرفي والحضاري . والعقل الأداتي عقل يود السيطرة الكاملة على الطبيعة ، وهو اتجاه يتصاعد مع الفاشية . ولكن هذه الرغبة في السيطرة غير المحدودة تُولِّد عند صاحبها إحساساً بالذنب ، ولذا فالفاشي يُسقط طموحه وطمعه على اليهودي فيحوِّله إلى الباحث عن السيطرة الكاملة .

ولكن هوركهايمر وأدورنو لا يكتفيان بهذا التفسير بل يتعمقان في تحليل الظاهرة . فهما يذهبان إلى أن من يحاول السيطرة على الطبيعة لا يرى سوى القوة ، ولذا فصورة السعادة بلا قوة أو سلطة أو هيمنة تستفزه إلى درجة لا يمكنه تحملها ، لأن مثل هذه السعادة ستكون سعادة حقيقية (على عكس السعادة الزائفة التي تستند إلى

القوة) . واليهود - حسب رأي هوركهايمر وأدورنو - يتمتعون بسعادة لا تستند إلى أية قوة أو سلطة . بل يتم خلط اليهود بالطبيعة ذاتها في الوجدان الغربي فهم يتقاضون أجوراً بلا عمل (الربا) ، ولهم منزل ووطن بلا حدود (التلمود) ، ولهم دين بلا أساطير . ولكن المفارقة الكبرى تكمن في أن اليهودي رمز الطبيعة هو أيضاً رمز المدنية في الوجدان الغربي ، والمدنية معادية للطبيعة . فاليهودي مرتبط دائماً بعمليات الريادة والتقدم والهيمنة على الطبيعة . ولذا حينما تمردت الطبيعة على الحضارة (أي المدنية) كما حدث مع ظهور اللاعقلانية في الغرب ، أصبح اليهود موضع الكره . فالفاشية تجعل الثورة ضد قمع الطبيعة آلية لقمع الطبيعة . وهكذا تمت التضحية باليهود الذين كانوا آلية الهيمنة على الطبيعة ، من أجل آلية أكثر شمولاً للهيمنة عليها . إن هوركهايمر وأدورنو يذهبان إلى أن ظاهرة العداء لليهود ليست انحرافاً عن مسار الحضارة الغربية فهي مرتبطة بظهور العقل الأداتي الذي لا يضطهد اليهود وحسب بل كل البشر والطبيعة بأسرها ، ولذا فإن إنهاء ظاهرة العداء لليهود لن يتحقق إلا مع محاولة قمع الطبيعة ذاتها .

ولكن بعد عام ١٩٤٧ وبعد سقوط هتلر أضاف هوركهايمر وأدورنو بُعداً جديداً لإدراكهما لظاهرة العداء لليهود . فقد أصبحا يريان أن العداء لليهود ليس مرتبطاً بالعقل الأداتي وحسب ، وإنما مرتبط بالعقلية الاختزالية " عقلية التذاكر " ككل . والفكر الفاشي (في تصورهما) ليس مهماً في ذاته ، وإنما تعود أهميته إلى أنه تعبير عن هذه العقلية التي تتّسم بالإسقاط الزائف ومحاولة إلغاء الموضوع تماماً وتصفية الآخر . فمعاداة اليهود متجذرة في اتجاه العقل الغربي نحو إنكار ما ليس شبيهاً لي (الآخر) والذي يُشجِّع نزوع الحضارة الغربية الشمولي إلى الهيمنة . واليهود بهذا المعنى برفضهم أن يندمجوا في هذه الحضارة يشكلون عقبة أمام عملية دمج البشر وإدخالهم شبكة السببية والهيمنة والإدارة الرشيدة حتى يصبح المجتمع الإنساني مجتمعاً ذا بُعد واحد .

ثم بدأ هوركهايمر يحاول تفسير بعض جوانب فكره ورؤيته للكون بالعودة لبعض العناصر الأساسية في العقيدة اليهودية . فصرح بأن رفض مدرسة فرانكفورت أن تصف المجتمع المثالي هو المعادل الحديث للحظر اليهودي القديم على النطق باسم الإله . وفي محاولة للتفرقة بين فكره وفكر ماركس ، يرى هوركهايمر أن ماركس تأثر بالمشيحانية اليهودية (التي تركز كثيراً على فكرة المجتمع الطوباوي) . أما هو فيرى أنه تأثر بتحريم تصوير الإله ، ولكن رغم هذا التحريم يظل الإله محل التطلع والتشوق .

إن ما يحاول هوركهايمر قوله هنا أن فكر مدرسة فرانكفورت لم تسقط في عقلية نهاية التاريخ المشيحانية على طريقة ماركس ، بل احتفظ بالنسق مفتوحاً وبالتجاوز حقيقة لا نهائية . وهو يرى أن ذلك هو الترجمة العلمانية لبعض المفاهيم اليهودية (مثل تحريم نطق اسم الإله وتحريم تصويره) . وإذا أردنا ترجمة هذا المصطلح شبه الديني إلى مصطلحنا الفلسفي لقلنا إنه بينما ورث ماركس الحلولية اليهودية والنزعة نحو التجسد فيها ، فقد ورث هوركهايمر النزعة التوحيدية اليهودية التي ترى الإله منزَّهاً عن المادة (الطبيعة والتاريخ) لذا لا يمكن أن يتجسد الإله وينتهي التاريخ ، وينغلق الجدل وينتهي التجاوز . ويرى هوركهايمر أن اليهود في علاقتهم بالبشر يمثلون عنصر النفي (بالمعنى الفلسفي) وهو ظاهرة صحية إيجابية ، فبدون هذا النفي يصل التاريخ إلى نهايته وتسود الشمولية .

وتطوُّر موقف هوركهايمر من اليهود هو تعبير عن تطور موقفه من الماركسية . فقد انتقل من الإيمان بالبروليتاريا كآلية استرجاع الكل ، إلى الإيمان بأن أكثر ما يمكن أن يؤمل فيه الإنسان هو الاحتفاظ بجيوب من النفي ، ومن ثم تزايَد اهتمامه باليهود وبالمسألة اليهودية وبالعقيدة اليهودية . ومن هذا المنظور أصبح المفكر صاحب العقل النقدي (مقابل العقل الأداتي) هو اليهودي الذي يرفض أن يُستوعَب في آليات المجتمع وأصبحت معاداة اليهود تعبيراً عن تلك الاتجاهات في المجتمعات التي تنحو نحو الشمولية والسيطرة على الطبيعة والإنسان .

لكل هذا كانت استجابة هوركهايمر لتأسيس الدولة الصهيونية مبهمة للغاية ، فاليهود بعد أن كانوا جيباً من جيوب النفي الأساسية ورمزاً للأمل في تحقيق العدل في نهاية الزمان تحولوا إلى مجرد أمة مثل كل الأمم لها دولة قوية يتبعها جيشٌ له قياداته العسكرية وأصبحت تتبعها صناديق الجباية الخاصة بها (أي أن هوركهايمر كان يرى ، شأنه في هذا شأن روزنزفايج أن اليهود " شعب غير تاريخي " وأن دخوله التاريخ ومعترك السياسة هو تصفية لهويته اللاتاريخية هذه !) .

إن الصهيونية في تصور هوركهايمر تعبير عن عدم الإيمان بالتعددية السياسية والثقافية ، فإسرائيل مجرد دولة ، قد تكون دولة مُضطهَدة تأوي المضطهدين ولكنها مع هذا ليست صهيون التي وردت في العهد القديم حيث يعيش كل الأتقياء من كل الشعوب في سلام .

ريمون آرون (١٩٠٥-١٩٨٢)

Raymond Aron

عالم اجتماع وفيلسوف وكاتب فرنسي بارز . وُلد في باريس لعائلة فرنسية بورجوازية من المثقفين . ويُعتبر آرون ممثلاً لجيل المفكرين والسياسيين الفرنسيين اليهود ، من أمثال ليون بلوم وبيير منديس فرانس ، الذين عبَّرت أفكارهم وسياستهم عن التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة داخل المجتمع الفرنسي بصفة خاصة والمجتمع الأوربي الأوسع بصفة عامة ، والذين تحددت علاقتهم باليهودية ومواقفهم تجاه إسرائيل من خلال انتمائهم الفرنسي والأوربي بالدرجة الأولى .

تخرَّج آرون في مدرسة المعلمين العليا عام ١٩٢٨ ، ثم قام بالتدريس في جامعات ألمانية وفرنسية . وعُيِّن عام ١٩٥٥ ، أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة السوربون ، وفي عام ١٩٦٠ عُيِّن مديراً للدراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس . وخلال الحرب العالمية الثانية ، عمل آرون مديراً لتحرير جريدة **فرانس ليبر** التي كانت تصدر في إنجلترا ، واستمر في نشاطه الصحفي بعد الحرب حيث ساهم ، سواء بكتاباته أو بوصفه مديراً للتحرير ، في **الفيجارو** ، و **الإكسبرس** ، و **المجلة الأوربية لعلم الاجتماع** وغير ذلك من الدوريات . وتأثر آرون بالمفكرين الفينومولوجيين وبعلم الاجتماع الألماني (خصوصاً نظريات ماكس فيبر) .

ويدور فكر آرون حول فكرة رئيسية : نفي ما هو خارج الوجود المادي أو ما يقع وراء نطاق الخبرة أو المعرفة ، أي رفض أي تسام أو تجاوز ، بما في ذلك ما يُسمَّى «الديانات العلمانية» ، وهي الأيديولوجيات التي تطرح إمكانية أن يتجاوز الانسان الواقع المادي من خلال الإيمان بمطلق ما يوجد داخل الطبيعة مثل التقدم وحتميته . ومن ثم نجده يرفض أي نوع من الحتمية ويتبنى بدلاً من ذلك مفهوماً للتاريخ لا يخضع للقوانين ولكنه نتاج مزيج من الصدفة والضرورة .

وقد اهتم آرون بصفة خاصة بالمجتمع الصناعي الحديث ، واعتبر أن العامل الرئيسي في تحديد وتفسير حركيات هذه المجتمعات ليس الصراع الطبقي بقدر ما هو الصراع والتنافس بين النظم السياسية . كما بيَّن وجود سمات مشتركة بين كل المجتمعات الصناعية تعود كلها إلى التكنولوجيا لا الأيديولوجيا وتنبع من روح الإبداع والتقدم التي تسود المجتمع الصناعي والتنظيم البيروقراطي الرشيد . ولذا ، فهو من دعاة نظرية التلاقي ، أي أن المجتمعات الصناعية (رأسمالية كانت أم اشتراكية) ستلتقي في نهاية الأمر .

وكان آرون من كبار دعاة الحرب الباردة . ففي الخمسينيات ، تناول موضوع الحرب في العصر الحديث وأشار إلى أن عملية توازن الرعب قد قوَّضت رغبة الكثيرين في أن يفكروا في الحرب . فالحرب جزء من الحياة اليومية ، وهي تصوغ المجتمع تماماً مثل الصناعة ، ويجب أخذها جدياً في الاعتبار عند صياغة السياسة حتى ولو أدَّت هذه السياسة إلى هولوكوست نووية تنتج عنها إبادة الجنس البشري . وإن أحجم الإنسان عن مثل هذا التفكير وعن تقبُّل نتائجه فقد تخلى عن العقل الإنساني وعن مقدرته على التحكم في مصائرنا . وتناول آرون في كتاباته العديدة أيضاً العلاقات الدولية ، وتناقضات الديموقراطية ، والعلاقة الجدلية بين الديموقراطية والشمولية .

وأكد آرون انتماءه للثقافة والفكر والمجتمع الفرنسي كبُعد أساسي من أبعاد شخصيته وهويته . أما اليهودية ، فلم تكن سوى رمز احتفظ به تعبيراً عن أصوله وجذوره العائلية دون نفيها . ورفض آرون مفهوم الشعب اليهودي واعتبر أن اليهود شكلوا على مر التاريخ جماعات متفرقة لا تجمعهم أرض أو لغة أو نظام سياسي واحد وأن ما يربطهم هو العقيدة والشعائر والممارسات الدينية . واعتبر أن ميلاد الصهيونية ، ومن ثم إسرائيل ، ارتبط بظهور القومية في المجتمع الأوربي الحديث في القرن التاسع عشر ، وما صاحب ذلك من اتجاهات للاندماج ومعاداة اليهود . كما اعتبر أن ميلاد الصهيونية انعكاس لمدى قوة الأسطورة في التاريخ .

ونبعت مواقفه من قضايا الشرق الأوسط من رؤيته الغربية للأمور ، ومن منطلق المصالح الفرنسية والغربية ، أي أنها تخلو من أية أبعاد يهودية خاصة . وقد بدأ اهتمامه بالصراع العربي الإسرائيلي عام ١٩٥٦ بعد أن ارتبط بالصراع بين الشرق والغرب ، فأدان العدوان الثلاثي على مصر ، كما أيَّد استقلال الجزائر إلا أنه أيَّد التحالف الإسرائيلي الفرنسي ، وتضامن مع إسرائيل خلال حرب ١٩٦٧ وكتب سلسلة من المقالات بعنوان **ديجول وإسرائيل واليهود** انتقد فيها إدانة ديجول لإسرائيل عقب حرب ١٩٦٧ واعتبرها مثيرة ومشجعة للعناصر المعادية لليهود في المجتمع الفرنسي . إلا أنه حذر من استمرار احتلال إسرائيل للأراضي العربية باعتبار أن ذلك سيؤدي حتماً إلى حرب جديدة ، مثلما حدث بالفعل عام ١٩٧٣ .

دانيال بل (١٩١٩-)

Daniel Bell

عالم اجتماع أمريكي يهودي ، وُلد في نيويورك ، وتلقَّى فيها تعليمه . درَّس في العديد من الجامعات والمعاهد الأمريكية ، وترأس

تحرير عدد من المجلات العلمية الليبرالية مثل **دايدالوس** ، و **ناشيونال إنترست أي الصالح العام** . ويُعَدُّ بل من أهم علماء الاجتماع الأمريكيين . وقد كتب العديد من الدراسات ، وأظهر في كتاباته الأولى اهتماماً خاصاً بمسائل العمال والرأسمالية الأمريكية إذ حذر من احتمال أن تقوم الاحتكارات بالهيمنة على المجتمع الأمريكي بل وحذر من الحكومة نفسها ، خصوصاً إذا ما أصبح قطاع اقتصاد الحرب قطاعاً ثابتاً . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، أصدر بل عدة كتب تتّسم بأنها مشبعة بروح التفاؤل بشأن المستقبل الديموقراطي للمجتمع إذ كان يرى أن المجتمع الأمريكي مجتمع مركب للغاية ، ويختلف عن المجتمعات الغربية في العالم القديم ، وتسود فيه روح شعبوية (شعبية) وعداء متأصل للتجريد الفكري . وذهب بل إلى أن هذه كلها ضمانات أكيدة ضد الشمولية ، وأن منطق المجتمع الحديث الشمولي ومؤسساته الاقتصادية البيروقراطية لن تسود في الولايات المتحدة .

وفي عام ١٩٦٠ ، ظهرت أهم أعمال بل وهو **نهاية الأيديولوجيا** وهو عبارة عن مجموعة من المقالات كتبها عبر عدة سنوات ، دعا فيها إلى ظهور علم اجتماع جديد ونظرية اجتماعية جديدة أكثر برجماتية إذ ينبغي على المثقفين ألا يقبلوا أيديولوجيات الستينيات بل عليهم أن يدركوا أهمية دور جماعات المصالح وطبيعة المساومة والإجماع في المجتمع الليبرالي .

وبل من دعاة نظرية التلاقي ، أي أن المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي هما في نهاية الأمر مجتمع صناعي واحد ، ولذا فإن هناك سمات حضارية مشتركة بين المجتمعات ، ومن ثم فإن طبيعة تطورهما ستؤدي بهما إلى التلاقي أو التماثل . وهو بالتالي من دعاة دولة الرفاه الرأسمالية التي ستقوم بالاستعانة بخبرة المتخصصين (التكنوقراط) لاكتشاف أحسن السبل لإدارة المجتمع وحسم الصراعات بين جماعات المصالح المختلفة دون أية أعباء أيديولوجية تثقل كاهلها أو وعيها . وهذه مسألة - في تصوره - ليست عسيرة إذ أن الصراعات الطبقية والعرْقية ليست بالعمق الذي تُصوِّره نظريات الصراع المختلفة . وكان بل مؤمناً تماماً بأن المجتمع ما بعد الصناعي سينجح في التغلب على التوترات الاجتماعية وفي الإبقاء على المجتمعات الشمولية . ويُعتبَر كتابه **ما بعد الأيديولوجيا** من أول الكتب التي بشرت بظهور عصر البعديات في الحضارة الغربية (ما بعد التاريخ - مابعد الإنسانية - مابعد الحداثة) .

ولكن ، مع نهاية الستينيات ، عزف بل نغمة أخرى تماماً في كتابه **ظهور المجتمع ما بعد الصناعي** (١٩٧٣) ، وفي كتابه **تناقضات الرأسمالية الحضارية** ، إذ بيَّن أن ثمة تآكلاً في المنظومة القيمية في المجتمع الرأسمالي (أخلاقيات العمل - إرجاء الإشباع - الإحساس بالرسالة وبالمسئولية الاجتماعية) التي كانت مصدر تماسكه في الماضي . فالنظام السياسي في المجتمع الرأسمالي في الوقت الحاضر يدور حول مجموعة من المصالح المتضاربة ، ويشعر الأفراد بنهم لا يمكن إشباعه ، ومع هذا فإنهم يصرون على حقهم في الإشباع (وهذا ما نسميه تصاعد معدلات الترشيد والعلمنة) . والمجتمع التكنولوجي هو مجتمع الإنتاج الرشيد الذي يكافئ من يساهمون في العملية الإنتاجية الرشيدة ، ومثل هذا المجتمع الذي تم ترشيده يبتعد بالأفراد تدريجياً عن عالَم السياسة (العام) الذي يوازن عالَم المصالح (الخاص) . كما أن عزلة الفنون تساهم بشكل أعمق في هذا الاتجاه ، ولذا كان بل يذهب إلى أن الثقافة الحداثية ثقافة معادية للإنسان ومضمونها السياسي تافه . وعلى هذا النحو ، فقد انضم بل إلى زمرة المثقفين الذين يدركون أزمة المجتمع الحديث وأنه لا مخرج منها ، ومن ثم فقد تفاؤله القديم .

١٤
علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية

علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية ـ سيجموند فرويد : حياته وسياقها الغربي واليهودي الفكري ـ رؤية فرويد ـ البُعد "اليهودي" في رؤية فرويد ـ هيرشفلد ـ أدلر ـ فرتايمر ـ فيتلز ـ كلاين ـ رانك ـ رايك ـ رايخ ـ فروم ـ إريكسون ـ بيتلهايم

علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية

Psychologists (and Psychiatrists) from Members of Jewish Communities

يضم العهد القديم والتلمود إشارات عديدة إلى أعراض واضطرابات في السلوك تدل على أمراض نفسية وعقلية . ولم ير العهد القديم هذه الاضطرابات باعتبارها نوعاً من أنواع المرض ، بل اعتبرها نتيجةً لتملك روح شريرة جسد الإنسان ، ورأى ضرورة رجم الشخص الذي تملكته روح شريرة حتى الموت .

وتأثر اليهود خلال العصر اليوناني بآراء فلاسفة اليونان وأطبائهم والذين كانوا أول من نظر إلى الأمراض النفسية نظرة علمية وربطوا بين الاضطرابات العقلية والاضطرابات الفسيولوجية .

ويذهب التلمود في بعض أجزائه إلى أن اضطرابات السلوك والجنون نوع من أنواع المرض ، واهتم التلمود أيضاً بوضع الشرائع التي تحدد المسئولية العقلية للمريض ووضعه في المجتمع . كما تناول التلمود وأدب المدراش قضايا عديدة حول سلوك الفرد وعلاقته بالمجتمع ، وحول القيم والمواقف ، وحول أساليب التهذيب والعقاب . وقد اعتبر التلمود الأحلام ذات مصدر إلهي ، وكتب أحد الحاخامات كتباً عن الأحلام مماثلة لكتب قدماء المصريين واليونانيين . كما تأثر الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية بمفهوم ورؤية اليونانيين لطبيعة ودور الروح والعقل والذكاء .

وفي العصور الوسطى في الغرب ، اعتمد الأطباء من أعضاء الجماعات اليهودية ، مثلهم مثل غيرهم من الأطباء ، على النظريات اليونانية والرومانية في الطب ، وانتشر الطب الشعبي بين أعضاء الجماعات اليهودية ويذهب الطب الشعبي إلى أن الأمراض العقلية والنفسية علامة على أن الأرواح الشريرة تتملك جسد الإنسان وأنها إحدى علامات الصراع بين قوى الخير وقوى الشر وكانت تعالج بالأحجبة والتعويذات والأناشيد وأحياناً بالتعذيب والسجن . وتناولت كثير من أعمال الفلاسفة والأطباء من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم العربي الإسلامي العديد من القضايا النفسية . فعلى عكس الغرب ، احتل الطب في العالم الإسلامي مكانة رفيعة ، وأدرك أطباء الإسلام حقيقة العلاقة بين النفس والجسم والتفاعل الوثيق بينهما وأحسنوا معاملة المصابين بالأمراض العقلية ونجحوا في علاج كثير من هذه الأمراض علاجاً نفسياً . وكان من أبرز من تناول القضايا النفسية الفيلسوف موسى بن ميمون الذي كتب عدة كتب في الطب في القرن الثاني عشر وتعرض للاضطرابات الجسدية الناتجة عن اضطرابات عقلية أو عاطفية .

وقد تضمنت الحركة الحسيدية التي ظهرت في القرن الثامن عشر في الغرب كثيراً من الجوانب النفسية ، إذ استمدت الكثير من الأفكار من القبَّالاه ، كما أكدت تعاليمها أهمية النواحي الروحية والعاطفية .

وفي العصر الحديث ، بدأ إخضاع الطبيعة الإنسانية والاضطرابات والأمراض النفسية والعقلية للبحث والدراسة العلمية . وشهد القرن التاسع عشر بداية صعود الطب النفسي وبداية توصيف وتصنيف الأمراض العقلية والنفسية وبداية معاملة المرضى معاملة إنسانية طيبة . كما تأسست أقسام لعلم النفس الأكاديمي في الجامعات الأوربية وانتشرت معامل علم النفس في المدن الأوربية والأمريكية . وظهرت مدارس عديدة في علم النفس تطرح كل منها تفسيراتها ونظرياتها الخاصة حول حقيقة السلوك والطبيعة البشرية ودوافعها .

وأدَّى انعتاق أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى إتاحة الفرصة لهم للالتحاق بالجامعات الأوربية حيث وجدوا في المجالات العلمية التي كانت لا تزال حديثة وهامشية ، مثل علم النفس ، فرصاً أكبر للحراك والتقدم العلمي لم تكن متوافرة في المجالات العلمية الأقدم والأكثر عراقة .

وشكَّل أعضاء الجماعات اليهودية نسبة كبيرة في حقل علم النفس الأكاديمي بجميع فروعه ومدارسه ، كما لعبوا دوراً ريادياً في

الطب النفسي وفي نشأة التحليل النفسي ومدارسه . ومع هذا ، لا يمكن الحديث عن «علم نفس يهودي» أو «تحليل نفسي يهودي» وهكذا ، فالمحللون النفسيون وعلماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية يختلفون فيما بينهم ويتخاصمون وينتمون لمدارس وتيارات فكرية متصارعة ، أُسُسها الفلسفية مختلفة .

وقد اشترك بعض أعضاء الجماعات اليهودية في تأسيس بعض معامل علم النفس في كلٍّ من بلجيكا وهولندا وألمانيا والولايات المتحدة في نهايات القرن التاسع عشر .

وقد كان أوتو سيلز عضواً بارزاً في مدرسة ويرزبورج لعلم النفس التي اهتمت بدراسة العمليات المصاحبة للتفكير . كما أسس ماكس فيرتهايمر (١٨٨٠ ـ ١٩٤٣) (بالاشتراك مع كرت كوفكا وولفجانج كوهلر) علم نفس الجشطالت ، وكان أغلب مؤسسي هذه المدرسة من أعضاء الجماعات اليهودية .

أما في مجال الطب النفسي ، فكان سيزار لومبروزو أول طبيب نفسي من أعضاء الجماعات اليهودية ، وقد صدر له عام ١٨٦٤ كتاب **العبقرية والجنون** وقدَّم فيه عرضاً لجوانب الشخصية الإجرامية التي أرجعها إلى خصائص وراثية وربطها ببعض الظواهر التشريحية .

أما هيبوليت برنهايم (١٨٣٧ ـ ١٩١٩) ، فكان من أوائل من وضعوا لبنات المدرسة النفسية التي رأت أن كثيراً من الاضطرابات العقلية ناشئة عن أسباب نفسية ، على عكس المدرسة العضوية في ذلك الوقت والتي كانت ترى أن الاضطرابات العقلية ناتجة كلها عن علل عضوية .

ويعود الفضل لسيجموند فرويد (١٨٥٦ـ١٩٣٩) في إقامة البناء النظري الذي تأسس عليه التحليل النفسي الحديث . ورغم المعارضة التي واجهت نظرية فرويد في البداية ، إلا أنه بدأ يضم حوله مجموعة من الأتباع ، وسرعان ما أخذت تعاليم التحليل النفسي في الانتشار واعترف بها علم النفس الأكاديمي وامتدت إلى مجالات أخرى مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والفني والتربية .

وقد اختلف بعض أتباع فرويد معه ومن أبرزهم ألفريد أدلر وأوتو رانك (وهما يهوديان) وكارل يونج ، وانتهى بهم الأمر إلى الانفصال عن مدرسته وتأسيس مدارس أخرى في التحليل النفسي .

وقد اختلف أدلر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧) مع فرويد حول مدى أهمية الغريزة الجنسية في تكوين الأمراض العصابية ، ورأى أن « الشعور بالنقص » الذي ينشأ في الطفولة ، سواء نتيجة ضعف أو نقص بدني أو متاعب وصعوبات في بيئة الطفل ، هو السبب الأول في تكوين هذه الأمراض . واعتبر أن دافع القوة وتفرُّد الذات هو القوة الإيجابية المسيطرة على الحياة على خلاف فرويد الذي اعتبر الدافع الجنسي القوة المهمة الفعالة . وأطلق أدلر على نظريته الجديدة « علم النفس الفردي » .

أما أوتو رانك (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩) ، فظهر خلافه مع فرويد في كتابه الذي عزا فيه أسباب الأمراض العصابية إلى تجربة الميلاد نفسها حيث تمحورت نظريته حول الأم وعلاقة الابن بها . وبينما رأى فرويد أهمية فهم وإدراك الذات والتخلص من الأوهام ، أكد رانك أهمية التعبير عن الذات وأهمية الأوهام وقيمتها العلاجية .

وقد أثارت حقيقة أن مؤسسي التحليل النفسي وروواده الأوائل كانوا جميعهم تقريباً من أعضاء الجماعات اليهودية كثيراً من الجدل حول مدى العلاقة بين ظهور نظرية التحليل النفسي ومضمونها والانتماء أو الأصل اليهودي ، وذلك رغم أن فرويد وأتباعه كانوا من اليهود المندمجين وغير المتمسكين بممارسة الشعائر والتقاليد الدينية اليهودية ، بل كانوا يسخرون من اليهود غير المندمجين ، خصوصاً يهود شرق أوربا . وقد تنصَّر بعض أتباع فرويد حيث اعتنق أدلر البروتستانتية واعتنق رانك الكاثوليكية ، لكن رانك عاد مرة أخرى إلى اليهودية عند زواجه . غير أن كل هذا لا ينفي وجود التأثير اليهودي في فكرهم ، فرغم رفضهم العقلي لليهودية ورغم اندماجهم في بيئتهم الثقافية والاجتماعية إلا أن تكوينهم الثقافي والاجتماعي اليهودي الخاص كان له تأثير لا شك فيه على كلٍّ منهم يتفاوت من حالة إلى أخرى .

وقد تعدَّدت وتباينت التفسيرات في هذا الصدد ، فذهب البعض مثل إرنست جونز أحد أتباع فرويد وكاتب سيرته الذاتية (وهو غير يهودي) إلى نفي أية أهمية أو دلالة للانتماء اليهودي لفرويد وأتباعه ، ولكنه كان يرى أيضاً أن تمسك فرويد بنظريته وأفكاره (رغم المعارضة الشديدة التي واجهته) ينهض دليلاً على قدرة اليهود« الموروثة » على الصمود أمام العداء والرفض ، وهو تفسير سطحي متهافت . وفي محاولة تفسير وجود عدد كبير من أعضاء الجماعات اليهودية كمؤسسين لعلم النفس والتحليل النفسي وكممارسين له ، يمكننا أن نورد هذه الأسباب كمحاولة مبدئية :

١ ـ يُلاحَظ أن أعضاء الجماعات الوظيفية يوجدون في المجتمع وليسوا منه ، وهو ما يطوِّر عندهم الحاسة النقدية بشكل قد يكون مرضياً وعدمياً أحياناً . وهم ، نظراً لعدم تجذرهم في المجتمع ، يهتمون بالنماذج الهامشية والمرضية وتصبح عندهم مقدرة غير عادية

على فهمها والتعامل معها ، خصوصاً أن عضو الجماعة الوظيفية عنده كفاءة في التعامل مع الآخر باعتباره موضوعاً أو مجرد حالة ، باطنه مثل ظاهره ، لا حرمة له ولا قداسة ، تتم دراستها ورصدها وتوظيفها والاستفادة منها . وهذه القدرة على التعامل بشكل محايد ومتجرد مع خبايا النفس البشرية هي مقدرة لا تتوافر لكثير من البشر، وهي لابد أن تتوافر (بشكل أو بآخر) فيمن يود أن يضع أسس علم للنفس بحيث تُدرَس النفس البشرية كما تُدرَس الأشياء الطبيعية، أو حتى باعتبارها أمراً أكثر تركيباً . والواقع أن اضطلاع أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية جعل عندهم تقبلاً واستعداداً نفسياً وفلسفياً كامناً لأن يتركزوا في علم النفس وفي التحليل النفسي حينما ظهر هذا العلم . ولعل هذا هو ما أعرب عنه فرويد في محاضرة له أمام رابطة أبناء العهد (البناي بريت) عام ١٩٢٦ حين قال إنه (باعتباره يهودياً) قد تحرَّر من التحيزات والآراء المسبقة التي تقيد الحرية الفكرية لغير اليهود (مثل الإيمان بقداسة الإنسان) ، وأن كونه يهودياً يسَّر له الانضمام إلى الجبهة المعارضة لأفكار وفلسفات الأغلبية . وأعضاء الجماعة الوظيفية مغامرون يكتشفون الآفاق الجديدة ويحاولون فتح مجاهلها والاستفادة منها ، ولابد أن علم النفس والتحليل النفسي كانا أحد المجالات الجديدة التي ارتادها الأطباء من أعضاء الجماعات اليهودية .

٢ ـ ويمكن أيضاً أن نستخدم نموذج الحلولية (مقابل التوحيد) لتفسير تركز أعضاء الجماعات اليهودية في التحليل النفسي . ويمكن أن نذكر ابتداءً أن أعضاء الجماعة الوظيفية يتبنون رؤية حلولية للواقع (تضعهم داخل دائرة القداسة وتضع الآخر خارجها) ، وأن القبَّالاه الحلولية سيطرت تماماً على اليهودية ابتداءً من منتصف القرن السابع عشر . والحلولية ترى أن الإله يحل في الإنسان والطبيعة ويتوحد بهما ويوحدهما بحيث يصبح الإله والإنسان والطبيعة شيئاً واحداً ، وهذا يعني في واقع الأمر إلغاء كل الثنائيات بحيث يصبح الإنسان مادة مثل الطبيعة ، يحوي داخله كل ما نحتاج إليه لفهمه وتفسيره ، ويصبح سلوكه (البراني) وسيلة الوصول إلى عالمه (الجواني) .

ويُلاحَظ أن النموذج الحلولي يدور دائماً حول الجنس (والأرض) وهذا ما حدث في القبَّالاه التي وُصفت بأنها تجنيس للإله وتأليه للجنس (بمعنى الغريزة الجنسية) . ويُلاحَظ أخيراً أن المنظومة الحلولية ترتبط دائماً بالحل السحري وبمحاولة الوصول إلى الصيغة السحرية التي تشفي الآلام ، كما أنها رؤية تتجاوز مقاييس الخير والشر وتدور في واقع الأمر حول مفاهيم مثل لذة الوصول ومتعة الذوبان . والرؤية الحلولية (خصوصاً في مرحلة الحلولية بدون إله ووحدة الوجود المادية) تخلق أيضاً استعداداً نفسياً كامناً لدى من يتحرك في إطارها لأن يتكشف علماً مثل علم النفس يحاول التعامل مع النفس البشرية باعتبارها كياناً مكتفياً بذاته لا يمكن الحكم عليه أخلاقياً . فمهمة المحلل النفسي أن يساعد المريض في أن يرى نفسه (أو يقبلها) خارج إطار المعايير الأخلاقية ، معايير الخير والشر ، وأن يتحرك داخل مفهوم تحقيق الذات وراحتها !

٣ ـ ولعل الاتجاه المعادي للتاريخ وللوجود الإنساني داخل حدود التاريخ والمصاحب للرؤية الحلولية ، والذي يمارسه أعضاء الجماعات الوظيفية بدرجات متفاوتة ، ساهم هو الآخر في تعميق قابلية أعضاء الجماعات اليهودية للاشتغال بعلم النفس الذي تنحو كثير من اتجاهاته نحو تفسير سلوك الفرد في إطار معطيات نفسية ليس لها بالضرورة علاقة كبيرة بمعطيات التاريخ .

٤ ـ لاحظ بعض الدارسين أن ثمة تشابهاً بين مناهج التفسير في اليهودية ومناهج التفسير في علم النفس . فالمفسرون اليهود كانوا يدورون في إطار الشريعة الشفوية ، وهو مفهوم حلولي يساوي بين الوحي الإلهي (المكتوب) والاجتهاد البشري (الشفهي) ، بل ويجعل الاجتهاد الشفوي أكثر أهمية وفعالية من النص المقدَّس . كما ظهر مفهوم التوازي بين توراة الخلق (العادية الظاهرة) وتوراة الفيض (الباطنة) ، ولا يمكن التوصل إلى توراة الفيض إلا من خلال إعادة تفسير وتأويل النصوص الدينية الواضحة الظاهرة بحيث يتجاوز المفسر المعاني المباشرة ويعلو عليها ويصل إلى المعنى الباطني . وقد اعتمد التحليل النفسي أيضاً على المفسر الوسيط الذي يُحلل النص ليكتشف وراءه المعنى الباطني (الذي يشبه التوراة الشفوية أو حتى توراة الفيض) .

٥ ـ إذا كانت الحلولية تُلغي الثنائيات بحيث يصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة ، غير قادر على تجاوزها ، فإن الانتماء إلى الجماعة الوظيفية يُنجز شيئاً مماثلاً ، إذ أن عضو الجماعة الوظيفية يرى نفسه في إطار وظيفته بحيث لا يصبح له وجود خارجها ، وغير قادر على تجاوزها . فالإنسان الحلولي والإنسان الوظيفي لهما بنية واحدة، رغم اختلاف المضامين ، وجوهر هذه البنية هو الواحدية . ويخلق هذا الوضع استعداداً كامناً للعلمنة بين أعضاء الجماعات الوظيفية ، فالعلمانية تدور حول مفهوم الإنسان الطبيعي الذي تدور حوله الفلسفة العقلانية المادية والذي يتفرَّع إلى الإنسان الاقتصادي (الوظيفي) الذي يدور حول الاقتصاد السياسي ، والإنسان الجسماني أو الجنسي ، الموضوع الأساسي لبعض أشكال علم النفس .

ولكن كل هذه الأسباب لا تجعل من أعضاء الجماعات اليهودية مسئولين عن ظهور علم النفس والتحليل النفسي . فهذه أمور مرتبطة بتطور الحضارة الغربية وعلمنة ظاهرة الإنسان بحيث تُلغَى كل الثنائيات ويُدرَس الإنسان في إطار غرائزه وسلوكه ، ويحل مفهوم النفس (العلماني) محل مفهوم الروح (الديني). وتجب الإشارة هنا أيضاً إلى أن التحليل النفسي وُلد في فيينا التي كانت تُعَدُّ في نهاية القرن التاسع عشر مركزاً ثقافياً وفكرياً مهماً يموج بالعديد من النظريات والقيم والمعايير الجديدة في الفكر والأدب والفنون. وكان ظهور التحليل النفسي جزءاً من هذه العملية الانقلابية وأحد مظاهر التحولات الجديدة التي كانت تهدِّد القيم والأفكار السائدة حول الدين والإنسان والمجتمع.

وقد واجه التحليل النفسي هجوماً حاداً بسبب ما كان يشكله من تهديد للمفاهيم السائدة حول السلوك البشري بشكل عام والسلوك الجنسي بشكل خاص . ولأن رواده كان أغلبهم من أعضاء الجماعات اليهودية ، فقد تضاعف الهجوم عليه من قبل المعادين لليهود . ومع مجيء النازية إلى أوربا ، انتقل كثير من علماء النفس الأوربيين اليهود إلى الولايات المتحدة .

ولم يكن أعضاء الجماعات اليهودية من رواد التحليل النفسي في الولايات المتحدة ، ولم يبدأوا في دخول هذا المجال بشكل واسع إلا بعد انتقال علماء النفس اليهود الأوربيين إلى الولايات المتحدة . إذ انتقلت معهم أيضاً بعض مدارس علم النفس الأكاديمي المهمة مثل الجشطالت . وكان لأعضاء الجماعات اليهودية ، خصوصاً في الولايات المتحدة ، مساهمات مهمة ومتنوعة في بلورة النظريات الخاصة بعلم النفس في الفترة المعاصرة . ويُلاحَظ أن التحليل النفسي منتشر في الوقت الحاضر في أمريكا اللاتينية ، خصوصاً في الأرجنتين ، لكن أعضاء الجماعات اليهودية لم يلعبوا دوراً فكرياً مهماً داخل هذا التشكيل الحضاري .

وقد كان من بين الأجيال الأولى للمحللين النفسيين من أعضاء الجماعات اليهودية مَنْ تعاطفوا مع الصهيونية وأيدوها مثل سيجفريد بيرنفلد الذي ساهم في تنظيم الشباب الصهيوني في ألمانيا . وماكس إيتنجتون ، الذي أسس أول معهد تدريبي وأول عيادة للتحليل النفسي في برلين عام ١٩٢٠ ، ثم استقر في فلسطين عام ١٩٣٣ وأسس بها جمعية ومعهداً للتحليل النفسي لا يزالان موجودين حتى الآن . ولكن هناك من المحللين النفسيين من أعضاء الجماعات اليهودية مَن رفض الصهيونية أو لم يكترث بها أصلاً . والشخصيات الواردة في هذا القسم تقع كلها (باستثناء فرتايمر) في مجال التحليل النفسي والطب النفسي ، وهي تختلف عن مجال علم النفس الأكاديمي بمعناه الدقيق . إلا أن اختيار «علم النفس» في العنوان جاء جرياً مع التقليد الشائع بضم هذه التخصصات تحت ما يُعرف بالعلوم النفسية أو الفكر النفسي بوجه عام .

سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) حياته وسياقها الغربي واليهودي الفكري

Sigmund Freud : His Biography and His Intilectual Western and Jewish Context

مفكر من أعضاء الجماعة اليهودية في النمسا ومؤسس مدرسة التحليل النفسي ، ويُعَدُّ من أهم المفكرين الغربيين ، إن لم يكن أهمهم طُراً ، لا يضارعه في مكانته (في رأي البعض) سوى كارل ماركس . وكما قال جاك لاكان إن ماركس وفرويد فسَّرا أهم عمليتين في المجتمع الإنساني ، وهما الإنتاج والتكاثر (بالإنجليزية : برودكشن آند ريبرودكشن production and reproduction) (الإنسان الاقتصادي الذي تحركه وسائل الإنتاج ، والإنسان الجسماني الذي يحركه اللبيدو) . وقد أثَّر التحليل النفسي في معظم المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية الحديث ، حتى أن كثيراً من أفكار فرويد أصبحت بُعداً أساسياً في الخطاب الحضاري الغربي الحديثة . ولعل النسق الفرويدي من أهم الأنساق المعرفية التي وضعت أساس النسبية الأخلاقية التي أصبحت سمة أساسية في رؤية الإنسان الغربي للكون. وقد اكتسب فرويد مزيداً من الأهمية والمركزية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي (والمنظومة الماركسية) ومع شيوع فكر ما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثى والاهتمام المتزايد بالجسد والجنس والإنسان الجسماني في الحضارة الغربية الحديثة .

ارتبطت حركة التحليل النفسي ارتباطاً وثيقاً بالسيرة الذاتية لمؤسسها . وُلد فرويد في مدينة فرايبورج بمورافيا (الآن في التشيك)، وهي مدينة صغيرة في الإمبراطورية النمساوية/ المجرية (متعددة الجنسيات والحضارات) . وقد سُمِّي فرويد باسمين : اسم بولندي ، «سيجسموند» ؛ واسم عبري ، «شلومو» ، أي سليمان (تماماً مثل هرتزل الذي كان يُسمَّى «تيودور» و«بنيامين») .

كان أبو فرويد يعمل بتجارة الصوف ولم يحالفه النجاح في تجارته فاضطر للانتقال إلى لايبزيج ثم إلى فيينا بحثاً عن الحراك الاجتماعي (كان فرويد يبلغ من العمر أربع سنوات حينما استقرت الأسرة في فيينا وبقي فيها بقية حياته) . وكانت خلفية أبويه حسيدية ، وأمه على وجه الخصوص جاءت من برودي (في جاليشيا)

أحد أهم المعاقل الحسيدية ، وكان جدها الأكبر تساديك حسيدي . وكان أبوها أحد تلاميذ الواعظ أدولف جلينيك (١٨٢٠ ـ ١٨٩٣) القبَّالي الشهير ، والذي كان يُلقي محاضراته في فيينا . ورغم هذه الخلفية الحسيدية الأرثوذكسية تزوج الأبوان على يد حاخام إصلاحي، فالأب كان قد فقد إيمانه الديني بعد أن هبت عليه رياح الاستنارة وأصبح يؤمن إيماناً مطلقاً بالعلم والعقل (المادي) .

كان أبو فرويد يكبر أمه بحوالي عشرين عاماً ، وكان يتسم بالجمود والديكتاتورية (ولذا كان لا يذكره بالخير) ، على عكس الأم التي وصفها فرويد بأنها كانت حنونة ، وكان ينسب لها كل الصفات الحميدة . ويبدو أنه كان مستحوذاً على حب أمه إلى أن وُلد أخوه جوليوس فأحس فرويد نحوه بالكره العميق ، ولكن حينما مات الأخ فجأة شعر فرويد بالذنب . وذكر فرويد أنه رأى أمه عارية فأثارته جنسياً ، كما دخل مرة وهو في سن السابعة وتبول في غرفة نوم والديه . ويبدو أن علاقته بمربيته الكاثوليكية كانت تتسم بقدر كبير من الإبهام إذ كان يحبها ويكرهها في آن واحد ، وكثيراً ما كانت تصحبه إلى الكنيسة . ويبدو أن الأبوين اهتما بفرويد على حساب إخوته بسبب نبوغه الملحوظ ، ولذا كانت غرفته الغرفة الوحيدة المزودة بمصباح كيروسين (على عكس الغرف الأخرى المزودة بشموع) . كما مُنع إخوته الآخرون من أن يتعلموا الموسيقى حتى لا يزعجوا أخاهم أثناء التدريب .

لم يذهب فرويد إلى المدرسة إلا بعد أن ناهز العاشرة من عمره فتعلم القراءة والكتابة والحساب في البيت . وبرع في عدد من اللغات منها اللاتينية واليونانية والإنجليزية ، كما تعلم العبرية (وإن كان قد أنكر هذه الحقيقة فيما بعد)، ودرس التوراة والعقيدة اليهودية في سن مبكرة .

وفي عام ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة فيينا حيث درس الطب، ولم يكن متحمساً لدراسته بيد أنه قضى جل هذه الفترة داخل معمل الفسيولوجيا ، وكان أستاذه بروكه (مدير معهد الفسيولوجيا بالجامعة) من زعماء مدرسة هلمهولتز الطبية ذات المنحى المادي المتطرف . وركز فرويد في دراساته على العلوم الأساسية كالتشريح وعلم وظائف الأعضاء . بدأ فرويد عام ١٨٧٣ أول سلسلة من أبحاثه العلمية الأصيلة حيث قام بدراسة الغدد التناسلية الذكرية لثعبان الماء ، وقام بإجراء دراسات أخرى في مجال الأعصاب . كما أجرى بعض التجارب عن الكوكايين وكان هو نفسه يتعاطاه ويقدمه لخطيبته وأصدقائه ، ووجد أنه يشفي من الاكتئاب ويساعد على التغلب على عُسر الهضم . ونشر عام ١٨٨٤ ورقة بعنوان « حول الكوكا » تحدث فيها عن خواص الكوكايين التخديرية وربط بين استخداماته العلاجية وبين الممارسات الدينية لمواطني أمريكا الجنوبية وكان فرويد يتصور أنه اكتشف عقاراً سحرياً يشفي كل شيء وأنه من ثم سيتمكن من خلاله أن يحقق لنفسه الشهرة التي كان يبحث عنها . ولكن حينما عرفت المؤسسة الطبية بأمر تجاربه، وُجِّه إليه نقد شديد لاستخدامه الكوكايين خارج نطاق العمليات الجراحية .

فكر فرويد في أن يستمر في أبحاثه داخل إطار الجامعة وأن يحصل على وظيفة أكاديمية ، ولكنه اضطر إلى التخلي عن مشروعه بسبب فقره وعدم استطاعته تحمل الأعباء المالية للبحث الأكاديمي في انتظار الأستاذية . وقد تفاقم الأمر إذ التقى بخطيبته مارثا بيرنايز وتفاهما على الزواج الأمر الذي كان سيكلفه الكثير . (ومع هذا يذهب البعض إلى أن معاداة اليهود المتفشية في الأوساط الأكاديمية النمساوية في هذا الوقت هي التي دفعته إلى قبول نصيحة أستاذه بروكه بأن يترك العمل الأكاديمي ويتجه إلى ممارسة الطب) . ولم يكن القرار الذي اتخذه فرويد سهلاً إذ وجد نفسه يستبدل العلم التطبيقي بالعلم البحثي . ومع هذا اهتم أثناء فترة تدريبه في المستشفى بموضوعات مثل الجهاز العصبي والشلل ومرض عدم النطق (التي نشر عنها بحثاً عام ١٨٩١) .

وكجزء من تدريبه سافر فرويد إلى فرنسا عام ١٨٨٥ ، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو وبيير جانيه ، وكانوا في علاجهم الأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي (ولنُلاحظ النمط المتكرر : المخدرات والعلاج النفسي ـ التنويم المغناطيسي والعلاج النفسي ـ وأخيراً العلاج النفسي من خلال دراسة اللاوعي) . فاهتم فرويد بهذه الطريقة واكتشف أن من الممكن ، في أحوال كثيرة ، جعل المريض يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مَرَضية عصبية أو نفسية . فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض غالباً ما كانت تختفي متى كان التذكر ممكناً . وقد عرف من شاركو فكرة الارتباط بين المرض النفسي والجنس .

وبعد عودة فرويد إلى فيينا عام ١٨٨٦ توثقت علاقته مع جوزيف بروير الذي كان قد أجرى بعض المحاولات لعلاج المرضى المصابين بالهستريا . وقد سعى فرويد بالتعاون مع بروير إلى إكمال هذه الطريقة لكن تبيَّن لهما أن التنويم المغناطيسي لا يُفيد إلا في

مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدَّت إلى المرض. وبمزيد من التجارب تبيَّن لبروير أن بالإمكان الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سماه أحد مرضاه «العلاج بالمحادثة» ، وذلك بأن يتحادث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي .

ولنا أن نُلاحظ أن علاقة الطبيب الذي يستخدم التنويم المغناطيسي مع مرضاه لا تختلف كثيراً عن علاقة المحلل النفسي بمرضاه ، فكلٌ من المنوم المغناطيسي والمحلل يأخذ دور الإرادة الأعلى ، فهو السوبرمان ، والمريض السبمان لا يمكنه أن يَشفَى إلا بأن يتخلى عما بقي لديه من إرادة ، ويذعن لإرادة المنوم المتأله تماماً ، ويفضي بما داخله فيتطهر ، وعملية التطهر ، في حالة المحلل النفسي ، تتم من خلال التفسير . بحيث يدرك المريض نفسه من خلال تفسير طبيبه النفسي .

وشهد عام ١٨٩٥ صدور كتاب بروير وفرويد **دراسات عن الهستيريا** الذي تكمن فيه البذرة الأولى التي نبتت منها فيما بعد نظرية التحليل النفسي في عقل فرويد . (ويذهب البعض إلى أن عام ١٨٩٥ هو تاريخ ميلاد التحليل النفسي) . وقد عرض المؤلفان في المقدمة المشتركة التي كتباها الخطوط العامة لنظريتهما التي ركزت على دلالة الانفعالات وأهمية التمييز بين الأحداث العقلية الشعورية واللا شعورية . وكان المؤلفان يتحركان في إطار كمي إذ أكدا أن «الطاقة النفسية» كمية ثابتة لابد أن تجد لنفسها مُتنفَّساً طبيعياً فإن لم تجده عبَّرت عن نفسها بطريقة غير سوية . ومن ثم يكون منهج العلاج النفسي عن طريق التنفيس هو البحث عن هذا المسار السوي وتفريغ العواطف من خلاله .

لكن بروير وجد المناقشات مع المرضى حول التفاصيل الشخصية والجنسية لحالتهم أمراً محيراً وغير واضح . على عكس فرويد الذي وجد في أقوال مرضاه وردود أفعالهم مفاتيح يمكن استخدامها في العلاج . وقد أدَّى عدم اقتناع بروير بما يقوله فرويد عن الدور الحاسم للجنس في المرض النفسي إلى قطيعة بين الاثنين عام ١٨٩٦ (وهذا نمط سنلاحظه في حياة فرويد : إصراره العقائدي على الواحدية الجنسية كنموذج تفسيري ، ورفض كل اعتراض على هذه الواحدية ، مثل موقفه مع يونج وأدلر فيما بعد ، اللذين شككا في هذه الواحدية التفسيرية) .

وشهد عام ١٩٠٠ إنجاز فرويد كتابه الأم **تفسير الأحلام** ويمثل هذا الكتاب نقطة تحول درامية مهمة في حياته إذ يطرح فيه أول ملامح نظريته النفسية ، ويتحدث عن بناء الجهاز النفسي وتقسيمه إلى مناطق سماها الشعور واللاشعور ، وعن نظريته في الكبت . ويذخر الكتاب بأحلام فرويد وأحلام غيره محللة بطريقته التي أسماها «التداعي الطليق» ، كما قدَّم في هذا الكتاب مفهوم مُركَّب أوديب .

وشهد عام ١٩٠٤ صدور كتاب **علم أمراض النفس في الحياة اليومية** ، كما صدر في العام الذي يليه كتاب **النكتة وعلاقتها باللا شعور** . وبيَّن فرويد في هذين الكتابين أن الحيل التي وجدها في العصاب والأحلام تعمل أيضاً في كثير من زلات القلم أو اللسان أو اليد أو الذاكرة التي تصادفها في الحياة اليومية والتي تُعزَى عموماً إلى «الصدفة» أو التداعي الخاطئ أو إلى بعض العوامل العامة كالتعب . والأمر نفسه يسري على القفشات والنكت والفكاهات .

وفي عام ١٩٠٥ صدر كتاب **ثلاث مقالات في النظرية الجنسية** (الذي يُعدُّ أهم أعماله) حيث يطرح ملامح نظريته النفسية بشكل أوَّلي ، ويتحدث عن الثنائية الجنسية والجنسية الطفلية ومراحل تطور النفس البشرية (المرحلة الفمية ـ المرحلة الشرجية ـ المرحلة القضيبية ـ فترة الكمون) .

ومما يجدر ذكره أن فرويد على المستوى الشخصي كان ينظر للجنس نظرة سلبية . وكان يحذر دائماً من خطر الجنس ويرى أن الناس يجب عليهم أن يتجاوزوا « هذه الحاجة الحيوانية المشتركة » ، فالفعل الجنسي ـ في تصوره ـ منحط ، ويلوث العقل والجسد . ومنذ عام ١٨٩٧ ، حينما كان يبلغ من العمر ٤١ عاماً كتب يقول إنه أقلع هو شخصياً عن ممارسة الجنس .

وفي عام ١٩٠٢ بدأ فرويد حلقة النقاش الأسبوعية التي كانت تحضرها مجموعة خلصائه ومنهم يونج وأدلر ورانك وجونز وأبراهام وإيتنجتون ورايك وفيتلز وفرنزي وغيرهم .

وفي عام ١٩٠٩ زارفرويد الولايات المتحدة وازدادت شهرته الدولية وألقى سلسلة محاضرات كلارك الشرفية ، التي صدرت في كتاب **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي** الذي يبسط فيه رؤيته العامة للتحليل النفسي وفكرة الأنا والأنا الأعلى والهو . وفي عام ١٩١١ أُسِّست الجمعية الدولية للتحليل النفسي وانتُخب يونج رئيساً لها بدعم من فرويد . ولكنها شهدت عام ١٩١٤ انشقاق أدلر ويونج ، فقد اهتم أدلر بدور العدوان ، غاضاً من شأن الناحية الجنسية واهتم بدور الأنا مغفلاً اللاشعور وركز على الجانب الجماعي والاجتماعي ، أما يونج فقد عارض اللاشعور الفردي باللاشعور الجمعي وعارض التفسير الجنسي لمُركَّب أوديب بتفسير رمزي لها .

وشهد عام ١٩١٣ نشر كتاب **الطوطم والتابو** وهو أول كتاب يخرج بالتحليل النفسي من إطار الممارسة العيادية إلى فضاء الفلسفة

الكونية والرؤية الحضارية . ويفترض فرويد في الكتاب أن أصل فكرة الطوطم هو الأب القوي الذي اتحد ضده الأبناء وقتلوه وأكلوا لحمه نيئاً في محاولة للتوحد معه ، وأن الحيوان الطوطمي بديل الأب المقتول . ويؤكد الكتاب فكرة العلاقة بين بناء الأسطورة وبناء المرض النفسي .

وفي عام ١٩١٤ نشر فرويد بحثاً في مجلة **إيماجو** (مجلة الجمعية الدولية للتحليل النفسي) حول تمثال موسى لمايكل أنجلو ونُشر البحث بدون اسم ، وهو محاولة لتفسير تمثال مايكل أنجلو من منظور التحليل النفسي .

ونشر عام ١٩١٥ بحثاً متخصصاً بعنوان **الحب الطرحي** وكتاباً بعنوان **مستقبل وهم** الذي يحارب فيه فكرة الدين ويُبيِّن أن التحليل النفسي آخر ضربة يوجهها العلم للدين باعتباره وهماً تعويضياً للبشر .

وشهد عام ١٩١٨ (أي في أعقاب الحرب العالمية الأولى) كتاب **الحضارة ومنغصاتها** وهو كتاب متشائم مليء بالكآبة يرى أن الحرب حتمية وضرورة نفسية .

وقد صيغت تعديلات رئيسية في النظرية الفرويدية ابتداءً من عام ١٩٢٠ ، وتقابل النظرية الفرويدية الجديدة في الغرائز بين غرائز الحياة (إيروس) وغرائز الموت والعدوان (ثناتوس) . (بينما كان التقسيم السابق يضع الأنا مقابل الليبيدو أو الهو) . وفي كتاب **ما وراء مبدأ اللذة** (١٩٢٠) استند فرويد إلى ما أسماه إجبار التكرار وإلى اعتبارات بيولوجية في القول بوجود نزعة بدائية للتدمير الذاتي .

وفي عام ١٩٣٤ بدأ فرويد يكتب كتاب **موسى والتوحيد** (الذي لم يُنشَر إلا عام ١٩٣٩ قبل موته ببضعة أشهر) . وبعد ظهور النازية اضطر فرويد لمغادرة النمسا إلى لندن حيث وافته المنية يوم ٢١ سبتمبر ١٩٣٩ .

قد يكون من الضروري أن نضع فرويد في سياقه الحضاري (الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الفلسفي ـ السياسي) العام حتى نفهم نظريته وندرك أبعادها . وهذا أمر مهم بالنسبة لأية نظرية أو نتاج فكري ، ولكن الأمر بالنسبة لفرويد أكثر إلحاحاً لعدة أسباب :

١ ـ يرتبط التحليل النفسي بفرويد ارتباطاً قوياً ، الأمر الذي أدَّى بالكثيرين إلى افتراض يجعل حياة فرويد الشخصية السياق الوحيد للتحليل النفسي .

٢ ـ كان فرويد يربط أحياناً بين التحليل النفسي وانتمائه اليهودي .

٣ ـ يتلبس التحليل النفسي بلباس الموضوعية والعالمية وكأنه يقترب في دقته وحياده من العلوم الطبيعية المتجردة من الزمان والمكان ، الأمر الذي يجعل كثيراً من الباحثين يغفلون عن الأبعاد الحضارية الغربية للتحليل النفسي .

٤ ـ يستخدم التحليل النفسي مجموعة من الرموز والمصطلحات (مُركَّب أوديب ـ الأنا ـ الهو ـ اللاشعور ـ النرجسية ـ المرحلة الشرجية) التي تضفي هالة من العالمية على التحليل النفسي ، وكأنه ليس ذا سياق حضاري محدد .

والسياق الحضاري لنظريات التحليل النفسي هو الحضارة الغربية الحديثة في العقود الأخيرة في القرن التاسع عشر ، التي هيمنت عليها العلمانية الشاملة (وحدة الوجود المادية) باعتبارها رؤية للكون . وقد تفرَّعت عنها أيديولوجيات وظواهر أخرى مثل الإمبريالية والعنصرية والصهيونية ، وهي جميعاً تنويعات على الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة . ونحن نَصف العلمانية الشاملة بأنها رؤية حلولية كمونية واحدية مادية ترى أن مركز العالم كامن فيه ، وأن كل ما يلزم لتفسيره يوجد بداخله ، وهو ما يعني أن العالم إن هو إلا مادة قابلة للحوسلة ، وأن كل الظواهر ، وضمنها الإنسان ، تُفسَّر في إطار قوانين الحركة المادية ، أي أن الإنسان يتم تفكيكه ثم رده إلى عنصر مادي واحد أو إلى بضعة عناصر مادية ، فهو كائن طبيعي/ مادي غير قادر على تجاوز قوانين الطبيعة/ المادة .

العالم الطبيعي/ المادي إذن هو نقطة البداية والنهاية في الحلولية الواحدية المادية ، أي العلمانية الشاملة . ويبدأ النموذج الحلولي عادةً بإعلان أن الإنسان مركز الكون ، وموضع الحلول والكمون . ولكنه سرعان ما يبتلعه الكون ليصبح مجرد جزء لا يتجزأ منه ، تحركه القوى الطبيعية المادية ويذعن لقوانينها تماماً ، فلا حول له ولا قوة ولا إرادة . ولذا نجد أن نظريات القرن التاسع عشر كانت تحاول قدر طاقتها أن تكتشف القانون العام الذي يحكم كل الظواهر الطبيعية المادية وأن تصل إلى النموذج القابل للتكرار بكل دقة وانتظام . وقد وصل هذا الاتجاه إلى ذروته في محاولة أينشتاين العقيمة الوصول إلى القانون الموحَّد الذي يربط جميع مجالات الطبيعة .

وقد انطلقت مدرسة هلمهولتز (التي ينتمي إليها إرنست بروكه الذي ترك في نفس فرويد أثراً عميقاً لا يضارعه ما تركه غيره من الناس في نفسه طوال حياته كلها) من هذه الحلولية المادية الصارمة التي لا تعرف أية ثغرات أو انقطاعات . وقد لخص ديبو ريموند ، أحد أعضاء هذه المدرسة ، مبادئها في الكلمات التالية : « لا يوجد في جسم الإنسان من أنواع الطاقة الفعالة سوى الطاقات الفيزيائية والكيمائية العادية . ففي الحالات التي لا يمكن تفسيرها حالياً بهذه

الطاقات علينا إما أن نكتشف الطريقة الخاصة لفعلها بواسطة المنهج الفيزيائي الرياضي أو أن نفترض وجود قوى جديدة مماثلة في مرتبتها للقوى الكيمائية الفيزيائية المطبوعة في المادة ، يمكن ردها إلى قوة الجذب والطرد » ، أي أن الإنسان إن هو إلا جسد مادي محض ، تحركه قوانين الحركة .

وقد ارتبط بهذا الاتجاه المادي الصارم اتجاهاً تطورياً ، فقد كان أتباع مدرسة هلمهولتز يذهبون إلى أن أية وحدة في عالم الكائنات ، حيواناً كانت أو إنساناً ، هو عضو في أسرة واحدة اختلفت مظاهرها بحكم عملية التطور ، وهو تطور طبيعي مادي ولذا « لا توجد أرواح أو جواهر أو صور كاملة ، ولا توجد خطط عليا أو أغراض نهائية تؤثِّر في هذا العالم . والطاقات الطبيعية هي وحدها العلل فيما نشهد من معلومات » . كل هذا يعني في واقع الأمر رفض كل ما ليس مادياً رفضاً كاملاً ، بالمعنى الصارم والمباشر للكلمة ، كما يعني رفض محاولات العقل البشري تجاوز عالم الطبيعة/ المادة أو أنسنته عن طريق إسقاط المشاعر الإنسانية عليه . وهكذا يَضمُر الإنساني ويذوي ثم يختفي وتصبح المرجعية الوحيدة هي الطبيعة/ المادة ، وهي مرجعية كمونية مادية تجعل القوى المادية الكامنة في الطبيعة المحرك الوحيد للتاريخ ، وتجعل الصراع من أجل البقاء المادي جوهر الحياة ، وتجعل القيم الإنسانية والأخلاقية مجرد مُعوِّقات في طريق التطور الطبيعي/ المادي .

في هذا الإطار الطبيعي/ المادي تظهر نظرية المنفعة (واللذة) التي تجعل الهدف النهائي ، وربما الوحيد ، للحياة تحقيق اللذة ، كما يظهر مفهوم الحتمية المادية ، حجر الأساس بالنسبة للعديد من نظريات وأيديولوجيات القرن التاسع عشر . لكن الحتمية المادية الصارمة تعني في واقع الأمر ظهور الإنسان أحادي البُعد الذي يُحركه عنصر واحد أو عنصران ماديان مثل العنصر الاقتصادي أو العنصر الجنسي . فظهر علم النفس الترابطي الآلي الذي يُفسِّر الإنسان في كليته باعتباره كائناً بسيطاً يدخل بقضه وقضيضه في شبكة السببية المادية الصلبة (وفيما بعد ظهر بافلوف والمدرسة السلوكية تعبيراً عن هذا الاتجاه الاختزالي نفسه) .

ولكن هذه الهيمنة الكاملة للعقلانية المادية تعني في واقع الأمر ظهور اللاعقلانية المادية ، فضمور الإنسان باعتباره كائناً حراً مسئولاً عن أفعاله ، مستقلاً عن الطبيعة ، يعني في واقع الأمر أن العقل الإنساني عديم الجدوى وكذلك القيم الإنسانية والفعل الإنساني ، وهذا يعني حتمية ظهور نموذج آخر يملأ هذا الفراغ . وبالفعل شهدت أوربا تدريجياً ظهور فكرة اللاشعور وبدأ الاهتمام بالتنويم المغناطيسي (ومما يجدر ذكره أن الاهتمام بالسحر والتنجيم أخذ هو الآخر في التزايد ، ومما هو معروف أن كثيراً من رواد حركة الحداثة في الفن كانوا يترددون على مدام بلاتافسكي العرّافة) . وقد شاعت فلسفة شوبنهاور (التصوفية الحلولية) وفلسفة نيتشه التي تمجد الفرد والإرادة ، وفلسفات القوة التي تمجد السوبرمان الإمبريالي ، وتدعو ضمناً السيمان ، أحادي البُعد ، إلى أن يذعن للقوانين الطبيعية وقوانين الواقع ، وهو ما كرسته كثير من الفلسفات المادية الواقعية مثل البرجماتية .

وقد ظهرت مجموعة من المفكرين العلمانيين ممن أدركوا الجوانب المظلمة للاستنارة والجوانب التفكيكية للمشروع التحديثي في الإطار المادي ، وممن أيقنوا أن عملية التقدم التراكمية قد اكتسبت حركية مستقلة ولم يَعُد الإنسان يتحكم فيها . وقد عبَّر هذا عن نفسه في موضوع « مأساة الحضارة » الذي عبَّر عنه ماكس فيبر أحسن تعبير ، فقد كان يرى أن عبقرية الحضارة الغربية تكمن في اتجاهها نحو الترشيد ، ولكنه اكتشف أيضاً أن تزايد معدلات الترشيد تنتهي إلى الترشيد الإجرائي المنفصل عن القيمة وعن الإنسان ، والذي ينتهي بأن يُودَع الإنسان في القفص الحديدي التكنوقراطي البيروقراطي ، فكأن التراكم الحضاري يؤدي إلى الضمور الإنساني . وهذه النزعة التشاؤمية لم تكن مقصورة على فيبر ، بل نجدها في كتابات زيميل وكارلايل وغيرهما ، وتم التعبير عنها في مفاهيم مثل التشيؤ والتسلّع والعقلانية التكنولوجية . وإشكالية مأساة الحضارة هي تعبير عن إدراك بعض المفكرين الغربيين قضية تَداخُل العقلانية المادية واللاعقلانية المادية .

وتتضح المادية (بشكلها العقلاني واللاعقلاني) في ظهور النسبية الأخلاقية واختفاء فكرة الإنسان الحر المسئول أخلاقياً ، القادر على تجاوز ذاته وتجاوز بيئته . فالجريمة أثر سلبي من آثار البيئة ، أو مجرد اضطراب نفسي ناجم عن اضطراب عضوي أو قوى نفسية معيَّنة لا يستطيع الإنسان التحكم فيها . وقد عبَّرت هذه النسبية الأخلاقية عن نفسها في الأخلاقيات السائدة في مدينة فيينا (المدينة التي وُلدت فيها حركة الحداثة الأدبية والفنية) فساد جو من الإباحية وظهرت عدة دراسات تنطلق من الجنس باعتباره المحرك الأول وعن دور الجنس عند الأطفال وأثر الكبت على الصحة العقلية والجنسية . وترددت كلمات مثل «الليبدو» و«كاثارسيس (تَطهُّر)» .

ومما يجدر ذكره أن الجماعة اليهودية التي كان فرويد ينتمي إليها كانت تتسم بقدر عال من التحلل الخُلقي والاجتماعي . فيهود فيينا كانوا أساساً من يهود اليديشية الذين دخلوا مرحلة الانحلال

الاجتماعي والثقافي بعد تَعرُّضهم لعمليات العلمنة الشرسة والجذرية التي قامت بها الحكومات المطلقة (في روسيا وألمانيا والإمبراطورية النمساوية/ المجرية) وبعد دخول اليهودية الحاخامية مرحلة الأزمة ، وبعد هيمنة المنظومة القبَّالية الحلولية ، فتحولوا من جماعة متماسكة إثنياً ودينياً إلى جماعة مُفكَّكة . فكانت عند يهود المجر واحدة من أعلى نسب الأطفال غير الشرعيين ، أما الجماعة اليهودية في جاليشيا (التي أتى منها والدا فرويد) فكانت تُعدُّ من أكبر مصادر البغايا في العالم كما سادت فيها أكبر نسبة تكاثر بين اليهود (ولذا كان يُقال لها باللاتينية «فاجينا جودايوروم» أي «فرج اليهود») . فالسياق اليهودي لم يكن يختلف كثيراً عن السياق الغربي العلماني الشامل .

وفرويد هو ابن عصره ، فرؤيته للكون حلولية واحدية مادية ، علمانية شاملة ، تدور حول فكرة الإنسان الطبيعي/ المادي في جانبيه العقلاني واللاعقلاني ، وقد تأثر بداروين ومدرسة هلمهولتز ورؤية جوته الحلولية للطبيعة . قال جوته في **مقال عن الطبيعة** : "أيتها الطبيعة أستحلفك مرات ومرات أن تقدمي لنا الإجابة عن كل أسرارك" . فالسر ليس سراً وإنما هو ظاهرة طبيعية/ مادية ويمكن اكتشافه ، وحينئذ يصبح قانوناً عاماً (كان فرويد يتصور أن علم الأعصاب سيكتشف الأساس الفسيولوجي لتصوره للنفس البشرية) ، فالإنسان كائن طبيعي/ مادي ، تخضع حركاته وسكناته لقوانين الطبيعة . ومن ثم فالسلوك الإنساني ليس عشوائياً ، بل إن الظواهر النفسية ، سواء كانت أعراض مرض أو سقطات ذاكرة أو عثرات لسان ، قد تبدو كأنها لا معنى لها وغير مفهومة ، يسودها الاعتباط والتفكك أو الصدفة ، ولكنها في واقع الأمر ظواهر لها معنى يمكن اكتشافه ، فهي نتيجة منطقية للأسباب التي ارتبطت بها وأدَّت إليها . لذا فالسلوك الإنساني يتبع نمطاً محدداً له معنى كامن يمكن اكتشافه ودراسته بشكل علمي منهجي ، تماماً كما تُدرَس الكائنات الأخرى مثل الحيوان . ومن هنا حديث فرويد عن «الجهاز النفسي» وكأن نفس الإنسان لا تختلف عن الجهاز التنفسي والهضمي والتناسلي . واستخدام مثل هذا المصطلح ينم عن رغبة فرويد الشديدة في تحقيق هدفه الأسمى ألا وهو الوصول بالتحليل النفسي إلى حالة العلم العام أو العلم الحقيقي (كما كان يقول) . وقد كان يعتبر حالات تفسير الأحلام كعملية جمع المادة العلمية . ورغم أن التجربة المضبوطة مستحيلة في حالته إلا أنه كان يتصور أنه يستعيض عنها بقدرة المحلل على التقدير والتخمين . وقد حاول فرويد كذلك أن يجد الأصل العضوي (أي الأساس العلمي المادي الواقعي) لهذا الجهاز النفسي . بل إنه في عمل مثل **ما فوق مبدأ اللذة** حاول أن يجد الأصل الإمبريولوجي التشريحي لانفصال الأنا عن الهو .

وهذه جميعاً محاولات لإخضاع الإنسان للقانون الطبيعي/ المادي وإدخاله شبكة السببية المادية الصلبة بحيث يمكن تفسيره في كل أبعاده من خلال عنصر واحد أو عنصرين ، فهو إنسان أحادي البُعد خاضع للحتميات المادية ، لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

عند هذه النقطة تتحول عقلانية فرويد المادية إلى لا عقلانية مادية إذ تصبح عقلانية الإجراءات ولا عقلانية الرؤية (وهذه سمة عامة في الحضارة الغربية الحديثة لاحظها ماكس فيبر وغيره من المفكرين الغربيين) . فإنسان فرويد الطبيعي يشبه من بعض النواحي إنسان آدم سميث (وماركس) الاقتصادي ، فكلاهما تحركه العناصر المادية الواحدية ، وكلاهما خاضع لحتميات السوق أو الجسد ، وكلاهما لا تحركه رغبة اجتماعية في التواصل أو رغبة إنسانية في التراحم . ورغم نقاط التماثل الواضحة هذه ، إلا أنه ثمة نقطة اختلاف أساسية ، فالإنسان الاقتصادي يتحرك في فضاء حضاري ، فهو على الأقل يتحرك في السوق يجيد فهم آليات البيع والشراء . أما إنسان فرويد الجسماني فهو يتحرك في فضاء لا تاريخي لا إنساني ، فركيزة النسق الفرويدي الأساسية ، اللوجوس الحقيقي والنهائي ، هو الإيروس (بل إنه هو التيلوس أيضاً فهو الأساس والمحرك والهدف) . ويحاول فرويد أحياناً أن يوسِّع نطاق الدوال «جنس» و«لذة» و«لبيدو» و«إيروس» ليشمل كل مجالات الحياة (الحب ـ العمل . . . إلخ) ، (تماماً كما يفعل بعض الماركسيين مع الدال «اقتصاد» أو «علاقات الإنتاج») . ولكن الجنس الرابض داخل الإنسان وما يرتبط به من نتائج (مثل مركَّب أوديب – مراحل تطور الشخصية البشرية) يظل الركيزة الأساسية في نهاية الأمر والمطاف . بل إن فرويد عمَّق البُعد اللاتاريخي واللااجتماعي في نظريته حينما عدَّل رؤيته ، فبعد أن كان هناك صراع بين الأنا (ذات البُعد الاجتماعي) واللبيدو ، أصبحت المسألة هي الصراع بين الإيروس والثاناتوس ، وكلاهما يوجد في عالم القوى اللاتاريخية . وعلى كل فهذا الانتقال من الدافع الاقتصادي إلى الدافع الجنسي هو تعبير عن تزايُد معدلات الحلولية والكمونية . فالإنسان الاقتصادي يبحث عن مراكمة الثروة وتحركه وسائل الإنتاج وآليات السوق ، أي أن ما يحركه شيء خارجه ، وبالتالي فتمركزه حول ذاته ليس كاملاً إذ لا يزال يوجد عالم موضوعي خارجه . أما الإنسان الجسماني فما يحركه هو اللبيدو ، أي شيء كامن تماماً داخله ، لا يتفاعل إلا في

حدود الحد الأدنى مع المجتمع والحضارة ، التي تشكل مجرد عوائق لتَحققُّ اللبيدو . (وظهور الجسد ثم الجنس باعتبارهما الصور المجازية الأساسية ، حيث يُردُّ العالم أولاً للجسد ثم للجنس وفي نهاية الأمر للحظة القذف نفسها التي تصبح لحظة الخلق والتكوين وتأله الإنسان وذوبان الذات في الموضوع الكوني وغياب الوعي ، هو إحدى سمات النظم الحلولية منذ بداية التاريخ) .

ولكن التمركز حول الذات يؤدي إلى التمركز حول الموضوع ، فمبدأ اللذة ـ حسب تصور فرويد ـ مبدأ كمي ، إذ يذهب إلى أن ثمة كماً محدوداً من الطاقة داخل كل فرد (وداخل كل حضارة) إن لم يُستخدَم في مجال ما فإنه يُنقَل إلى مجال آخر ، وإن لم يُشبَع بطريقة سوية ، فإنه سيجد مسارات أخرى له . ومبدأ اللذة يدفع الإنسان دفعاً لإشباع رغباته الحسية وتحصيل أكبر قدر ممكن من اللذة وأقل قدر من الألم . وكلمتا «رغبة» و «إشباع» قد توحيان بوجود إرادة إنسانية ، ولكن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك . فالإنسان كائن سلبي، آلة يسوقها اللبيدو واللاوعي ، كائن ملحق بأعضائه الجنسية (على حد قول كارل كاوتسكي) يتلقى المدخلات التي تأتيه من الجسد ومن الواقع . وكل ما يفعله الجهاز النفسي هو أن ينظم نفسه بنفسه لتقليل التوتر الناجم عن تناقض الدوافع الغريزية بعضها مع بعض وبينها وبين الواقع . وهذه الطاقة قوة لم « تتحرر » من الإرادة والوعي الفرديين وحسب ولا من العقل والقيم الأخلاقية والقيمة (كما هو الحال مع الرشد المادي الاقتصادي) وإنما تعاديهم ، بل وتشن عليهم هجوماً شرساً لا هوادة فيه .

وإذا كان الإنسان الاقتصادي يسقط في الحتميات الاقتصادية ، فهي على الأقل حتميات مفهومة غير مرتبطة بعالم خارج الإنسان وتتبع نموذجاً رياضياً يمكن التنبؤ به ، أما إنسان فرويد الجسماني فيسقط في حتميات الجنس المظلمة الكامنة في ذاته ولكنها لا يمكن سبرُ غورها أو فهمها . إن الإنسان ، حسب الرؤية الفرويدية ، كائن غير اجتماعي متمركز حول ذاته تماماً ، ولكن الذات التي تمركز حولها يتحكم فيها اللاشعور ويسيِّرها ، فهو كائن لا إرادة له ، هو سيمان ، دون الإنسان ، يذعن تماماً لقوانين الطبيعة/ المادة الكامنة فيه . وكما يقول فرويد : « إن حياتنا مُسيَّرة التزاماً بقوى مجهولة لا سبيل إلى التحكم فيها » .

ولكن إلى جوار هذه الجملة الإخبارية المظلمة يضيف فرويد ما يلي : « وهكذا فإن الأنا الواعية [التي تنطوي على الضمير والوعي والإرادة] في علاقتها بالهو [اللاشعور واللبيدو] تشبه رجلاً ممتطياً جواداً عليه أن يكبح جماحه » . والصورة المجازية التي يستخدمها فرويد تحتوي على قدر كبير من الإبهام غير موجود في الجملة الإخبارية . فبعد أن يتحدث عن قوى مجهولة تُسيِّر الإنسان، نجده يشير إلى الهو باعتبارها حيواناً جامحاً ، والأنا باعتبارها الإنسان القادر على التجاوز وعلى التحكم بدرجات متفاوتة في الحيوان . والصورة تجعلنا نتعاطف مع الإنسان ، فهو إنسان بمقدار استطاعته أن يكبح جماح الحيوان وبمقدار احتفاظه بتوازنه . كما أن الصورة لا تنطوي على فشل المحاولة الحتمي ، فإمكانية النجاح إمكانية حقيقية مطروحة . هذا الإبهام الذي يَسم الصورة المجازية ويغيب في الجملة الإخبارية يعبِّر عن تَناقُض عميق داخل فرويد سنجده يتصاعد بحدة في أعماله الأخيرة .

وإلى جانب السيمان الذي تتحكم فيه القوى المظلمة الجامحة هناك دائماً السوبرمان ، هذا الكائن الإمبريالي ، والذي يأخذ أشكالاً متعددة في المنظومة الفرويدية لعل أهمها المفسر القادر على فك الشفرات وفهم الأسرار . (ولعل اهتمام فرويد بالكوكايين والتنويم المغناطيسي ثم باللاوعي ودوره تعبير عن هذا العقل الإمبريالي الذي يحاول حوسلة العالم بأسره) .

ورؤية فرويد للإنسان ، شأنها شأن أية رؤية مادية ، رؤية صراعية إلى حد كبير . فهناك بطبيعة الحال رؤيته للعدوان كمحرك أساسي للإنسان ، ولذا نجد الصراع في كل مكان : الإنسان في صراع مع الحضارة ـ الأنا في صراع مع الهو ـ الإيروس في صراع مع الثاناتوس ـ الأب مع الابن ـ البنت مع الأم ـ الذكر مع الأنثى ـ آليات الدفاع ضد اللبيدو مقابل آليات الاقتحام والالتفاف .

إن الرؤية الفرويدية جزء من حركة تفكيكية تقويضية عامة بدأت في واقع الأمر مع المشروع التحديثي الغربي ، وتصاعدت حدتها في القرن التاسع عشر ، ثم وصلت إلى قمتها مع الحركة التفكيكية في أواخر القرن العشرين . وكان فرويد يدرك أنه جزء من هذه الحركة التفكيكية التقويضية ، فقد وصف نفسه بأنه أحد ثلاثة طعنوا نرجسية الإنسان (أي قاموا بتفكيكه ورده إلى المادة) : كوبرنيكوس وداروين وفرويد نفسه . وفرويد محق في ذلك تماماً فكوبرنيكوس بيَّن للإنسان أن الأرض ليست مركز الكون ، ومن ثم فالإنسان ليس ذا أهمية خاصة في النظام الشمسي ، وإنما مجرد جزء من كل . وقد عمَّق داروين هذا الاتجاه حين بيَّن أن الإنسان سليل القرود وابن الطبيعة الذي أنتجته من خلال عملية تطورية ليس لها هدف واضح ولا يحظى الإنسان فيها بأهمية خاصة . وأخيراً جاء فرويد ليُبيِّن أن الفرد لا يوجد خارج الإنسان وحسب وإنما يوجد داخله وفي صميم كيانه . فإذا كان كوبرنيكوس وداروين قد حطما

أي تفرُّد خارجي للإنسان ، فإن فرويد حطم أيضاً أوهام التفرُّد الداخلي بحيث يصبح الإنسان خاضعاً لقوانين الطبيعة/ المادة من الداخل والخارج ، ومن ثم تم تحويله إلى مادة كاملة .

ولكن بعد تحطيم مقولة الإنسان بهذه الشراسة ، ماذا يبقى لنا ؟ بعد التفكيك ماذا يمكن أن نفعل ؟ كان دعاة الاستنارة المضيئة يتحدثون عن اليوتوبيا التكنولوجية وعن إمكانية إقامة الفردوس في الأرض . ولكن دعاة الاستنارة المظلمة لم يشاركوهم هذه الأوهام ، فرؤيتهم للواقع وللإنسان كانت أكثر عمقاً ، فقد كان عندهم إدراك للشر في النفس البشرية ولحدودها ولطموحها للتجاوز ولإخفاقها ، ولذا فإحساسهم بالمأساة كان عميقاً ، على عكس السطحية التي يتسم بها الفكر الاستناري . ولذا نجد أن فرويد رغم مادية النموذج الذي ينطلق منه إلا أنه استمر في تعديله وتطويره من آونة لأخرى حتى يمكنه أن يُعبِّر عن تركيبية النفس البشرية التي عجزت الاستنارة المضيئة عن إدراكها . ولكنه شأنه شأن دعاة الاستنارة المظلمة ، كان يرى الذئب الرابض داخل الإنسان ، والغابة الموجودة خارجه وكان يرى أن لا مخرج له منهما . ولذا نجده في كتاباته الأخيرة لا يتحدث عن الليبدو والإيروس وحسب وإنما يتحدث أيضاً عن مأساة الحضارة والإحساس بالذنب والندم والثاناتوس . وقد عبَّر فرويد عن إحساسه بالطريق المسدود الذي دخله المشروع التحديثي التفكيكي وعدميته الواضحة حين لخص الهدف النهائي لمشروع التحليل النفسي بأنه «تحويل البؤس الهستيري إلى شقاء عام» (تو ترانسفورم هستيريكال ميزري إنتو كومان أنهابينيس to transform hysterical misery into common unhappiness) .

رؤيــة فرويـد

Freud's World View

ينتمي فرويد إذن إلى تقاليد التفكيك والتقويض المادية التي تودي بالإنسان كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة ، ويقف على قمة هذه التقاليد الفيلسوف إسبينوزا الذي أدرك العالم من خلال نموذج حلولي هندسي بارد صارم . ولكن فرويد لم يكن مادياً على طريقة إسبينوزا اللا تاريخية الجامدة ، وإنما كان مادياً على طريقة هيجل الدينامية الحركية ، مادية المضمون مثالية الخطاب والديباجات . ومنظومة هيجل المادية واحدية مثل منظومة إسبينوزا ولكنها لا تتحقق دفعة واحدة في الزمان والمكان وإنما من خلال متتالية تاريخية . ولكن هذه المتتالية تنتهي عند نقطة محددة حيث يتحد المقدَّس والزمني ويتحد الفكر والمادة ، أي أنها تنتهي بالتجسد الكامل حيث يصبح التاريخ جسد الإله لا يختلف كثيراً عن إله إسبينوزا الذي هو الطبيعة ، ولكن إله هيجل إله عضوي ينمو تدريجياً إلى أن يصل إلى ذروته ولحظة اكتماله في نهاية التاريخ والفردوس الأرضي .

ينطلق فرويد من المفهوم التطوري الهيجلي (والدارويني) وإن كان لا يشارك النزعة الطوباوية الهيجلية . وقد أحدث ثورة في مفهوم الشخصية . فقد كان يرى أن الشخصية ثمرة التفاعل المتبادل بين التكوين الوراثي للفرد وبيئته الاجتماعية ، أي أن الشخصية فيما يرى فرويد هي التفاعل المتبادل بين حاجات الفرد الداخلية (الغرائز والدوافع) والعالم الخارجي . والفرد يكشف عن حاجاته ورغباته الغريزية عن طريق البيئة ، التي إما أن تتيح لهذه الرغبات والحاجات فرصة التحقق والإشباع أو تحول دون ذلك عن طريق التعويق أو الإنكار .

ورغم هذه الرؤية الدينامية في العلاقة بين الذات والبيئة إلا أن فرويد يسقط في الجمود والانغلاق حين ركز على الغرائز والدوافع بوصفها صاحبة الدور الأكبر في هذه العلاقة . أما البيئة فقد كان دورها سلبياً إلى أقصى حد ، ينحصر في أنها إما أن تساعد على إشباع حاجات الفرد أو تعمل على إحباطها . ومن هنا كان تركيزه على الغريزة والدوافع وتهميشه لدور الحضارة وكل ما يقع خارج نطاق الذات وعالم الغرائز والدوافع .

وتتميَّز الغريزة بأربع خصائص : مصدرها وهدفها وموضوعها وقوتها . فالمصدر ، هو حالة البدن وحاجته للإشباع ، والهدف هو التخلص من التوتر الذي يصاحب هذه الحالة ، والموضوع هو الشخص أو الشيء الذي تتجه إليه الغريزة ، أما القوة فهي شدة الحاجة المحركة للغريزة . والغريزة لفظ عام أما المصطلح الذي يفضل فرويد استخدامه فهو «الليبيدو» والتي يمكن ترجمتها بعبارة «طاقة شهوية» (يتحدث هوبز عن دافع واحد يسيطر على الإنسان هو الليبيدو دومناندي libido dominandi ، أي شهوة السيطرة) . وهو مرتبط باللاشعور والهو والقوى المظلمة داخل الإنسان التي لم تمتك بالحضارة ويتسم بأنه غير منطقي وغير أخلاقي أو متجاوز للمنطق والأخلاق .

ويذهب كثير من مفسري فرويد إلى أن الليبيدو هي الطاقة الجنسية الكمية إلا أنها لا تعني مجرد النشاطات واللذة التي تتعلق بعمل الجهاز التناسلي وإنما تعني أيضاً مجموع التنبيهات والنشاطات التي تظهر منذ الطفولة وتنشأ عنها اللذة ، وبهذا المعنى يشكِّل مفهوم الحياة الجنسية في نظر فرويد مفهوماً أشمل من مفهوم الحياة

التناسلية . فالليبيدو هو ما يجعلنا نعيش الحياة ونحب ما نعمل ، ونُقبل على ما نحب بعشق .

والليبيدو ليس غريزة وإنما دافع ، فالغرائز (مثل البقاء المادي) ثابتة ذات طابع بيولوجي حتمي ، أما الدوافع فهي متغيِّرة وأقل حتمية ، يتغيَّر هدفها وموضوعها وقوتها . وقد كان الليبيدو في البداية جزءاً لا يتجزأ من غريزة البقاء ولكنه انفصل عنها وأصبح مستقلاً ، فمص الثدي على سبيل المثال عمل بيولوجي له أبعاد لبيدية . فهو مصدر للبقاء ومصدر للذة الجنسية في الوقت نفسه . ومع انفصال اللذة عن البقاء والدوافع عن الغرائز يظهر قدر من التناقض إلى أن تصبح اللذة الجنسية نهاية في حد ذاتها ، مستقلة تماماً عن الرغبة في البقاء . وهي في هذه الحالة تُعدُّ انحرافاً عن غريزة البقاء نحو هدف آخر . وسنلاحظ هنا نمطاً أساسياً عند فرويد : هو أن نقطة انطلاقه حتمية مادية ، ولكنه يبذل في الوقت نفسه محاولات مستمية لخلق ثغرة أو حيز داخل النظام المادي المصمت يسمح للإنسان بقدر من حرية الإرادة .

والليبيدو ـ كما أسلفنا ـ هو الطاقة النفسية الكمية التي يستمرها الإنسان في تعامله مع العالم الخارجي ولا يمكن فصله عن مفهوم صورة الجسد (إيماجو Imago) أو على حد تعبير ألفيم ، المحلل النفسي البرتغالي ، "صورة الجسد هي ظلام القاعة الذي نرى فيه الفيلم السينمائي" . فالإنسان كما يراه فرويد يستثمر طاقته النفسية أو الليبيدو من خلال تصوره صورة جسده عبر مراحل تطورية معينة تبدأ برؤيته العالم كفم وثدي ، مروراً بالمرحلة النرجسية حيث يركز الإنسان على جسده وحده ، إلى أن يفهم أن ثمة آخر في هذا العالم .

ويرى بعض مفسري فرويد أننا حين نترك نطاق التعريفات النظرية والقول وننتقل إلى مستوى الإجراءات وتشغيل النموذج ، فإننا نجد أنّ فرويد كان ، في واقع الأمر ، يحصر الليبيدو في الجنس بالمعنى الغرائزي الحتمي . ونحن نميل للأخذ بهذا الرأي الأخير ، ولكننا نضيف إلى هذا أن الجنس لم يكن المتعة الجنسية فحسب (وفرويد كما أسلفنا كان ينظر للجنس نظرة سلبية للغاية تَتمُّ عن الاشمئزاز) وإنما كان تصوراً أشمل ذا طبيعة حلولية . فالجنس هو اللذة التي تنتج عن الاتحاد بعنصر ما والشعور بالذوبان فيه ، أي أنه يرتبط تماماً بالرغبة المحيطية في ذوبان الذات في موضوع أكبر منها . وهذا التعريف تعريف وسط مركَّب ، بمعنى أنه يستوعب كلاً من الحتمية والرغبة في تأكيد حرية الاختيار .

ويظهر التناقض بين تأكيد الحتمية والرغبة في خَلْق ثغرة أو حيز (يستطيع الإنسان أن يمارس من خلالهما حريته وفرديته) في لجوء فرويد إلى الإيقاع الهيجلي الثلاثي الذي يسم الفكر الغربي الحديث (الأطروحة والأطروحة المضادة والأطروحة الثالثة المركبة – صراع الأضداد واتحادها) وكلها محاولات ناجمة عن استخدام نموذج مادي واحدي لتفسير الكثرة والتعدد والتركيب اللامتناهي الذي يسم الظاهرة الإنسانية .

ويُقسِّم فرويد النفس الإنسانية (أو الخريطة النفسية) إلى ثلاثة أقسام طوبولوجية :

١ ـ اللاشعور : مستودع الدوافع البدائية والجنسية والعدوانية ومقر الرغبات والحاجات الانفعالية التي قد تكون من القوة بحيث تشكل تهديداً لصاحبها إذا ظهرت في شعوره وإدراك وجودها ، ومن ثم فهو يحاول دفعها إلى عالم اللاشعور .

وعملية الكبت هذه هي نفسها عملية لا شعورية . وكلما حاولت هذه المشاعر الظهور في منطقة الشعور فإنها تُواجَه بمقاومة كبيرة . فمحاولة جعلها شعورية لا تتحقق إلا بصعوبة بالغة وبطرق عديدة . واللاشعور من ثم هو منطقة اختزان الذكريات ، المؤلم منها والمخجل ، والمشكلات الناجمة عن الدوافع المتعارضة التي يتعذر حلها . ويؤثِّر اللاشعور في سلوكنا اليومي ويوجهه ، رغم أنه يقع خارج مجال شعورنا وإرادتنا . فالرغبات اللاشعورية أشد قوة وأعمق أثراً من الاتجاهات والمشاعر الشعورية .

٢ ـ الشعور (الوعي) : مستودع الإحساسات والأفكار القادمة من العالم الخارجي أو تلك القادمة من عالم الوعي ، والشعور يمثل الجانب السطحي للشخصية ، والمستوى الظاهر لها .

٣ ـ ما قبل الشعور : مستودع الإحساسات والأفكار التي كانت شعورية منذ فترة وتم اختزالها ومن ثم بوسع الشخص تَذكُّرها حسب إرادته ، ولكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت . وهذا الجزء هو مُستقَر الذكريات ومستودع اللغة والأفكار المتداولة والشائعة وما يتعلمه الإنسان وخبراته السابقة .

ويظهر التقسيم الثلاثي مرة أخرى في تقسيم الجهاز النفسي إلى الهو والأنا والأنا العليا :

١ ـ الهو (باللاتينية : إيد Id) : وهو البُعد البيولوجي في الشخصية ومستودع الغرائز ويمثل كل ما هو موروث وموجود في البدن . وتحوي الهو الفوضى والظلام والطيش واللاشعور ، وهي قوة مجهولة لا يُسبَر لها غور . والهو لا تتحمل التوتر وتبحث عن الإشباع بغض النظر عن الظروف المحيطة ، وتتحرك حسب مبدأ اللذة ومحاولة تقليل التوتر . ولا علاقة للهو بالعالم الخارجي وهو

غير متكيف مع المجتمع فهو لا يعرف القيم أو الخير أو الشر أو الأخلاق . والهو لاشعوري ويسعى للتعبير عن نفسه على نحو غير مباشر ، فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان تجليات مُقنَّعة لمضمونات لاشعورية أفلتت من الأنا وصارت علنية ولا تخضع إلا لما أسماه فرويد «مبدأ اللذة» .

٢ ـ الأنا (باللاتينية : إيجو Ego) : وهو المكون النفسي الذي ينمو من الهو تحت تأثير البيئة ويمثل الأنا الشعور والعقل والنور . والأنا هو الجزء من الشخصية الذي يَنشُد العثور على مخارج واقعية لدوافع الهو فيقوم بإشباعها أو كفها أو تأجيلها تبعاً لما يمليه الواقع الخارجي . وفي الوقت نفسه يؤمِّن الأنا الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويجنبه التجارب الأليمة ، وهو مصدر ضبط النفس ووسيلة التكيف مع المحيط . ويتوهم الأنا (الشعور) أنه يستجيب للعالم الخارجي وفق معارف صادقة أو ما يسميه فرويد «مبدأ الواقع» . ولكن فرويد يذهب إلى أن هذا إن هو إلا خداع للذات ، فالأنا تظن أن سلوكها يتحكم فيه العقل والمعرفة إلا أنها تأتمر في واقع الأمر بأوامر الهو وغريزتي الجنس (إيروس) والموت (ثاناتوس) وإن كان يتم هذا بشكل مقنَّع قد لا تدركه الأنا نفسها .

٣ ـ الأنا الأعلى (باللاتينية : سوبر إيجو Superego) : وهو المكون الاجتماعي والأخلاقي والحضاري وينمو من الأنا ووظيفته السعي إلى تحقيق الغايات والمُثُل العليا (الاجتماعية والأخلاقية والحضارية) . ويبدأ تكوين الأنا الأعلى في الطفولة ، فالطفل يسعى إلى تحقيق اللذة ويسترشد في سلوكه بمبدأ اللذة ويستجيب لدوافعه وغرائزه بلا حدود . ولكن كلما كبر بدأ يدرك مبدأ الواقع فيتعلم قواعد السلوك التي يتلقاها من أبويه ومن خلال نظام المكافأة والعقاب . وبالتدريج يتكون الرقيب وهو المثل الأعلى الذي يستخلصه الأنا من بين الأوامر والنواهي التشريعية والأخلاقية والدينية ويتعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق فيحقق أكبر قدر من اللذة مع أقل ضرر ناجم عنها . وهكذا تتكون الأنا الأعلى التي توعز للأنا بكبح جماح الهو وتحثها على إحلال الأهداف الأخلاقية محل الدوافع الغريزية (ولذا فهي أقرب إلى ما نطلق عليه «الضمير») . ومع هذا يمكن القول بأن موقف فرويد تجاه الأنا الأعلى يتسم بالتأرجح بين نقطتين : فمن ناحية تظهر الأنا الأعلى كوسيلة لإعلاء الرغبات وتحقيق الأهداف الأخلاقية ، ولكن من ناحية أخرى تظهر باعتبارها رقيباً صارماً يصادر الرغبات الجنسية الضرورية ويؤدي إلى شعور بالذنب لا مبرر له .

وقد أدمج فرويد الأنا في الليبيدو وأحل محلهما مفهوم الإيروس (الذي يُعبِّر عن نفسه من خلال غرائز حب الذات وحفظ النوع) . ولزيادة تركيب الرؤية وضع فرويد الإيروس مقابل ما أسماه «ثاناتوس» وهو عكس الحياة . وفي محاولته تفسير كنه ثاناتوس (رغبة الموت والهدم) لا يقترب فرويد قط من العناصر الاجتماعية والتاريخية إذ يظل يدور في إطار الحلولية الكمونية المادية ، فيحاول تفسير الثاناتوس تفسيراً مادياً تطورياً حتى يبقى داخل نطاق النموذج المادي الواحدي الصارم . ولذا نجده في كتاب **ما فوق مبدأ اللذة** يذهب إلى أن المادة الحية العضوية تحتفظ داخلها بذكرى أصلها غير العضوي ولذا فهي تنزع إلى العودة إلى الأصل غير الحيوي . وأطلق على هذا مبدأ «إجبار التكرار» ، أي الرغبة المحتومة في تكرار الحالة السكونية المتوازنة التي عاشتها المادة العضوية عندما كانت مادة غير عضوية (وكأن المادة تحوي داخلها سراً غير مُدرك ومع هذا يدفعها هذا السر دفعاً ، فهو تيلوس مادي حلولي تماماً) . ويبدو أن الثاناتوس سوف تنجح في النهاية في القيام بدورها وهو التحلل أو الموت الذي هو نهاية كل كائن حي . ومن ثم قال فرويد قولته الشهيرة : "إن هدف الحياة هو الموت" ، وهي مقولة لا معنى لها بطبيعة الحال ، إلا إذا كانت الإشارة إلى الموت البيولوجي ، وهذا ما نعرفه جميعاً دون حاجة لفرويد . أما القول بأن الرغبة في الموت هو هدف الحياة فهو من لغو القول الذي لا يفسر شيئاً والذي لا توجد أية قرائن مادية أو عضوية عليه .

ورغم أن الليبيدو هو المحرك الأول في النظام الفرويدي إلا أنه يتحقق في الزمان من خلال متتالية ثابتة يمر بها كل الأفراد ، لا تختلف كثيراً عن تلك المتتاليات التاريخية العديدة التي كان العقل الغربي قد أفرزها في القرن التاسع عشر . فهناك متتالية كونت : مرحلة دينية ـ مرحلة ميتافيزيقية ـ مرحلة وضعية . كما توجد متتالية ماركس : شيوعية بدائية ـ عبودية ـ إقطاع ـ رأسمالية ـ شيوعية . وكانت هذه المتتاليات تنتهي دائماً في لحظة تحقُّق النموذج ، قمة التقدم ونهاية التاريخ والفردوس الأرضي ، أي الحضارة الغربية الحديثة .

يشارك فرويد في فكرة المتتالية التاريخية والمراحل الثابتة ولكنه لا يشارك في النزعة الطوباوية . وقد حاول أن يُفسِّر نمو الشخصية الإنسانية من خلال نظرية نمو الغريزة الجنسية من عدد من «الغرائز المكوِّنة» (الليبيدو) التي تظهر لدى الطفل منذ الميلاد . ويذهب فرويد إلى أن الإنسان حيوان يُولَد عاجزاً تماماً يعتمد في بقائه على رعاية الأم والأب وأعضاء المجتمع الإنساني ، وبدون هذه الرعاية فإن الطفل الإنساني يهلك . في هذه المرحلة يُلاحظ فرويد أن

الطفل ليس ذاتاً متكاملة موحَّدة ، وإنما هو حقل من القوى المتغيرة الحدود ، ليست له هوية واضحة ، والحدود بين الذات والموضوع ليست ثابتة . والطفل خاضع تماماً لمبدأ اللذة . لا يعرف الفرق بين الأجناس فهو ليس بذات كما أنه لا جنس له (بالإنجليزية : أنجندرد سابجيكت ungendered subject) . ويجد الطفل لذة جنسية في جسده وترتبط غرائزه الجنسية ببعض الأجزاء المعينة أو الأعضاء في الجسم . وهذه هي مرحلة الشهوية الذاتية (بالإنجليزية : أوتو إيروتيك auto-erotic) . والطفل في هذه المرحلة لا يرى جسده باعتباره موضوعاً كاملاً . والغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان في هذه المرحلة هو إشباع الحاجات الحسية وتحصيل أكبر لذة ، أي تحقيق مبدأ اللذة . ثم يبدأ الطفل في النمو من خلال مراحل عدة هي في جوهرها ترتيب تدريجي للدوافع الليبدية وإدراك متزايد لمبدأ الواقع . إذ سرعان ما يدرك الإنسان أيضاً وجود مبدأ الواقع ويصطدم به . وبالتالي يزداد الفعل الإنساني تركيباً ، وبدلاً من تحقيق مبدأ اللذة وحسب ، فإنه يحاول تحقيقه في إطار الاعتراف بمبدأ الواقع والحدود التي يفرضها على الذات ، ومن ثم يحاول الإنسان تقليل الألم وتحاشي التوتر .

وتمر الشخصية بثلاث مراحل أساسية (الإيقاع الثلاثي الهيجلي دائماً) تفضي إلى مرحلة رابعة أخرى ، وإن كان فرويد كعادته أضاف مراحل انتقالية حتى تزداد خريطته البسيطة تركيباً :

١ ـ المرحلة الفمية (الشفوية) : وهي مرحلة تلعب فيها الشفتان دوراً أساسياً وفيها يحصل الطفل على اللذة من خلال عملية الرضاعة وفي علاقته بثدي الأم ومصه . وتتسم هذه المرحلة بالاتجاه نحو امتلاك الأشياء والاحتفاظ بها (وتستمر هذه المرحلة حوالي ١٨ شهر) .

٢ ـ المرحلة الشرجية (الإستية) : وهي مرحلة يحصل فيها الطفل على اللذة من خلال عملية التبرز ، فطرد الفضلات يسبب له إحساساً بالارتياح ويزيل عنه مصدر الضيق والتوتر . والسمة الأساسية في هذه المرحلة هي الإخراج . ويبدأ الطفل يشعر بأن بوسعه أن يتحكم في مشاعر أمه عن طريق إخراج البراز (فهذا يسبب لها السعادة) أو الاحتفاظ به (فيسبب لها الضيق) . ويُلاحَظ أن الطفل يبدأ في تَعلُّم جدلية الحياة من خلال معرفته الفرق بين المرحلتين : الاحتفاظ مقابل الإخراج ، والتملك مقابل العطاء ، والنشاط مقابل السلبية .

٣ ـ المرحلة القضيبية : وهي مرحلة تحتل فيها المشاعر الجنسية والعدوانية (المرتبطة بوظيفة الأعضاء التناسلية) مركز الثقل . ويُلاحَظ أن هذه المرحلة قضيبية وليست عضوية جنسية (بالإنجليزية : جنيتال genital) أي مختصة بالأعضاء التناسلية ، فالقضيب ـ عند فرويد ـ هو المركز . وفي هذه المرحلة يحصل الطفل على اللذة من خلال تخيله الممارسات الجنسية والعبث بأعضائه التناسلية .

وهذه المرحلة تهيئ لظهور مُركَّب أوديب (نسبة إلى أسطورة الملك أوديب الذي قتل أباه ، وتزوج أمه جهلاً بحقيقة علاقته بهما) . ومُركَّب أوديب يتلخص في أنه ميل جنسي من جانب أحد نوعي الجنس تجاه أحد الوالدين من الجنس المقابل ، مع ميل عدواني تجاه أحد الوالدين من الجنس نفسه . فالصبي يميل إلى أمه ، والفتاة تميل إلى والدها . ونتيجة ذلك يشعر الطفل بتهديد من الوالد من الجنس نفسه ، إذ يخاف أن يقوم أبوه بخصيه . ويرى الطفل أن الطفلة دون قضيب فيظن أن الأب قد قام بخصيها ، فيضطر إلى أن يكبت ميوله الشبقية نحو أمه ويقبل مبدأ الواقع ويُعزِّي نفسه بأنه سيصبح هو نفسه أباً فيما بعد ويتوحد مع الأب وقيمه ، ومن ثم يصبح موضوعاً له جنس (بالإنجليزية : جندرد سابجيكت gendered subject) . ويصبح الإنسان محل الحب والكره والخوف والتوقير في آن واحد .

ولابد أن نشير هنا إلى أن مُركَّب أوديب هو جوهر المنظومة الفرويدية ، فهو ليس مسألة تحدث على مستوى الفرد وحسب ، وإنما تحدث على مستوى الجماعة والتاريخ الإنساني ، أي على مستوى الحضارة ككل . فمن خلال مُركَّب أوديب ينتقل الطفل من حالة الالتصاق (المحيطية) بالأم ومن حالة الطبيعة إلى حالة الانفصال عن الأم والطبيعة والانتقال إلى حالة الحضارة . ومُركَّب أوديب بداية القيم والقانون وكل أشكال السلطة الدينية والاجتماعية والسياسية . ويُعدُّ تحريم الجماع بالمحارم رمز كل أشكال السلطة التي سيقبلها الإنسان (كما سنبين فيما بعد) . إن قصة أوديب هي أسطورة التكوين (بالإنجليزية : جنسيس genesis) بالنسبة لفرويد .

٤ ـ مرحلة الكمون : بعد أن يكبت الطفل ميوله الشبقية نحو الأم ، وبعد أن يصبح الأب محل الحب والكره يدخل الطفل مرحلة من الكمون الجنسي تستمر من السادسة حتى بداية سن البلوغ والمراهقة (١٢ عاماً) حين تبدأ المرحلة الخامسة . ويتوقف جانب كبير من مستقبل الابن على مدى نجاحه في صرف رغبته اللاشعورية في غشيان المحارم ورغبة الموت وتوجيهها نحو غايات اجتماعية مقبولة .

٥ ـ المرحلة التناسلية : وهي المرحلة التي تتجه فيها الميول الجنسية إلى الجنس الآخر ، ويتحول الشخص من عالم الطفولة إلى عالم الراشدين والتأهب للزواج والاستقلال الأسري ، أي أن جزءاً كبيراً من الليبيدو يتجه إلى الخارج ، بعيداً عن الأهداف الجنسية ، إلى

مختلف الموضوعات والنشاطات التي تُكوِّن معاً الحضارة الإنسانية ، إذ يحقق الفرد قدراً من التسامي . والوظيفة البيولوجية لهذه المرحلة هي التكاثر وحفظ النوع .

بيد أن هذه المكونات (الشعور وما قبل الشعور واللاشعور والهو والأنا والأنا الأعلى وإيروس وثناتوس) لا تعمل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر ، بل تعمل معاً في اتساق متكامل ، وليس هناك فصل حاسم بين وظائفها . والتطور السوي هو تكامل تحت سيادة تلك الغرائز المرتبطة بالأعضاء التناسلية . ويعتقد فرويد أن الانحرافات الجنسية لدى الراشدين ترجع إلى الفشل في تحقيق السيادة واستمرار السيطرة غير الملائمة لبعض الغرائز المكونة الأخرى غير الغريزة التناسلية .

وقد زاد فرويد تعقيد الصورة التي وضعها عن الجنسية وتطورها وذلك بإعطاء تصور لمراحل العلاقة بالموضوع . وأولى هذه المراحل هي المرحلة الذاتوية حيث يتمركز الطفل حول ذاته . ثم المرحلة النرجسية حيث يرى الآخر من خلال نفسه ، وتتوجه الليبيدو إلى الذات . ومرحلة حب الموضوع المكتملة النمو والتي تتجه فيها الدفعات الجنسية إلى الخارج نحو شخص (أو في الشكل البديل ، نحو شيء) خارج الذات .

وبالطبع لا يكتمل أبداً نمو الشهوية الذاتية ، شأنها شأن أية وظيفة بدائية أخرى من وظائف العقل والجسم . إذ يظل هناك قدر معين من الليبيدو يجد إشباعه عن طريق الشهوية الذاتية ، فنحن جميعاً نستمتع بأحاسيس نابعة من المناطق والأعضاء الشهوية في الجسم كالأعضاء الجنسية ، والفم ، والشرج ، والجلد ، والعضلات ... إلخ . وبالنسبة للفم فإن الاستمتاع بتناول الطعام (جاسترونومي gastrononmy) قد طوَّر تلك الأحاسيس إلى ما يقارب الفنون الجميلة . ونحن جميعاً نُوجِّه ، بشكل سويّ ، قدراً معيَّناً من «الحب» إلى أشخاصنا (قدري حفني) .

وحين وصل فرويد إلى قضية المرأة نجده يتناولها بطريقة واحدية مادية حتمية ، موغلة في الحتمية . وبدلاً من تَعقُّب وضع المرأة التاريخي وظروف حياتها في كل مرحلة من مراحل المجتمع فإنه يسميها «القارة المظلمة» من ناحية ، وهي من ناحية أخرى رجل تم خصاؤه ، تقضي حياتها تعاني من إحساس عميق بالنقص التشريحي الذي يشوب تكوينها الأنثوي . ويذهب فرويد إلى أن صغار الفتيات يُرجعن افتقارهن إلى التكوين التشريحي الذكري إلى الخصاء كعقوبة عن خطيئة . وتكتشف الطفلة أن أمها مخصيَّة مثلها ، فتنقل مشاعرها إلى الأب وتحاول إغواءه ، وهي محاولة محكوم عليها بالفشل ، فتترك الطفلة الأب لتعود للأم وتَقبَل وضعها كأنثى ، وهو وضع يتسم بالدونية والسلبية . وبدلاً من القضيب الذي تحسد الذكر عليه ، تحلم بأن يكون لها طفلٌ تحمل به من الأب . وهكذا أصبحت صفات المرأة التشريحية هي شخصيتها بل ومصيرها الحتمي .

وعالم الشعور واللاشعور وما قبل الشعور والإيروس والثناتوس والهو والأنا والأنا الأعلى عالم صراعي (تماماً مثل عالم داروين الإمبريالي) لا تهدأ فيه النفس ولا تستقر . إذ تقوم الأنا والوعي بعمليات كبت مستمرة بينما تقوم الهو واللاوعي بمحاولات دائمة للاقتحام . وفي غياب أية مرجعية خارجية ومع إنكار قدرة الإنسان على التجاوز فإن الصراع يتأجج وتشتد حدته وتتحول النفس البشرية إلى ساحة حقيقية للصراع والاضطرابات لا يختلف كثيراً عن الصراع الدائر في المجتمع التعاقدي .

ولكن الصراع ليس واضحاً دائماً إذ تحاول الهو أن تخادع الرقيب . وأشار فرويد إلى عدة طرق تسلكها موضوعات الكبت في صورة متنكرة لتجد لها منفذاً إلى الشعور من بينها : الأعراض العصابية ـ النسيان (أي حجب ذكرى معيَّنة بذكرى أخرى أو تشويهها بحيث يختفي المكبوت) ـ الهفوات (فلتات القلم واللسان وما شابه ذلك) ـ النكتة . مثال ذلك لو نسي امرؤ اسم شخص ما ، فإن هذا يعني أنه في أعماق أعماقه لا يحب هذا الشخص أو أنه يرغب في أن يزيحه بعيداً عن طريقه . إن العاطفة أو الرغبة التي سبق للمرء أن طردها من شعوره اعتراضاً منه عليها ، تشق طريقها قسراً في صورة متنكرة في هيئة نسيان . كما يذهب فرويد إلى أن موضوع الدعابة هو أولاً وأساساً التسرية والعدوان وأن الدوافع المكبوتة ورغبات العدوان والتسرية كثيراً ما تنفذ إلى الشعور تحت ستار النكتة .

ويذهب فرويد إلى أن الأعراض العصابية ، مثل حالات الخوف المزمن أو الشلل أو غيرهما ، إنما هي بعض المسالك الخادعة التي تشقها عنوة الرغبات أو الدوافع أو الأفكار المكبوتة والتي تحتفظ بشحناتها من الطاقة النفسية الثائرة أبداً ، لتفرغ هذه الشحنة إما في شكل أعراض نفسية أو بدنية أو كليهما معاً . بل إن فرويد يذهب إلى أن المحلل بوسعه أن يجد مادته في كل ما يصدر عن المريض من أفعال وأقوال : «من كانت له عينان تبصران وأذنان تسمعان فسوف يرى اللاشعوري في كل الأرجاء» .

ولكن المادة التي ستصل إلى المحلل ذات محتوى ظاهر يخبئ المعنى الباطن ، ويلجأ اللاشعور إلى التخبئة من خلال آليات عديدة (تُسمَّى آليات أو ميكانزمات الدفاع) من بينها التكثيف «أي الإدغام اللاشعوري للأفكار» (بالإنجليزية : كوندنسيشن condensation)

والنقل والإزاحة (بالإنجليزية : ديسبليسمنت displacement) والترميز والنكوص . ومن ثم يبدو المحتوى الظاهر كما لو كان لغزاً أو رسالة هيروغليفية أو كلاماً لا معنى له . لكل هذا يصبح الكبت مفتاحاً لفهم كل الظواهر العقلية السوية والعصابية (بل هو مفتاح فهمنا للحياة العقلية بوجه عام) .

أما عن العلاج فقد ذهب فرويد إلى أن المشكلة هي أن نسمح لما هو لاشعوري بالنفاذ إلى الشعور . وإذا تحقق لنا ذلك فبوسعنا تفسير محتواه اللاشعوري ومن ثم تزول الأعراض ، ذلك لأن موضوع الكبت إذا دخل نطاق الشعور فإن شحنة الطاقة النفسية تجد سبيلها للانطلاق .

وكما أسلفنا ، بيَّن فرويد أن هناك عدة سبل للوصول إلى مادة اللاشعور . ولكن فرويد اقترح ثلاثة طرق أساسية للحصول على المواد التي سيخضعها للتحليل :

١ ـ التداعي الطليق (الحر ـ اللا إرادي) :

التداعي الطليق أو الحر محاولة تستهدف الإفلات في غفلة من الرقيب أو الضمير أو الأنا الأعلى . ويشجِّع المريض على الإفصاح عن كل ما يرد إلى خاطره دون تَدبُّر سابق أو اتساق ودون حجب أية فكرة أو تصورُّ لأنه غير لائق أو محيِّر أو تافه أو مؤلم أو مشين أو غير معقول أو مخالف لقواعد الأخلاق والمعاملات ، ودون أي تدخُّل أو توجيه من جانب الطبيب الذي يكون دوره ، في بداية الأمر ، مجرد مُستمع ومُسجِّل لما يسمع . ومن ثم يمكن أن تفلت الألفاظ والعبارات والتصورات الذهنية من الرقيب وتنكشف المشاعر المكبوتة في اللاشعور وتخرج إلى دائرة الشعور . حينئذ يتلقفها المحلل ليجد فيها زاداً من الرموز التي يمكنه أن يؤولها على نحو يكشف له معناها اللاشعوري وذلك على أساس أن التفكير الإنساني يأخذ شكل سلسلة من الخواطر المترابطة . وتسلسل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل المريض النفسية ثم من وراء ذلك إلى تجاربه الأصلية التي أدَّت إلى حدوث عدم التكيف النفسي .

٢ ـ الأحلام :

يرى فرويد أن الأحلام تؤدي وظيفة مماثلة . فإذا كان هدف التداعي الطليق السماح للفكرة اللا إرادية بالنفاذ إلى اللاشعور في لحظة تَوقُّف الرقابة ، فإن الأحلام بالمثل تخادع الشعور أثناء النوم ، وهي الفترة التي تتوقف فيها الرقابة نسبياً ، ومن ثم تسمح ببروز الدلالات الرمزية لمادة اللاشعور المكبوتة . وكان فرويد يرى أن الأحلام بنية مترابطة تمام الترابط لها منطقها الداخلي الخاص ، ولذا يمكن إخضاع الأحلام والمادة الرمزية التي تحتويها لفن التأويل ، شأنها في هذا شأن التداعي الطليق . وقد أُطلق على هذه الأحلام عبارة «الأحلام النمطية» . ومع هذا فمن المهم أن نذكر أن فرويد ركز على فكرة التأويل الشخصي لكل رمز يرد في الأحلام . وفي كثير من الأحيان كان يرفض فكرة التأويل العام للرموز .

٣ ـ الطرح أو التحويل :

الطريقة الثالثة التي ابتدعها فرويد وطورها للتحليل النفسي هي «الطرح» ، فالعلاقة الوثيقة بين المحلل والمريض والتي يكشف خلالها المريض عن مكنون نفسه تؤدي إلى قيام علاقة عاطفية مشبوبة من جانب المريض تجاه المحلل تتدرج ما بين العشق الجنسي وبين الاستخفاف الشديد والكراهية المقيتة . ويُفسِّر فرويد هذه الظاهرة بأن المريض يعيد تمثيل الانفعالات التي عاناها في موقف سابق وكبت ذكرياته عنها وينقل انفعالات طفولته المبكرة ومشاعرها واتجاهاتها إلى المحلل . ويذهب إلى أن هذه الانفعالات المطروحة تزودنا بدلالات المادة اللاشعورية المكبوتة . كما تعطي المريض فرصة الاستبصار ، فهي طريقة لتحقيق الشفاء للمريض .

وهنا يظهر الإيقاع الثلاثي مرة أخرى : المريض – المادة المشفَّرة الناتجة عن عمليات التداعي الحر والأحلام والطرح – وأخيراً يظهر المحلل الذي يلعب هنا دور الإله ، أو على الأقل المفسر القادر على فك شفرة النص المقدَّس ، ومن ثم فتفسيره في واقع الأمر أكثر قوة كما أنه مفعم بالمعنى أكثر من النص الأصلي نفسه .

ولم يكتف فرويد بتقديم هذه الخرائط البسيطة أو المتشابكة للنفس الإنسانية بل عمم مفاهيمه على كل نشاطات الإنسان الحضارية (الفن ـ العلم ـ الثقافة ـ أصول المجتمع ـ الأخلاق ـ الدين ـ الحرب) . فحينما يُعاد توجيه الليبدو نحو موضوعات مختلفة ، فإن هذا يتم من خلال عملية إزاحة متدرجة من موضوع لآخر ، ولكل غريزة مُكوِّنة شكل من أشكال التسامي المميَّزة الخاصة لها ، فالمشاعر التي كانت مُوجَّهة أصلاً إلى الأم تُوجَّه إلى المرأة المحبوبة أو المدرسة أو المدينة أو الوطن . ومشاعر الحب والكراهية والإعجاب والرهبة التي كانت مُوجَّهة للأب تُوجَّه نحو السلطة سواء أكانت الملك أم رئيس الجمهورية أم مدير المخابرات أم رجل الدين أم صاحب العمل . وكان فرويد يذهب إلى أن ثمة تلازماً حتمياً بين الحضارة من جهة وكبت الرغبات الغريزية (الحصان الجامح) والمرض النفسي من جهة أخرى ، فكلما تقدمت الحضارة زاد قمع الإنسان لدوافعه البدائية . ويتبع ذلك نجاح أو فشل المرء بقدر أو بآخر في إعلاء الطاقة الجنسية المقموعة . ولكن هذا حل لا يتيسر إلا لقلة من الناس ، أما الغالبية الساحقة فهم يخفقون في هذا ، فالعصاب هو ثمن الحضارة بكل

أوامرها التي تضع قيوداً على إشباع غرائز الإنسان ، فكل إنسان متحضر هو إنسان عصابي بدرجة أو أخرى (عرَّف أحد المعلقين على فرويد الإنسان بأنه «حيوان عصابي») . وبسبب إحساس الناس بالقيود التي تفرضها عليهم الحضارة وبسبب ضيقهم بها فإنهم يندفعون إلى وسائل الإشباع البديل كالتدخين أو المخدرات أو الدين أو الأعمال الفنية الإبداعية .

انطلاقاً من هذه الرؤية أعد فرويد ما أسماه «دراسة تسجيلية للمشاعر المرضية» عن ليوناردو دافنشي . وحاول في دراسته هذه أن يُفسِّر على ضوء منهج التحليل النفسي الأسباب التي من أجلها كان ليوناردو فناناً وعالماً في آن واحد . ويذهب فرويد إلى أن ليوناردو دافنشي أصبح فناناً بسبب مُركَّب أوديب الذي كان ذا صورة خاصة في حالته هو . إذ كان طفلاً يتيماً عاشقاً لأمه التي أيقظت فيه قبل الأوان نشاطه الجنسي ومن ثم تَسامَى بطاقة هذا النشاط إلى نشاطه كفنان . أما كونه عالماً فمرجعه إلى أن نشاطه الجنسي وهو طفل تَرَكَّز حول « البحث » عن الموضوعات الجنسية ثم عاوده هذا النشاط في مقتبل حياته ، بعد أن كبته ، في شكل رغبة حضارية في البحث في الطبيعة . وهكذا يُردُّ فن دافنشي إلى الليبيدو والبحث عن الطبيعة وإلى الطاقة الجنسية التي لم تتحقق .

ولا يختلف الدين كثيراً عن الفن ، فهو أيضاً عصاب ووسواس عام و« مرض نفسي أصاب البشرية » ، كما لا يختلف عن الأحلام أو التداعي الحر فهو يمثل إخراج صراعات الإنسان اللاشعورية ورفعها إلى المستوى الكوني ، وهو في جانب منه يزود الإنسان بإشباعات بديلة لدوافعه البدائية ، وفي جانب آخر يعمل كقوة قامعة لتلك النزعات .

وينطلق فرويد في كتابه **الطوطم والمحرم** من الافتراض الذي قال به داروين بأن الكائنات البشرية الأولى كان لها نمط من الحياة شبيه بنمط الحياة عند القردة العليا ، أي أنها كانت تكوِّن جماعات صغيرة يرأسها ذكر قوي ومستبد هو سيد جماعته وأب لها لا حدود لما له عليها من سلطان . هذا الأب كان أباً غيوراً يستأثر بكل الإناث ولا يكاد أبناؤه يشبون عن الطوق حتى يطردهم خارج العشيرة أو يخصيهم أو حتى يقتلهم . ولكن حدث ذات يوم أن التأم شمل الإخوة المطرودين فقتلوا أباهم ووضعوا بذلك حداً لعصر العشيرة الأبوية ، وحيث إنهم كانوا من أكلة لحوم البشر فقد التهموا لحم أبيهم نيئاً في محاولة التوحد به . وبعد فترة بدأت الجماعة تختار حيواناً قوياً مرهوباً ليحل محل الأب هو «الحيوان الطوطمي» أو «الطوطم» . وظلت الجماعة تحتفظ للحيوان الطوطمي بالانفعالات الثنائية نفسها التي كانت من نصيب الأب (أي التبجيل والبغض والخشية معاً) ، ومن ثم فإن الطوطم برغم كونه موضع العبادة والحماية كان يُقتَل ويُلتَهم من أفراد الجماعة ، وكان ذلك يتم في احتفال ذي طقوس خاصة هو الوليمة الطوطمية (التي ربما كانت أول احتفال بشري) .

غير أن الأبناء وكل الأخوة غير الأشقاء أدركوا أن المصير الذي حل بالأب سوف يحل بالضرورة بهم ما لم يؤلفوا حلفاً فيما بينهم يُحرِّم القتل والزواج من داخل القبيلة . وهكذا ظهرت " الأباعدية " أو الزواج بعيداً عن الجماعة التي ينتمي لها الفرد ، أي أن جريمة قتل الأب وغشيان المحارم أدَّت في واقع الأمر إلى انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة ، وهي التي أدَّت إلى بناء مجتمع على أساس عقد اجتماعي من نوع خاص يتضمن التنازل عن الغرائز وإدراك الالتزامات المتبادلة .

ولكن فرويد لا يكتفي بهذا العنصر العملي المادي ، إذ نجده يتحدث عن إحساس بالذنب نشأ لدى جماهير الناس منذ عصور ما قبل التاريخ إثر جريمة قتل الأب وغشيان المحارم وأكل لحوم البشر . وانطلاقاً من مفهوم لاماركي تطوري يذهب فرويد إلى أن هذا الإحساس بالذنب أصبح على مدى آلاف الأعوام بمثابة ذاكرة سلالية مكبوتة داخل اللاشعور لها شحنتها القوية الفعالة . وبالتدريج تَحوَّل الأب القتيل إلى صورة الإله السماوي المحب الذي يَعد المؤمنين بالسعادة في عالم آخر إن هم تنازلوا عن رغباتهم الغريزية في هذا العالم ، وما الخطيئة الأولى إلا ذكرى جريمة قتل الأب الإله ، أما الوليمة الطوطمية والتناول المسيحي فهما شعيرتان يعيد بهما الإنسان تمثيل الجريمة والتهام الأب البدائي . وهكذا يصبح كل شيء واضحاً مفككاً ، وهكذا نكتشف أن عقدة أو عقيدة أوديب ليست محرك الأفراد وحسب وإنما محرك التاريخ والحضارة أيضاً . وفي الصفحات الأخيرة من **الطوطم والمحرم** يقول فرويد : « بوسعي إذن أن أنهي وألخص هذا البحث السريع بالقول بأننا نجد في مُركَّب أوديب بداية الدين والأخلاق والمجتمع والفن » .

ويُظْهِر فرويد المقدرة التفكيكية التقويضية نفسها في دراسته للحضارة الإنسانية ، فتفسيره لنشأتها لا يختلف كثيراً عن تفسيره لنشأة الفن والدين . فالمدنية تبدأ حين يتفق عدد من البشر على فرض حدود على إشباع الفرد لرغباته . ورؤية فرويد للطاقة الجنسية ـ كما أسلفنا ـ رؤية كمية ، فثمة طاقة جنسية محددة في كل فرد وفي كل مجتمع ، فإن أشبع كل فرد هذه الطاقة لن يكون هناك مجال للحياة الاجتماعية لكي تستمد من الحياة الجنسية الطاقة الضرورية لتأمين

ديمومتها وتأمين تماسك الجماعة . « ولذا تنزع المدنية دائماً إلى وضع حدود لحياة الإنسان الجنسية ، فهي في طورها الطوطمي بدأت بتحريم عشق المحارم ، ثم تطورت المدنية بتحريماتها وقوانينها وعاداتها لتضع قيوداً جديدة على كل من الرجل والمرأة وهو ما أدَّى بحكم الضرورة الاقتصادية إلى سحب قدر كبير من الطاقة من أصولها الجنسية كإجراء احتياطي صارم . وهو يضرب مثلاً لذلك بحضارة الغرب (أي الحضارة المسيحية) التي بدأت بتحريم مظاهر الحياة الجنسية في الطفولة برغم وضوح مظاهرها ، ثم أعقبت ذلك بوضع حدود لحياة الراشدين بما تفرض من قصر الاختيار بينهم على أفراد من الجنس الآخر وبما تحرِّم من ضروب الإشباع خارج العملية الجنسية بوصفه شذوذاً غير مباح . وهي في إصرارها على لون واحد من الحياة الجنسية للناس جميعاً تتجاهل الفروق بينهم ولا يعنيها أن يُحرم عدد قليل منهم من المتعة الجنسية وبذا تُنزل بهم ظلماً اجتماعياً فادحاً . وليت الأمر اقتصر على ذلك ، بل إنه حتى الحب الغيري (أي لأفراد من الجنس الآخر) قد تَعرَّض أيضاً لقيود إضافية بتحريمه خارج الزواج الشرعي وخارج الوحدانية ، أي أن مدنية الغرب تقول للناس إنها لا تريد من الحياة الجنسية أن تكون في ذاتها مصدراً للذة وأنها لا تحتملها إلا لعدم وجود بديل لها لبقاء الجنس البشري وحسب » (جرجس) .

ثمة صراع جوهري بين رغبة الفرد الذي يأمل في الإشباع الجنسي ومتطلبات المجتمع التي تتعارض مع هذه الرغبات ، فنمو المدنية رهن بما تفرضه على الفرد من قيود ، ولذا فالإنسان يبغض المدنية . وقد لعب الدين دوراً أساسياً في عملية إعلاء الرغبة الجنسية والرغبة العدوانية عن طريق توليد الإحساس بالذنب بحيث يوجه الفرد إلى نفسه العدوان الفظ نفسه الذي كان يوجهه كطفل في خياله إلى العالم الخارجي على صورة قتل الأب فتصبح هذه النزعة العدوانية من مقومات الضمير . وينشأ توتر بين الضمير وصاحبه يؤدي إلى الشعور بالذنب الذي يظهر في صورة الحاجة إلى العقاب ، ثم يَعقُب ذلك الندم . والندم منبعث من ثنائية شعور الطفل إزاء أبيه : البغض والحب معاً (قتل الأب الطوطمي وإشباع دافع البغض ونزعة العدوان من جهة ، والحب الذي يظهر في صورة الندم من جهة أخرى) .

ويرى فرويد أن الأديان لم يفتها إدراك الدور الذي يلعبه الشعور بالإثم في المدنية ، فزعمت أنها تعمل على خلاص الإنسان من هذا الشعور الذي تسميه الخطيئة . وقد حاولت المسيحية تحقيق هذا الخلاص عن طريق التضحية بحياة فرد واحد يحمل معه ذنوب البشر جميعاً . وهكذا تدعو الأديان إلى المحبة والتضحية بالذات وتُعمِّق في الإنسان الإحساس بالذنب إن أشبع رغباته . وهكذا كلما خطونا نحو المدنية زاد الثمن الذي ندفعه ، وهو ثمن باهظ ليس له ما يبرره ، إذ أن الرغبة في الإشباع والعدوانية أمور مفطورة في الطبيعة البشرية .

ويتساءل فرويد عن حكمة الدعوة إلى فضائل مستحيلة مثل كبح جماح الرغبات الجنسية والعدوانية ، فكل خبرات الحياة والتاريخ تبيِّن أن الإنسان أناني عدواني بطبعه . وإذا كانت هذه الخصال أساسية في الإنسان فإن الشيوعية ، شأنها شأن الدين ، تقوم بعملية تزييف للطبيعة البشرية ، فالعدوان حكَم حياة الإنسان كجماعة في العصور البدائية حين لم يكد يكون للملكية الخاصة وجود ، والعدوان يحكم حياته كفرد وهو لا يزال في المهد وحتى قبل أن يكون مفهوم الملكية بمعناها الشرعي قد تكوَّن لديه . وحتى إذا زالت من حياة الناس المنافسة من أجل الثروة المادية فستظل المنافسة في مجال العلاقات الجنسية قائمة . ولو زالت المنافسة من هذا المجال وسمحنا بالحرية الجنسية التامة وأزلنا نظام الأسرة (وهو لب حضارتنا) فسوف تكون هناك مجالات أخرى لإشباع هذا الميل إلى العدوان لأن الإنسان لن يشعر بالراحة دونه . وحينما طَلَب أينشتاين من فرويد خطاباً يدعو فيه إلى السلام رد الأخير عليه قائلاً إن الحرب أمر طبيعي تماماً ، إذ أنها ترتكز على أساس بيولوجي مكين « فثمة غريزة للكراهية والتدمير تلتقي في منتصف الطريق مع تجار الحرب » (جرجس) .

ولكن هذا العداء المتبادل بين الناس ينطوي على تهديد مستمر للمجتمع بالتفكك ، بل والفناء ، لا تجدي في دفعه المصلحة المشتركة بينهم . ولكن في الإطار الدارويني/ الفرويدي ثمة حل دارويني/ فرويدي للمشكلة ، فبدلاً من قمع الميول العدوانية (وهو أمر مستحيل على أية حال) تُوجَّه هذا الميول نحو الجماعات الأخرى أو نحو الأفراد الذين هم خارج الجماعة ، ويمكن في هذا الإطار فهم حتمية حالة الحرب والتصفيات العرْقية والدينية . وفي هذا الشأن يذكر فرويد « فضل » اليهود على المدنية ، فقد انتشروا في أرجاء العالم ومن ثم اتجه إليهم عدوان الشعوب التي عاشوا بينها فأتاحوا لتلك الشعوب فرصة التنفيس عن طاقة العدوان .

ولكن في الغابة الداروينية المليئة بالبشر المصابين بالعصاب النفسي والذين لا همَّ لهم إلا إشباع غرائزهم الجنسية والعدوانية يظهر دائماً السوبرمان محرك التاريخ . ويظهر مُركَّب أوديب كنموذج تفسيري لكل شيء ، فجماهير السبمن تشعر بحاجتها

النفسية العميقة والنظرية للخضوع لسلطة بديلة لسلطة الأب (الذي تم ذبحه في بداية التاريخ والذي يقوم كل طفل بذبحه على الأقل مرة واحدة في حياته) . وهذه الرغبة تُوجَد في الإنسان منذ الطفولة ولابد من التعبير عنها ، ولذا فهي تتوجه للرجل العظيم الذي يحمل كل سمات الأب ، وهو رجل يكون محط إعجابنا وموضع ثقتنا ، ولكننا لا نملك إلا أن نهابه أيضاً . هذا الرجل العظيم هو الدكتاتور الذي يعفينا من مسئولية التفكير والاختيار على المستوى الاجتماعي ، وهو المحلل النفسي الذي يلعب الدور نفسه على المستوى الفردي .

ولكن هذا الحل ، شأنه شأن كل الحلول التي يطرحها فرويد ، يحوي جرثومة فنائه ، فالدين وهم يُعمِّق الإحساس بالإثم ، وتوجيه طاقة العدوان للخارج يعني أشكالاً مختلفة من العدوان ، وعملية الإعلاء مكتوب عليها الفشل ، وزيادة التمدن تعني زيادة الألم ، والرجل العظيم يمكن أن يكون رجلاً عصابياً (وكان هتلر يقرع الأبواب) . لذا انتهى فرويد بالغوص في العدمية واللاعقلانية المادية : « إنني الآن قادر على أن أنصت دون ارتياب لأولئك النقاد الذين يؤكدون لنا أن المرء الذي يُقوِّم غايات الحضارة ووسائلها لا يسعه إلا أن يَخلُص إلى نتيجة واحدة هي أن كل شيء لا يساوي الجهد المبذول من أجله ، وأن الحضارة لم تُنتج لنا في نهاية الأمر سوى ما لا طاقة للإنسان بتحمُّله » . وهكذا انتصر الحصان الجامح وسقط راكبه وتحول إيمان العالم العقلاني المادي بسلطان المعرفة إلى استخفاف مطلق بها ، تماماً كما أصبحت مهمة المحلل النفسي تحويل البؤس الهستيري إلى شقاء عام ! وهكذا يتفكك المفكك الأكبر وتلفه الظلمات التي ادعى أنه اكتشفها في النفس البشرية .

ورغم إسهامات فرويد المهمة في فهم أنفسنا فثمة نقط قصور عديدة لابد من معرفتها لمعرفة حدود المنظومة الفرويدية .

١ ـ نموذج فرويد المعرفي (شأنه شأن كثير من المفكرين العلمانيين الشاملين في القرن التاسع عشر) ، نموذج حلولي واحدي مادي ، يحاول تفسير الواقع بأسره في إطار عنصر مادي واحدي كامن في المادة . والنماذج المادية عادةً نماذج واحدية صراعية داروينية . وفرويد لا يمثل استثناءً من هذه القاعدة . وحدود نموذجه هي نفسها حدود النماذج المادية الصراعية ، وهو يُسقط من اعتباره إلى حد كبير ما يقع خارج نطاق النماذج المادية مثل مفهوم حرية الإرادة والمقدرة على التكيف ، بل على التجاوز الجذري .

٢ ـ نظرية التحليل النفسي نظرية أحادية التفسير ترفض تَعدُّد السببية وذلك يتضح في :

أ) تفسير ظاهرة المقاومة : فإذا وافق المريض على ما يقوله المحلل فهو يثبت صحة وجهة نظر التحليل النفسي ، وإذا لم يوافق فهو يقاوم ما هو موجود داخله بالفعل ، وبالتالي يثبت المريض في كلتا الحالتين صحة وجهة نظر المحلل النفسي !

ب) القدرة التفسيرية المطلقة : تدَّعي نظرية فرويد القدرة على تفسير كل شيء بدءاً من فلتات اللسان مروراً بتدخين السجائر وصولاً للعلاقات الجنسية الكاملة ، كما تشمل مقدرتها التفسيرية كل المراحل التاريخية منذ بداية ظهور الإنسان حتى نهاية الحضارة مروراً بأية ظاهرة اجتماعية ثقافية تخطر على قلب بشر !

٣ ـ أسقط النموذج الفرويدي الجوانب الاجتماعية ورغبة الإنسان في التواصل مع الآخرين . وكل أتباع فرويد الذين تمردوا عليه كان تمردهم يمثل محاولة لاسترجاع بعض العناصر التي أسقطها فرويد (يونج واللاشعور الجمعي ـ أدلر ومفهوم الجماعة والعنصر الاجتماعي) . وبالطبع كان هناك من دفعوا أطروحته إلى نتيجتها المنطقية فأثاروا في نفسه الفزع مثل فيتلز (ومع هذا يجب أن نضع في الاعتبار أن فرويد نفسه في كتاباته كان يحاول أن يفلت من قبضة النموذج الحلولي الواحدي المادي ، ومن هنا الحديث « الميتافيزيقي » عن ثناتوس والندم) .

٤ ـ النموذج الدارويني نموذج طبيعي/ مادي يتسم بالعمومية وبإسقاط الخصوصية الإنسانية والحضارية . وقد حاول فرويد تَجاوُز هذا بتَبنِّي النموذج اللاماركي : وهو نموذج يذهب إلى أن الصفات الحضارية المُكتسَبة يتم توارثها ، فهو من ثم نموذج مادي علمي يدور في إطار الحتمية (التوارث) ولكنه يُدخل قدراً من الخصوصية (الصفات المتوارثة المكتسبة) . ولكن مادية النموذج وعموميته تهزم فرويد فمفاهيم مثل مُركَّب أوديب ومراحل النفس البشرية المختلفة (الفمية ـ الشرجية ـ الكمون ـ التناسلية . . إلخ) هي مفاهيم ومراحل لا تعرف الخصوصية الحضارية ولا الفردية الإنسانية ، فهي متحررة من الزمان والمكان . فكل البشر ، أفراداً وحضارات ، يمرون بالمراحل نفسها ويسقط معظمهم صرعى المرض النفسي ، فهناك من يكتب قصيدة وهناك من ينتحر أو يُجن . أما التساؤل عن سبب حدوث هذا لشخص بعينه وحدوث العكس لشخص آخر ، فهذا ما لا يستطيع النموذج الفرويدي تفسيره . كما لا يمكنه أن يُبيِّن لنا سبب أفضلية كتابة القصيدة على الانتحار . وأخيراً لا يستطيع النموذج الفرويدي أن يُفسِّر لنا لمَ يؤدي عصاب شاعر ما إلى كتابة قصيدة رديئة أو إلى صرخة ألم بينما يؤدي عصاب شاعر آخر إلى كتابة قصيدة عظيمة .

٥ ـ تظهر حدود النموذج الفرويدي في إغفاله طرح بعض الأسئلة الجوهرية . ففرويد يتحدث عن إحساس الإنسان بالذنب بعد مقتل الأب ولا يحدثنا عن مصدر هذا الإحساس : هل هو تعبير عن الليبدو والإيروس أم تعبير عن الثاناتوس ؟ ولمَ يشعر الإنسان بالذنب أساساً ؟ ولمَ يتذكر الإنسان شيئاً كريهاً مثل مقتل الأب ويتوارثه ويُشفِّره رموزاً يتعاطاها ليل نهار ثم يحاول بعد ذلك كبتها ، مع أنه كان من المفروض ، حسب ما تمليه الاتجاهات الليبيدية للإنسان ، أن ينسى مثل هذا الفعل ويستمر في قتل الأب واغتصاب الأم والأخوات ؟ لمَ هذه اللحظة الفارقة (كما يسميها علي عزت بيجوفيتش) ؟ لمَ هذا الدُوار الميتافيزيقي الذي يجعل الإنسان يرفض أن يستمر قرداً طبيعياً ويقرر أن يصبح إنساناً معذباً يتذكر الجرم ولا ينساه ؟ ألا يشير هذا إلى حس أخلاقي أصيل في الإنسان بجوار الليبدو؟ إن فرويد يرصد كل هذا ويشير إليه في منظومته ، وهو ما يخلق فضاءً إنسانياً داخل المنظومة اللاإنسانية ، ومع هذا تظل حدودها المادية مُطبَقَة عليه ، تحدد حدود خطابه ومجال حركته ورؤيته .

٦ ـ لا تتسم منظومة فرويد بالشمول وحسب وإنما بقدر من الشمولية . فالأحلام ، على سبيل المثال ، لها معناها الظاهر الذي يختلف عن المعنى الباطن (الحقيقي) الذي لا يستطيع أحد إلا المفسر (السوبرمان) الوصول إليه . وهذا المفسر القوي قادر على فرض المعنى الذي يراه من خلال آلياته . والمعنى الباطن تعبير عن اللاشعور الذي يُوجِّه سلوكنا اليومي ، رغم وجوده خارج دائرة شعورنا وإرادتنا . ولذا حين نكتشف في الإنسان وجود قوة فعالة مثل الحب والتراحم والإحساس بالذنب فإن المفسر القوي يردها إلى اللاشعور الذي يُرد بدوره إلى عالم الهو والليبدو والظلام . وقد انتهى الأمر بالمحلل النفسي إلى أن يقول : «إن الشعور بالخطيئة تعبير عن اللاشعور» وهو قول متناقض يُبيِّن هيمنة أيديولوجيا اللاشعور الحتمية المادية .

٧ ـ توجد تحيزات في المنظومة الفرويدية تبين أنه يدور أساساً في إطار غربي :

أ) أسلفنا الإشارة للرؤية المادية والرؤية التطورية والرؤية الصراعية باعتبارها الرؤى المهيمنة على فرويد ، وهي الرؤى السائدة في عصره في أوربا .

ب) يتبنَّى فرويد نموذجاً ذكَرياً واضحاً في التحليل يتحوَّل فيه القضيب ليصبح الركيزة الأساسية للبناء الفوقي . فنجد أن الطفل يعاني من خوف الخصاء والمرأة تعاني من حسد القضيب . وهذا الموقف من المرأة هو امتداد لرؤية الفكر اليوناني للمرأة باعتبارها مخلوقاً أدنى من الرجل ورؤية الجسد الذكَري بوصفه نموذجاً للكمال والاتساق .

جـ) يستخدم فرويد مجموعة من الأساطير اليونانية كصور مجازية يكتشف من خلالها النفس البشرية ، ولا شك في أن هذا حدّ من مجاله . ولعله لو استخدم أساطير أخرى وصوراً مجازية أخرى لاختلف نطاق الملاحظة واختلفت الشواهد ومن ثم اختلفت النتائج . وقد أشار عديد من علماء الأنثروبولوجيا إلى وجود العديد من المجتمعات يؤدي تطورها التاريخي وطرق تنشئتها لأطفالها إلى تكوين شخصيات مختلفة تماماً عن افتراضات فرويد . وقد طرح أحد العلماء الصينيين سؤالاً عن مركب أوديب في الصين الذي تسود فيه عبادة الأسلاف ، وهل يمكن أن ينشأ مثل هذا المركب في مثل هذا المجتمع ؟

د) تعميمات فرويد مأخوذة من مجتمع فيينا في القرن التاسع عشر بكل ما فيه من سمات التشدد والتزمت الجنسي العلني (والانحلال والتفسخ الجنسي السري) وهو ما جعل كثيراً من الاضطرابات تأخذ شكلاً جنسياً .

٨ـ كثير من مسلمات فرويد لا يمكن البرهنة عليها ولا يمكن تفسيرها عقلياً . ولنأخذ قضية الأحلام :

أ) ليس هناك ما يدل على ضرورة ربط كل الأحلام بالجنس .

ب) لم ينكر فرويد نفسه أن الأحلام أحياناً تكون ذات مصدر فسيولوجي مثل عسر الهضم أو الإحساس بعدم الراحة ومن ثم فمثل هذه الأحلام ليست ذات هدف ولا معنى .

جـ) لم ينكر فرويد أيضاً أن الأحلام تنبع أحياناً من الوعي ذاته ومن ثم لا علاقة لها باللاوعي . ولكن تظل مشكلة مَنْ الذي يقرر تلك المشكلة الأساسية .

د) يبدو أن مفهوم فرويد للأحلام والعقل يتناقض مع بعض مكتشفات العالم الحديث .

٩ ـ ثمة مفاهيم لم يستطع فرويد أن يحدد موقفه منها تماماً ، ولذا فهي تتسم بالإبهام الشديد . فلنأخذ القمع والإعلاء : هل هي أمور مرغوب فيها أم شيء بغيض ؟ ففي محاضراته في جامعة كلارك يتحدث عن إمكانية الإعلاء والتجاوز ويؤكد ضرورة أن تصبح بؤرة الدوافع الجنسية هدفاً أكثر بُعداً من الجنس وأن تكون لها قيمة اجتماعية أعلى . ولكنه في المحاضرة التالية يغوص في الحلولية مرة أخرى ويحذر من تَجاهُل الجانب الحيواني لطبيعتنا ، وهذا الإبهام يظهر في كتاباته الحضارية مثل كتاب **الطوطم والتحريم** و **موسى والتوحيد** .

ولعل هذا الإبهام هو الذي أدى بفرويد إلى التركيز على الشخصيات غير السوية . فالجنس بالنسبة لفرويد هو اللوجوس (الركيزة النهائية) والإشباع الجنسي هو التيلوس (الهدف النهائي) . ولكنه في الوقت نفسه كان يرى أن الحضارة مبنية على القمع والإعلاء . وهكذا تصطدم الحتمية اللبيدية بالحقيقة الإنسانية الحضارية ، فيظهر موضوع مأساة الحضارة . ولذا كان لابد أن يجد فرويد مخرجاً . ومن هنا كان التركيز على الشخصيات غير السوية ، فهذه الشخصيات تعبير عن هيمنة اللاشعور والهو وقوانين الطبيعة/ المادة ، على عكس الشخصيات السوية التي تؤكد مجموعة من القيم الاجتماعية والأخلاقية التي تؤكد حرية الإرادة ومقدرة الإنسان على التجاوز والتي تتناقض مع النموذج المادي .

ولعل هذا الإبهام في موقف فرويد وعدم حسمه لهذه القضية هو الذي أدَّى في نهاية الأمر إلى استخدام كثير من الناس نظريته في اللبيدو أساساً لتبرير الحرية الجنسية والإباحية والشذوذ ، رغم إصراره هو نفسه على أن الكبت ، وليس الإشباع ، هو أساس الحضارة . فكأن منطق النموذج الواحدي الطبيعي/ المادي هو الذي ساد وتفوَّق وهمَّش المقدرة على الإعلاء والتجاوز .

١٠ ـ تدثر التحليل النفسي بلغة موضوعية وتحدَّث فرويد بأسلوب يوحي بأنه متجرد من الزمان والمكان ، وبأن المفاهيم التي يستخدمها مفاهيم قابلة للاختبار وترقى لمستوى القوانين النظرية العامة ، وهو أمر يشكك فيه معظم الباحثين للأسباب التالية :

أ) كثير من المصطلحات التي يستخدمها فرويد إما عامة إلى درجة كبيرة (اللبيدو) ، أو خاصة إلى درجة كبيرة (مركب أوديب) ، أو غامض إلى أقصى حد (ثناتوس) ، أو متناقضة (إيروس وثناتوس) .

ب) هذه المصطلحات تعبِّر عن مفاهيم ومقولات من الصعب اختبارها (وإن كان هناك من المفاهيم الفرويدية ما تم اختباره وبالفعل أثبت مقدرته التفسيرية) .

جـ) بنى فرويد أداءه على أساس نظريات إثنولوجية لم تتأكد صحتها فقد كان يتلقف أية نظرية إثنولوجية يتراءى له أنها تتلاءم وأغراضه رغم أنها أصبحت موضع استهجان من قِبَل علماء الإثنولوجيا . وقد قال دفاعاً عن منهجه هذا : « إنني أولاً وقبل كل شيء لست عالم إثنولوجيا بل عالم تحليل نفسي : ومن ثم كان من حقي أن أنتقي من بين المعطيات الإثنولوجية كل ما أراه مفيداً لأبحاثي التحليلية » . وهكذا نراه يقتبس كل ما يبدو مفيداً لوجهة نظره ويتخذه أساساً لنظريته عن نشأة المجتمع والأخلاق والدين .

د) كانت طريقة فرويد في جمع البيانات غير منهجية وغير مضبوطة ، فهو لم يسجل كلام المرضى مباشرةً بل كان يدونه بعد الجلسات ، الأمر الذي يشير إمكانية أنه كان يعيد تفسيرها وهو يسجلها في وقت لاحق . كما أنه لم يحاول أن يتأكد من صحة أقوال مرضاه . وقد بدأت تظهر معلومات تبيِّن أنه كان ينام أحياناً أثناء مقابلاته مع مرضاه ، كما كان يكتب بعض خطاباته أثناء الجلسات . بل إن هناك أيضاً من الأدلة ما يشير إلى أنه كان يزيف المعلومات أحياناً . ويُقال إنه نصح أحد المرضى بأن يترك زوجته بناءً على طلب عشيقة المريض التي دفعت لفرويد مكافأة مالية نظير هذا . وهناك كذلك قضية علاقته بأخت زوجته .

هـ) كان فرويد يلوي عنق الحقائق فمريضته الشهيرة دورا على سبيل المثال قالت إن أحد أصدقاء أسرتها تحرش بها جنسياً ، فكتب فرويد أنها تقمع ذكريات الطفولة عن ممارسة العادة السرية بل وتكبت رغبتها في أن يتم التحرش بها جنسياً . وحينما كانت دورا ترفض ادعاءات فرويد كان يخبرها أن رفضها يعني القبول لأنها مقاومة لا شعورية . فقد كان فرويد يرفض أية إجابة لا تتفق مع وجهة نظره طالما استقر رأيه على شيء ، وكان يستخدم كل ذكائه وكل قدرته على الإقناع لإجبار مريضه على التصريح بصحة رأيه .

و) لم يشرح فرويد قط طريقة استخلاصه للنتائج من البيانات التي جمعها .

ز) نطاق البيانات التي جمعها فرويد كان ضيقاً للغاية فقد استند أساساً إلى بعض المشاهدات التي كان مجتمع فيينا يزخر بها ، كما أن انتماءه اليهودي ساهم ولا شك في تضييق نطاق هذه البيانات . كما أن خبراته الشخصية كانت محدودة إلى حد كبير . ورغم كل هذا جعل فرويد من تلك المشاهدات أساساً لنظرية عامة في الشخصية تُطبَّق على الناس جميعاً أياً كان الوضع الحضاري الذي يعيشون فيه .

١١ ـ ويقودنا هذا إلى النقطة الأخيرة وهي شخصية فرويد نفسه ، وهي قضية مهمة بسبب ارتباط التحليل النفسي به . ومن المعروف الآن أن فرويد لم يكن شخصية سوية تماماً ، فقد كان يعاني ـ كما بيَّنا ـ مشكلة هوية حادة بسبب كونه يهودياً غير يهودي ، الأمر الذي سبَّب كثيراً من الإبهام في مفاهيمه .

ويشير الدكتور قدري حفني إلى شخصيته التسلطية وكيف أنه كان لا يقبل المعارضة . فحينما اختلف مع يونج وصفه بأنه الكذاب ـ المدعي ـ المهرطق (وهو ما يُبيِّن أن فرويد كان يرى أن التحليل النفسي البديل العلماني للدين ، وأن المفسر هو البديل العلماني للكاهن) . وحيث إن المسألة مسألة دينية فإن فرويد كتب إلى إرنست جونز مشجعاً إياه على طرد أنصار يونج من جمعية لندن مستخدماً في

خطابه مصطلحاً شبه ديني (« إن عزمك على تطهير جمعية لندن من أنصار يونج لأمر رائع ») .

ووصف فرويد أدلر ، بعد اختلافهما ، بأنه « كومة من النفايات مليئة بالسم والشر» . وقال إنه « صنع من القزم عملاقاً » . فرد أدلر : " . . . حتى القزم ، إذا ما احتل مكانه على كتفي عملاق ضخم ، فإنه يستطيع أن يرى أبعد ممن يحمله" . فرد فرويد ، مرة أخرى ، قائلاً : « . . . قد يصدق ذلك على القزم ، ولكن لا يصدق، بحال ، على قملة في شعر ذلك العملاق » . بل إن الأمر ليمضي إلى ما هو أبعد من ذلك . فبعد وفاة أدلر ، في الأول من مايو ١٩٣٧ ، كتب آرنولد زفايج إلى فرويد معبِّراً عن تأثره لذلك ، إذ أن أدلر وافته المنية فجأة وهو يسرع الخطى عبر أحد شوارع إسكتلندا في طريقه لإلقاء إحدى محاضراته ، فإذا بفرويد يكتب لزفايج ، في ٢٢ يونيه ١٩٣٧ ، مؤنباً إياه ، لإبدائه مثل تلك المشاعر ، قائلاً : « . . . إنني لا أفهم تعاطفك من أجل أدلر . إن ملاقاة الموت في أحد الشوارع الفاخرة في إسكتلندا ليُعدُّ ، بالنسبة إلى ولد يهودي خرج من ضاحية متواضعة من ضواحي فيينا ، حدثاً رائعاً في حد ذاته ، ودليلاً على مدى ما بلغه من رفعة . لقد كافأته الدنيا بسخاء نظير ما قدمه من خدمات بمعارضته التحليل النفسي » . وكل هذه الملاحظات تدل على ضيق الأفق والتسلط والفشل الذريع في فهم الآخر .

وقد ترك فرويد أثراً عميقاً في كثير من العاملين بالتحليل النفسي . فقام بعض أتباعه ببلورة بعض العناصر في المنظومة الفرويدية دون غيرها . ففيتلز مثلاً ذهب إلى أن الترخيصية الجنسية هي الحل الطبيعي لمشاكل البشر النفسية . وقام ويلهلم لايخ بالبحث عن الحل السحري في طاقة الأورجون التي ذهب إلى أنها الأساس العلمي للتحليل النفسي ، وتحدث كارل أبراهام الألماني عن « سقوط قضيب الأم » . وقد تحوَّل التحليل النفسي في الولايات المتحدة إلى نوع من العبادة الوثنية حيث صار المحللون يعتقدون أنهم كهنة وأن مهنتهم مقدَّسة . وامتلأت كتب التحليل النفسي بالترهات التي تهدف إلى إقناع الفرد بأن كل ما يفعله سويّ ، طالما أنه يريحه نفسياً ويُشبع رغباته .

وعلى المستوى الفلسفي أكد بعض أتباع فرويد البُعد الحتمي ، فذهب لاكان الفرنسي إلى أن اللاشعور هو الأساس فاستخدم منهج اللغويات ليخبرنا بأن اللاشعور هو من يتكلم أو يفكر حينما يتكلم الإنسان أو يفكر . كما ذهب لاكان إلى أن الاتصال البشري مستحيل حيث إن اللاشعور سيتدخل في الطريق . ولكن ظهر محللون نفسيون رفضوا مثل هذه الحتمية مثل إريك إريكسون وإريك فروم ودونالد وينكوت . فإريكسون يُصِّر على تاريخية طريقة التحليل النفسي وبالتالي ينفي عنها الجانب الحتمي والفكر الاختزالي الذي يقفز من الفرد إلى المجتمع ، ويتحدث عن الروح والخالق كضرورة للإيمان والثقة (على عكس فرويد « الذي لا إله له » على حد قوله) . وبالمثل يرى وينكوت أنه لا يكفي أن نقول إن ثمة سبباً عضوياً للمرض النفسي ، بل يجب أن نتساءل عن سبب اختلال هذا التوازن العضوي من الداخل . فالإنسان ليس آلة ولا مجموعة مركبات . والسؤال الأساسي عنده هو : لماذا وكيف أصبح الإنسان إنساناً ؟

البُعد "اليهودي" في رؤية فرويد

The Jewish Dimension of Freud's World View

من القضايا الأساسية التي تثار في الدراسات الخاصة بتاريخ التحليل النفسي والمنظومة الفرويدية قضية البُعد اليهودي فيها ، ويمكننا أن نؤكد ابتداءً أن فرويد ينتمي بشكل كامل إلى الحضارة الغربية التي هيمن عليها نموذج العلمانية الشاملة والتي كانت قد بدأت تدخل مرحلة السيولة واللاعقلانية المادية . ويُعتبَر فرويد من أهم مفكري هذه الحضارة ومنظريها ، ولا يمكن فَهْم فكره إلا في إطار الحضارة الغربية الحديثة . ومع هذا يذهب كثير من مؤرخي الأفكار إلى القول بأن التحليل النفسي « علم يهودي » يضرب بجذوره في طبيعة اليهود النفسية (وهذه مقولة أخذ بها النازيون وكثير من الصهاينة) . والمدافعون عن هذا الرأي (أ . روباك A.Roback ـ إيزيدور سادجر Sadger ـ إرنست جونز Jones) يسوقون قرائن عديدة من بينها أن اليهود دائمو التأمل في أسباب الظواهر ، ويتضح هذا في مزامير داود وفي التلمود . وهذا التفسير يربط بين التحليل النفسي وبعض الصفات الأزلية الثابتة في طبيعة اليهود . وهناك من يحاول أن يُدخل بُعداً تاريخياً فيذهب إلى القول بأن التحليل النفسي هو محاولة اليهودي أن يعالج عُصابه الناجم عن وجوده الدائم في المنفى . وتذهب سوزان هاندلمان إلى أن فرويد إن هو إلا تعبير عن تقاليد الهرمنيوطيقا المهرطقة (انظر الباب المعنون «اليهود واليهودية وما بعد الحداثة») وهو جزء من انتقام اليهودي من مجتمع الأغيار الذي اقتلعه من مكانه ، ولذا فاليهودي يقوم بتفكيك الحضارة الغربية المسيحية ، تماماً كما قامت هذه الحضارة بتفكيكه . ومثل هذه الأفكار تلاقي رواجاً غير عادي في بعض الأوساط في العالم العربي ، وتُستخدَم في تدعيم الرأي القائل بوجود « مؤامرة يهودية » تعبِّر عن الجوهر اليهودي .

وكان فرويد نفسه يغذي هذه الأفكار فكان يربط بين التحليل النفسي وانتمائه اليهودي ، فالمقاومة التي لاقاها التحليل النفسي كانت ، في تَصوُّره ، جزءاً من رفض الحضارة الغربية لكل ما هو يهودي . والتحليل النفسي في تصوره كان من إبداعه (« لمدة عشر سنوات كنت أنا الشخص الوحيد الذي انشغل به ولا أحد يعرف أكثر مني ما هو التحليل النفسي ») .

وكان فرويد يتصور أن عالم الأغيار سيرفض التحليل النفسي بسبب يهوديته ولذا كان يتصور أنه لابد من إعطائه واجهة «مسيحية» . وكان هذا هو الدور المُوكَل ليونج ابن الراعي السويسري . فكتب فرويد إلى كارل أبراهام (١٩٠٨) خطاباً يحثه فيه على كسب مودته « فيونج مسيحي وابن قسيس [ولذا فهو] يجد عناصر مقاومة داخلية شديدة تعوق اقترابه مني . ونحن لا غنى لنا إطلاقاً عن رفاقنا الآريين كافة ، وإلا سقط التحليل النفسي ضحية معاداة اليهود » . وحينما اعترض أتباع فرويد على ترشيح يونج لرئاسة الجمعية الدولية قال لهم فرويد : « إن معظمكم من اليهود ومن ثم فإنكم لن تستطيعوا ضم أصدقاء للفكر الجديد . على اليهود أن يَقنَعوا بدورهم المتواضع في تمهيد الطريق ، فمن أشد الأمور أهمية بالنسبة لي أن أستطيع إيجاد روابط مع دنيا العلم . وها أنتم ترون أني أتقدم في السن وأشعر بالتعب من الهجوم المتواصل . إننا جميعاً [أي اليهود العاملين في حقل التحليل النفسي] في خطر » . ثم أمسك فرويد بثنية سترته ومضى يقول بطريقة مسرحية : « إنهم لن يتركوا لي سترة أغطي بها ظهري ، ولكن السويسريين [أي المسيحيين] سينقذوننا ، سينقذونني ، وسينقذونكم جميعاً أيضاً » .

وكان فرويد كثيراً ما يتباهى باليهودية وبانتمائه اليهودي ، فكان يرى أن الشعب اليهودي قَدَّم التوراة للعالم ، وأن اليهودية مصدر طاقة لكثير مما كتب . وقد أكد أكثر من مرة أنه كان دائماً مخلصاً لشعبه « ولم أتظاهر بأنني شيء آخر : يهودي من مورافيا جاء أبواه من جاليشيا » . وحينما سأله صديق يهودي عما إذا كان من الواجب على اليهود أن يوجهوا أولادهم لاعتناق المسيحية (وهو أمر كان شائعاً بين اليهود آنذاك ، بل من المعروف أن بعض أقارب فرويد قد تَنصَّروا) رد قائلاً : « اليهودية مصدر طاقة لا يمكن أن تُعوَّض بأي شيء آخر ، [فاليهودي] عليه كيهودي أن يكافح ، ومن الواجب أن يُنمِّي في نفسه كل هذا الكفاح ، فلا تحرمه من هذه الميزة» .

وقد انضم فرويد لجماعة بناي بريت عام ١٨٩٥ وفيها ألقى أولى محاضراته عن تفسير الأحلام . وفي ٦ مايو عام ١٩٢٦ أقامت الجمعية حفلاً خاصاً بمناسبة بلوغه السبعين من عمره . ولم يَحضرُ فرويد هذا الحفل وأناب عنه في حضوره طبيبه الخاص البروفسور لدفيج براون الذي ألقى كلمته والتي تضمنت قوله « . . . إن كونكم يهوداً لأمر يوافقني كل الموافقة لأنني أنا نفسي يهودي . فقد بدا لي دائماً إنكار هذه الحقيقة ليس فقط أمراً غير خليق بصاحبه ، بل هو عمل فيه حماقة أكيدة . إنني لتربطني باليهودية أمور كثيرة تجعل إغراء اليهودية واليهود أمراً لا سبيل إلى مقاومته ، قوى انفعالية غامضة كثيرة كلما زادت قوتها تَعذَّر التعبير عنها في كلمات . بالإضافة إلى شعور واضح بالذاتية الداخلية ، الخلوة الآمنة لتركيب عقلي مشترك . ثم بعد هذا كله كان إدراكي أنني مدين بالفضل لطبيعتي اليهودية فيما أملك من صفتين مميزتين لم يكن في وسعي الغناء عنهما خلال حياتي الشاقة : فلأني يهودي وجدت نفسي خلواً من التحيزات التي أضلت غيري دون استخدام ملكاتهم الذهنية ، وكيهودي كنت مستعداً للانضمام إلى المعارضة وللتصرف دون موافقة الأغلبية الساحقة . وهكذا وجدت نفسي واحداً منكم أقوم بدوري في اهتماماتكم الإنسانية والقومية ، واكتسبت أصدقاء من بينكم ، وحشدت الأصدقاء القليلين الذين تبقوا على الانضمام إليكم» . ولكنه بعد خمسة أعوام نجده يكتب رداً على تهنئة حاخام فيينا له بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين يقول : « في مكان ما في أعماق روحي أشعر أنني يهودي متعصب . . وأنني شديد الدهشة أن أكتشف نفسي هكذا ، رغم كل جهودي للوصول للموضوعية ولإنكار التحيز » ، أي أن اليهودية التي جعلته خلواً من التحيزات في سن السبعين ، جعلته غير قادر على إنكار التحيز في سن الخامس والسبعين . هل هذه سقطة فرويدية ، بمعنى أنه في المرة الأولى كان يدَّعي خلوه من التحيزات حين كان يُلقي خطاباً عاماً ، وفي المرة الثانية سقط القناع وكشف مكنون نفسه لأنه يكتب خطاباً خاصاً لحاخام ؟

بل يبدو أن فرويد كان يغازل الصهيونية ويظهر هذا في تباهيه بما يُسمَّى «الشعب اليهودي» . وكان فرويد يعرف تيودور هرتزل ويوليه الاحترام ويشير إليه باعتباره « الشاعر والمحارب من أجل حقوق شعبنا » . وأرسل إليه أحد كتبه مع عبارة إهداء شخصي عليه . وكان أحد أبناء فرويد عضواً في جماعة قديما الصهيونية ، كما كان هو نفسه عضواً فخرياً بها .

وقد كتب فرويد إلى إحدى تلميذاته من العاملات بالتحليل النفسي ، وهي إشبيلر ابن ، بعد أن علم أنها توشك أن تضع طفلاً ، يقول لها : « . . . أود لو خرج الطفل ذكراً أن يصير صهيونياً متعصباً . . إننا يهود ، وسنظل يهوداً . . وسيبقى الآخرون ، على

استغلالهم لنا ، دون أن يفهمونا ، أو يقدرونا حق التقدير » (الخطاب مؤرخ في أغسطس ١٩١٣ ولكنه لم يُنشَر إلا عام ١٩٨٢). وكان فرويد عضواً في مجلس أمناء الجامعة العبرية بالقدس ، وكان يفتخر بذلك ويقول عنها « جامعتنا » .

ويُشير الدكتور قدري حفني إلى ما يسميه «التنظيم الصهيوني الفرويدي» . فقد نشر فرويد عام ١٩١٤ كتيباً بعنوان **تاريخ حركة التحليل النفسي** أشار فيه إلى تشكيل الرابطة الدولية للتحليل النفسي عام ١٩٠٢ "حين تشكَّلت حولي مجموعة من أطباء شبان ، كان هدفهم المعلن تَعلُّم وممارسة ونشر التحليل النفسي . . . وبعد سنتين من المؤتمر الأول الخاص للمحللين النفسيين ، انعقد المؤتمر الثاني في نورمبرج هذه المرة في مارس ١٩١٠ ، وفي الفترة الفاصلة بين هذين المؤتمرين . . . وإزاء العداء المتزايد الذي كان يُواجَه به التحليل النفسي في ألمانيا . . . صمَّمت مشروعاً ، وأفلحت أثناء ذلك المؤتمر الثاني ، في وضعه موضع التنفيذ ، بمساعدة صديقي س . فيرنزي . وكان هذا المشروع يرمي إلى تزويد حركة التحليل النفسي بتنظيم . . . تحاشياً للتجاوزات التي يمكن أن تُرتكَب باسم التحليل النفسي . . . وكنت أرغب ، أيضاً ، في أن تقوم بين أنصار التحليل النفسي علاقات صداقة وتآزر ولهذا ، وليس لأي شيء آخر ، كنت أرغب في قيام الرابطة الدولية للتحليل النفسي . . . " .

كان ذلك هو أقصى ما صرَّح به فرويد علناً آنذاك . أمّا ما نُشر بعد ذلك بأعوام طوال ، فقد كان مختلفاً تماماً . لقد قام المحلل النفسي المعروف ، إرنست جونز ، ابتداءً من عام ١٩٥٣ ، بالشروع في نشر سيرة حياة فرويد . وكان جونز آنذاك آخر الأحياء من القيادة السرية للتنظيم الصهيوني الفرويدي . وتضمَّنت تلك السيرة ، التي نُشرت في ثلاثة أجزاء ، العديد من الخطابات المتبادلة بين فرويد وخلصائه ، ومن بينهم أعضاء تلك القيادة السرية ، والتي كانت تضم ، إلى جانب فرويد ، كلاً من جونز وفيرنزي وساخس ورانك وأبراهام ، وإيتنجتون الذي انضم إلى تلك القيادة بعد تشكيلها بعدة أعوام .

أشار جونز إلى أن بداية التفكير في تشكيل تلك القيادة السرية ترجع إلى يوليه ١٩١٢ حيث اقترح جونز على فيرنزي اقتراحاً مؤداه تشكيل « جماعة صغيرة من المحللين الموثوق فيهم كنوع من الحرس القديم الذي يحيط بفرويد » . ونوقش هذا الاقتراح ، بالتفصيل مع فرويد ، الذي استجاب له فوراً وبصورة إيجابية . وتتضح تفاصيل هذا الاقتراح ، وكذلك طبيعة استجابة فرويد له ، في خطاب بعث به فرويد إلى جونز ، يحمل تاريخ الأول من أغسطس ١٩١٢ ، أي بعد مرور أقل من شهر على بزوغ الفكرة ، ذكر فيه : " . . . إن ما استولى على خيالي فوراً هو فكرتك عن مجلس سري يتألف من خيرة رجالنا وأكثرهم استحقاقاً للثقة ، للقيام على أمور التطورات اللاحقة للتحليل النفسي ، وللدفاع عن القضية في مواجهة الأشخاص والأحداث بعد وفاتي . . . وقبل كل شيء ، ينبغي أن تلتزم تلك اللجنة السرية المطلقة ، سواء فيما يتعلق بوجودها أصلاً ، أو فيما يتعلق بأعمالها . . . ومهما أتت به الأيام المقبلة ، فإن القائد المقبل لحركة التحليل النفسي ينبغي أن يخرج من بين هذه الحلقة الصغيرة المختارة من الرجال . . . " . ولم يمض عام حتى عقدت تلك القيادة أول اجتماعاتها في منزل فرويد ، الذي أهدى لكل من أعضائها فصاً إغريقياً قديماً من مجموعته ، وقام هؤلاء بتركيب هذا الفص على خاتم ذهبي ، كان فرويد يلبس مثيلاً له . وحين انضم إيتنجتون إلى القيادة ، أهدى فرويد إليه خاتماً مماثلاً كذلك .

وكان عدد اليهود بين أتباع فرويد كبيراً بشكل ملحوظ . فحلقة النقاش الأسبوعية التي بدأها عام ١٩٠٢ كان يحضرها يونج وأدلر ورانك وجونز وأبراهام وإيتنجتون ورايك وفيتلز وفرنزي ، وكلهم من اليهود ما عدا يونج وجونز . ويشير الدكتور قدري حفني إلى الصهاينة منهم . فماكس إيتنجتون ، مثلاً ، وهو أحد أعضاء القيادة السرية للتنظيم الفرويدي الصهيوني ، قرر ، في سبتمبر ١٩٣٣ ، أن يغادر ألمانيا إلى فلسطين ، حيث أقام هناك بقية حياته ، وأنشأ «الجمعية الفلسطينية للتحليل النفسي» التي ما زالت قائمة حتى الآن ، بعد أن تغيَّر اسمها طبعاً . وقال المحلل النفسي سيدني بومر : « لم يكن انتقال إيتنجتون إلى إسرائيل مجرد استجابة لضرورات الحرب ، بل كان نتيجة طبيعية لميله ، طوال حياته ، إلى الصهيونية » . أما المحلل النفسي الشهير ، إرنست سيميل ، والصديق الصدوق لماكس إيتنجتون ، فهو صاحب الكتاب المعروف **المعاداة للسامية مرض اجتماعي** ، وفيه يُرجع المشكلة اليهودية برمتها إلى أسباب نفسية خالصة . ولقد بلغ من تقدير فرويد لسيميل أنه أهداه ، عام ١٩٣٩ ، ذلك الخاتم الشهير نفسه الذي سبق أن أهدى مثله لأعضاء القيادة السرية للتنظيم قبل ذلك بسنوات طوال . أما سيجموند برنفيلد ، المحلل النفسي ، فهو نفسه ذلك العضو البارز في المنظمات الصهيونية ، الذي تَبنَّى أفكار الفيلسوف الصهيوني مارتن بوبر ، وكرَّس جانباً كبيراً من كتاباته النفسية لإبراز خصائص الشعب اليهودي ، والدفاع عن فكرة «فلسطين كوطن قومي لليهود» . وقد زكّاه فرويد بقوله : " . . . إنه خبير بارز في التحليل النفسي . واعتبره واحداً من أقوى العقول بين تلامذتي

وأتباعي . . . » . وكذلك الحال بالنسبة للطبيب والمحلل النفسي فيلكس دويتش ، الذي كان ، منذ شبابه ، من أنشط أعضاء التنظيم الطلابي الصهيوني في فيينا ، والذي التقى ، في صفوف هذا التنظيم، بمارتن فرويد ، ابن سيجموند فرويد ؛ ومن خلال لقائهما، عرف دويتش طريقه إلى فرويد والفرويدية .

أما فيما يتصل بتكوين فرويد الثقافي فنحن نعرف أنه درس العبرية والتوراة في طفولته . ومن المؤكد أن فرويد كان على علم بالتراث القبَّالي فأبواه كانا من خلفية حسيدية ، وكان جلينيك ، وهو واحد من أشهر العلماء القبَّاليين ، يعطي محاضراته في فيينا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر . ورغم أن أحداً لم يدرس مدى معرفة فرويد بالحركة الفرانكية التي نبعت من الحركة القبَّالية ، وحققت انتشاراً واسعاً بين العناصر الثورية اليهودية ، إلا أن بوسعنا أن نفترض أن فرويد كان على علم بها وبرؤيتها للكون . وعلى كل لا يتطلب التأثر بالأفكار المعرفة المتخصصة والقراءة المباشرة للأعمال الأصلية ، إذ يكفي أن يعيش المرء في مناخ فكري معيَّن وداخل تشكيل ثقافي معيَّن ليستوعب أفكاره الرئيسية . وهناك الملايين من «الرومانتيكيين» في بلادنا ممن استقوا رؤيتهم الرومانسية لا من جان جاك روسو ولا أشعار جوته أو وردزورث وإنما من الأغاني والأفلام والروايات العاطفية الشعبية والثقافة الشائعة . والمناخ الذي كان يعيش فيه فرويد ويتحرك كان مشبعاً بالأفكار والصور الحلولية الكمونية اليهودية . وذكرى الحركة الفرانكية ذات النزعة الترخيصية كانت لا تزال حية في الأذهان ، بخاصة بين يهود اليديشية في جاليشيا ، وفلولها كانت لا تزال موجودة ، وابنة رئيس الحركة (التي تقول بعض المراجع إنها كانت تعاشر أباها جنسياً ، كجزء أساسي من طقوس الجماعة الترخيصية) ظلت تترأس الحركة حتى وفاتها في منتصف القرن التاسع عشر ، وكان كثير من أعضائها منبثين بين النخبة الثقافية في أوربا .

بعد تناول ادعاءات فرويد عن يهوديته وتعصبه وصهيونيته وعن العلم اليهودي ، وبعد الحديث عن خلفية فرويد الثقافية اليهودية يظل السؤال مطروحاً : هل المنظومة الفرويدية بالفعل «منظومة يهودية» ؟ وهل التحليل النفسي «علم يهودي» كما يدَّعي الصهاينة وأعداء اليهود في آن واحد ، وكما يدَّعي فرويد نفسه أحياناً؟ في تصورنا أن الإجابة على هذا السؤال مركبة . وباختصار شديد نحن نذهب إلى القول بأن المنظومة الفرويدية قد تكون «يهودية» ظاهراً ولكنها في حقيقة الأمر منظومة علمانية شاملة ، وبأن عناصرها اليهودية الصميمة تشبه بنيوياً عناصر داخل المنظومة العلمانية الشاملة ، بسبب الإطار الحلولي الكموني الذي يجمع بينهما .

ولنبدأ بتناول البُعد اليهودي الظاهر في المنظومة الفرويدية . ولإنجاز هذا يجب أن نُضيِّق نطاق الرؤية ونركز لا على التلمود كله وإنما على بعض العناصر الحلولية فيه وعلى القبَّالاه (وقد اعتمدنا على كتاب صبري جرجس ، وعلى دراسة باكان **فرويد والتقاليد الصوفية اليهودية**) .

١ ـ لعل أهم نقط التماثل بين المنظومة الفرويدية والمنظومة القبَّالية هي مركزية الجنس في كليهما . وقد سُمِّيت الفرويدية «النظرية الجنسية الشاملة» أي «الواحدية الجنسية» ، وهي تسمية لها ما يبررها . فالجنس ـ حسب تصور فرويد ـ ليس وراء كل سقم نفسي وحسب ، بل إن طاقته هي المحرك أيضاً لكل ما يَصدُر عنه من وجوه النشاط من لحظة أن نُولَد . والجنس ليس مقصوراً على العلاقة الجنسية ، ولكنه في واقع الأمر صورة مجازية تتخلل على نحو ما كل النشاط الإنساني ، وضمن ذلك نشاط الإنسان العلمي والفني . وهذا لا يختلف كثيراً عن استخدام القبَّالاه للجنس كصورة مجازية أساسية في رؤيتها للعالم فقد عزا التراث القبَّالي إلى الإله صفة الجنسية . فالتجليات النورانية العشرة (سفيروت) كان يتم التعبير عنها من خلال رموز وصور مجازية جنسية . وتُعدُّ الشخيناه (السفيروت العاشر) التعبير الأنثوي عن الإله .

وفي صدد ما جاء عن الجنس في التراث القبَّالي يذكر باكان أن هذا التراث يتضمن عشرة أسفار هي الفيض القدسي والسلطات الخفية للإله ، وكل جزء منها مرتبط بجانب من الإله . وتاسع هذه الأسفار اسمه «يسود» (ويعني الأساس) ومكان اليسود الأعضاء الجنسية لآدم قدمون أو الإنسان الأول وهو المايكروكوزم (العالم الأصغر) الذي يقابل الماكروكوزم (العالم الأكبر) . (انظر : «الموضوعات الأساسية الكامنة في القبَّالاه وبنية الأفكار» ـ «التجليات النورانية العشرة [السفيروت]» ـ «التجلي الأنثوي للإله [الشخيناه]») . وقد وصف بعض الحاخامات القبَّالاه بأنها قامت بتجنيس الإله وتأليه الجنس ، وهذا وصف دقيق أيضاً للمنظومة الفرويدية على الأقل في جانبها الاختزالي الشائع .

٢ ـ ثمة نقطة التقاء بين الفكر القبَّالي والفكر الفرويدي تتمثل في المعرفة أو «داث» ، فداث في التراث القبَّالي تَنتُج من اتحاد «حوخماه» أو الحكمة و«بيناه» أو الفهم . والحوخماه مفهوم ذَكَري والبيناه مفهوم أنثوي ، وبذا تكون داث النسل المقدَّس لاتحادهما الخفي .

غير أن المعرفة (داث) تُستخدَم أيضاً في التوراة بمعنى الاتصال

الجنسي . وأول استخدام لها ورد في (تكوين ٤ : ١) بهذا المعنى، « وعرف آدم امرأته حواء فحبلت . . . » ، وقد تكرر استخدام الكلمة بالمعنى نفسه في مناسبات متعددة بعد ذلك .

ويذكر باكان أن الزوهار يتحدث عن الاتصال الجنسي بوصفه «الكشف عن العرى» . ولما كانت كلمة بيناه التي تعني «الفهم» تعني في الوقت نفسه «الأم» فإن الرجل الذي يخطئ جنسياً يكون في الوقت نفسه كأنه قد « كشف عن عرى الأم » (بيناه) . وفرويد يخال أنه وصل إلى الفهم (بيناه) بالكشف عن اللاشعور ، أي الكشف عن عرى العقل في الإنسان . ويتضمن مفهوم الموقف الأوديبي خيال الأم العارية . والمعرفة (داث) في التراث القبَّالي تَنتُج من اتحاد الحكمة والفهم ، والمعرفة (الاستبصار) عند أصحاب التحليل النفسي الفرويدي ثمرة اتحاد الشعور واللاشعور . وهذا الاتحاد في ذاته كما يقولون خبرة شهوية عميقة من حيث أنه يتناول الكشف عن الموقف الأوديبي ، أي اكتشاف المرء عقدة أوديب داخل نفسه والكشف عنها ثم الكشف عما تنطوي عليه من خيال الأب والأم في العلاقة الجنسية ، ومن حلول الطفل ، خيالاً أيضاً ، محل الأب في هذه العلاقة .

والعلاقة بين المعرفة والجنسية لها شواهد أخرى عند فرويد أيضاً ، فقد ذكر في مجموعة مقالاته أن الطفل في سن الثالثة إلى الخامسة ، حين تصل حياته الجنسية إلى قمتها الأولى ، يبدأ يبدي من النشاط ما يمكن أن يُعزَى إلى رغبته في التقصي والمعرفة ، كما أن الرغبة في المعرفة لدى الأطفال ، فيما يرى فرويد ، تتجه على نحو عنيف وفي فترة مبكرة إلى المشكلات الجنسية . بل إن التحليل الفرويدي ليمضي في هذا الاتجاه إلى مدى أبعد فيزعم أننا نكون أكثر دقة إذا قلنا إن هذه المشكلات (الجنسية) قد تكون أول ما ينبه رغبته في المعرفة عموماً .

٣ ـ ثمة نقطة التقاء أخرى أشار إليها باكان هي تلك المرتبطة بما جاء بالزوهار عن نسبة الجنسية الثنائية للإنسان ، فالإله ينطوي داخل نفسه على الشخيناه وهي مرادفه الأنثوي . وآدم الذي خُلق على مثال الإله كان ينطوي على مرادف أنثوي هو الضلع الذي خُلقت منه حواء . جاء بالتوراة « فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام . فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً . وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم » (تكوين ٢ : ٢١ ـ ٢٢) ، وجاء بها أيضاً « وهذه تُدعَى امرأة لأنها من إمرئ أُخذت » (تكوين ٢ : ٢٣) . والفكر القبَّالي ينطوي على أن الذكر والأنثى قطبان لكيان واحد ، كما أن الزوهار يتضمن أن « الإله لا يبارك مكاناً إلا حيث يجتمع فيه رجل وامرأة ، وأن الرجل لا يُسمَّى رجلاً إلا إذا اتصل بامرأة . . والرجل غير المتزوج ناقص وتعوزه نعمة الإله » .

ويذهب فرويد إلى أن الإنسان يُولَد بتركيب جنسي ثنائي ، وأن هذه الثنائية تنفصل فيما بعد ، ولكن التحقيق في حياة الإنسان لا يصل إلى غايته إلا بعودة هذه الثنائية إلى الاتصال مرة أخرى في العلاقة الجنسية السوية .

٤ ـ في سفر براخوت في التلمود وردت آراء عن الأحلام تشبه كثيراً من آراء فرويد . فقد ورد في هذا السفر « إن المرء لا يرى في الحلم إلا ما توحي به أفكاره . . » ، فالأحلام تعبير عن رغبة لدى الحالم وبالإمكان تفسيرها عن طريق اللعب بالألفاظ وهي ذات مدلول جنسي ، وهي في أساسها تعبير رمزي ، كما أنها تعبِّر عن الصراع بين دوافع « الخير » ودوافع « الشر » . وهذه جميعاً تطابق ما قال فرويد عن الأحلام .

ومن المعالم البارزة في سفر براخوت أنه يستخدم الخيالات الجنسية ليرمز إلى المعرفة فيقول « إذا حلم إنسان بأنه يتصل بأمه جنسياً فله أن يتوقع الوصول إلى الفهم . . وإذا حلم بأنه يتصل جنسياً بعذراء مخطوبة فله أن يتوقع الوصول إلى معرفة التوراة . . . وإذا حلم شخص بأنه يتصل جنسياً بامرأة متزوجة فله أن يثق في أنه على موعد مع القدر بالنسبة لمستقبل العالم ، بشرط ألا يكون على معرفة بها وألا يكون قد فكَّر فيها أثناء المساء » .

وقد وصف سفر براخوت قاعدتين رئيسيتين لتفسير الأحلام ، الأولى أن كل الأحلام ذات معنى ، فالحلم الذي لا يُفسَّر كالكلمة التي لا تُقرأ ، والثانية أن كل الأحلام تخرج من الفم وأن كل الأحلام تتبع تفسيرها .

٥ ـ ثمة نقطة التقاء أخيرة بصدد ما يراه التراث القبَّالي في المراحل السابقة للبلوغ . جاء بذلك التراث ، فيما روى باكان ، أن المراحل السابقة للبلوغ تسودها دوافع شريرة . وفي هذا المعنى قال الزوهار إن الطفل بمجرد ولادته يرتبط « الملقن » الشرير به ويظل يلازمه حتى يصل إلى سن الثالثة عشرة حين يجيء إليه « الملقن » الخيِّر . ومنذ ذلك التاريخ يلازم الملقنان الرجل ، الخيِّر عن يمينه والشرير عن يساره .

فإذا رجعنا إلى كتاب فرويد **مقالات ثلاث في نظرية الجنسية** ألفيناه يُقرر أن كل ما نعده انحرافاً جنسياً في حياة الإنسان بعد مرحلة الرشد كان مظهراً سوياً لجنسية الطفولة في المرحلة السابقة للبلوغ ، أي أن الشر الذي يعاني منه الرجل هو امتداد لما كان سوياً في حياته أثناء الطفولة .

ويمكننا الآن أن نتوجه إلى نقطة أكثر تفصيلاً هي علاقة التأويل الفرويدي بمدارس التفسير اليهودية . قال فرويد في **تفسير الأحلام**

إنه سيقوم بتحليل الإنتاج الإنساني كما لو كان يحلل التوراة (ويُقال إن اسم المريضة «دورا» هو في واقع الأمر تحريف مُتعمَّد لكلمة «توراة» إذ استبدل فرويد حرف التاء بحرف الدال كما فعل مع «آتون» و«آدون» أو «أدوناي»)، وهو لم يجانبه الصواب في قوله إذ نلاحظ نقط تماثل عديدة :

١ ـ ابتداءً يرى التحليل النفسي أن حلم المريض لا يقول شيئاً داخلياً، فهو كلمات متراصة معناها الظاهري غير منطقي وغير مترابط، ولكن المفسر يأتي بآلياته التفسيرية المختلفة ليصل إلى المعنى الباطن فيصبح الحلم ذا معنى . كل هذا يعني أن الطبيب المفسر هو الشخصية المحورية فلا المريض ولا كلماته لها معنى . وهذا لا يختلف كثيراً عن موقف كثير من المنظومات الحلولية من عملية التفسير إذ تذهب هذه المنظومات إلى أن المعنى المنطقي الظاهر للنص معنى سطحي، أما المعنى الباطن فهو يتطلب تفسيراً عرفانياً إشراقياً لا يمكن أن يأتي به إلا «الشيخ» أو «الإمام» . وهذا الموقف نفسه لا يختلف كثيراً عن بعض المواقف الحاخامية من التوراة، فالنص المقدَّس صامت، أو معناه الظاهر سطحي ليس ذا قيمة كبيرة . ويأتي المفسر الحاخامي أو القبَّالي مسلحاً بآلياته التفسيرية فيعيد ترتيب منطوق النص واستكناه ألفاظ وعبارات بعينها في ألعاب هندسية وحروفية كبيرة ليتكشف المعنى الحقيقي الخفي للتوراة .

٢ ـ لكل هذا نجد أن التفسير أكثر أهمية من النص في التحليل النفسي تماماً كما هو الأمر مع الشريعة الشفوية (التلمود ـ شروح الحاخامات) التي تصبح أكثر أهمية من النص المقدَّس ذاته .

٣ ـ بيَّن سفر براخوت كيف يُستخدَم اللعب بالألفاظ في سبر المعنى الخبيء للأحلام . ففي التراث اليهودي يُعدُّ اللعب بالألفاظ من الوسائل المهمة في البحث عن المعنى الخفي للتوراة، وفي هذا الصدد فإن الاعتقاد يتجه إلى أن لكل كلمة معناها الباطن . وقد أكد كتاب الزوهار هذا الرأي كما أكد أهمية اللعب بالألفاظ . وفرويد أيضاً أكد أهمية اللعب بالألفاظ في كتابه **علم أمراض النفس في الحياة اليومية**، في الكشف عن اللاشعور وتبين محتوياته، أي أن أهميتها تكمن في تبينُّ الدوافع الحقيقية وفي الوقت نفسه الخفية لدى الإنسان . (جرجس)

ولكن أكثر النظم الحلولية اليهودية اقتراباً من الفرويدية هي المنظومة الفرانكية، وهي المنظومة التي وصلت فيها الحلولية الكمونية اليهودية قمتها في العدمية والتفكيكية . وخلفية الفرانكية والفرويدية مشتركة فكلاهما أيديولوجية يحملها يهود فقدت اليهودية بالنسبة لهم أي معنى، وهم يهود فقدوا هويتهم اليهودية يودون الانتماء لمجتمع الأغيار لأن الانتماء اليهودي، بالنسبة لهم، كان قد أصبح عبئاً لا يُطاق للأسباب التالية :

١ ـ يقول مؤرخو العقيدة اليهودية والجماعات اليهودية في أوربا إن اليهود نتيجة الاحتكاك الطويل بالمسيحية استوعبوا مفهوم الخطيئة الأولى والإحساس بالسقوط الأمر الذي عمَّق الإحساس بالذنب لديهم .

٢ ـ كانت اليهودية قد تحجرت بحيث أصبحت مجموعة من التحريمات والأوامر والنواهي التي أصبحت تمثل أغلالاً ثقيلة جعلت من الصعب على اليهودي أن يكون يهودياً وإنساناً في آن واحد .

٣ ـ في الوقت نفسه انتشرت مُثُل الاستنارة بين الأغيار وبين اليهود وزادت من معدلات التحرر الجنسي .

٤ ـ كان تراث القبَّالاه بصوره المجازية الجنسية العديدة قد تغلغل في الوجدان اليهودي وصعَّد توقعاتهم الجنسية والطوباوية بشكل عام . ومع فشل حركة شبتاي تسفي وإحباط النزعة الطوباوية كان لابد أن تعبِّر هذه النزعة عن نفسها على شكل تصعيد التوقعات الجنسية .

٥ ـ كل هذا جعل من الصعب على أعضاء الجماعات اليهودية الاستمرار في إقامة الشعائر اليهودية وتنفيذ الأوامر والنواهي وكبح جماح رغباتهم وشهواتهم . في هذا الإطار ظهرت الفرانكية ومن بعدها الفرويدية . وقد أخذت الفرانكية شكل حركة مشيحانية ترخيصية، وأخذت الفرويدية (في شكلها الاختزالي الشائع) شكل حركة علمية ترخيصية .

كان جيكوب فرانك يقول لقد أتيت لأحرر العالم من كل الشرائع والعادات الموجودة فيه . وبالفعل أوقف فرانك العمل بالأوامر والنواهي وألغى الحدود بين المقدَّس والمدنَّس فأصبح كل شيء مقدَّساً ومن ذلك الإثم نفسه، ومن ثم أصبح الوصول إلى النور غير ممكن إلا بالنزول في الظلام وأصبح الصعود غير ممكن إلا بالسقوط في الهوة . فمن خلال الوقوع في الخطيئة سينبثق عالم لا مكان للخطيئة فيه، عالم هو الخير كله . ولذا فالممارسات الجنسية الجماعية الداعرة شكل من أشكال العبادة وطريقة للتواصل بين أعضاء الجماعة (كما هو الحال دائماً مع الجماعات الحلولية المتطرفة) .

وقد جاء فرويد فوجد حضارة الغرب مليئة بالمحرمات التي فرضها الدين عليها، مكبلة بالقيود التي تحول دون انطلاق الناس، كما رأى الشعور بالإثم يكتنفهم إذا ما خرجوا على ما فيها من ضروب المنع والتحريم، فطُرِح التحليل النفسي باعتباره الإطار الذي يرفع الشعور بالخطيئة عن كاهلهم . فكأن فرويد هو الماشيَّح العلماني الجديد الذي جعل الليبيدو هو اللوجوس، وتحقيقها دون قيود هو التيلوس

(الهدف والغاية) . وإن لم يكن فرويد قد دعا إلى الممارسات الجنسية الجماعية فإنه كان يرى أحياناً أن الطريق الأساسي للسعادة الحقة هو الإفصاح الجنسي الكامل .

ويتواتر في العهد القديم موضوع جماع المحارم (قصة ابنتي لوط ـ قصة اغتصاب أمنون لأخته نامار) . ولكن في المنظومة الفرانكية يكتسب الموضوع حدة خاصة (يُقال إن فرانك كان يجامع ابنته) . وتأكيد أهمية جماع المحارم . ومركزية موضوع جماع المحارم أمر منطقي باعتبار أن الإنسان الذي لا حدود له والذي تتمتع كل أفعاله، مهما كانت آثمة ، بقداسة كاملة ، هو إله ، من حقه ، بل من واجبه ، أن يخرق كل الحدود ليؤكد قداسته الكاملة وألوهيته (النتيجة الحتمية للحلول الكامل) . ويُلاحَظ أن جماع المحارم يلعب دوراً أساسياً في المنظومة الفرويدية . (ويمكن أيضاً أن نقارن بين دور الأب والأخ الأعظم والأم في المنظومة الفرانكية ودور الأب والأم والابن في المنظومة الفرويدية) .

ثم نأتي للنزعة التفكيكية العدمية . كان فرانك مدركاً لهذا إدراكاً كاملاً إذ قال : « أينما كان يخطو آدم ، كانت تنشأ مدينة ، لكن أينما أضع أنا قدمي يجب أن يُدمَّر كل شيء ، فقد أتيت إلى هذا العالم لأدمِّر وأُبيد » . وكان فرانك يرى أن مهمة أتباعه تحطيم كل الأديان على أن يتم هذا من خلال ما أسماه «عبء الصمت» . وكان يرى أن اليهود قد اخترقوا الإسلام (من خلال شبتاي تسفي) وأن العناصر اليهودية المهرطقة قد اخترقت اليهودية ولم يبق سوى المسيحية ولذا كان على أتباع فرانك ادعاء المسيحية حتى ينضموا إليها ويحطموها من الداخل .

ولعل فرويد لم يكن يتسم بالوضوح نفسه والعدمية نفسها فموقفه ـ كما أسلفنا ـ كان مبهماً ، ومع هذا نجد في كتاباته ما يشي بإدراكه للدور التفكيكي الذي كان يلعبه ، سواء في علاقته بالدين أو في الحضارة الإنسانية نفسها ، فالدين وهم ، والفن تعبير عن المرض، والحضارة أهم مصادر آلام الإنسان لأنها مبنية على قمع اللبيدو .

وثمة إيمان بدور البطل المتميز في كل من الفرانكية والفرويدية ولذا نجد أن الحركة الفرانكية تدور حول جيكوب فرانك تماماً كما كانت حركة التحليل النفسي تدور حول فرويد . وأخيراً ثمة نزعة عسكرية واضحة في الفرانكية لا تظهر بالوضوح نفسه في المنظومة الفرويدية وإن كان فرويد ذاته يرى حتمية الحرب ، باعتبار أن الصراع أحد الغرائز الإنسانية الأساسية .

نقط التساؤل إذن واضحة . ومع هذا هناك الكثير من التحفظات الجوهرية . ومن الطريف أن فرويد نفسه كان أول من أثار مثل هذه التحفظات ، فقد كان يصر أحياناً على أنه لا يوجد « علم يهودي أو آري » ، وكان يشير إلى نفسه بأنه « رجل طب لا إله له » ، أو « يهودي لا إله له » . وكما هو معروف كان فرويد يرى أن الدين ، وضمن ذلك العقيدة اليهودية ، مجرد وهم . وقد اشتكت زوجته من أنه كان يرفض أن يدعها تضيء شموع السبت (وهي إحدى الشعائر اليهودية) لأن الدين في تَصوُّره « محض خرافة » . وتضمنت صفحة العنوان في كتاب **تفسير الأحلام** ، أهم ما كتب فرويد في نظر الكثيرين ، شعاراً باللاتينية استعاره من فرجيل ونصه ما يلي : « وإذا لم تكن الآلهة القابعة فوق ذات نفع لي فسأثيره جحيماً شاملاً » . وهذه العبارة النفعية المادية الوثنية مقتطعة من عبارة أطول وأكثر دلالة هي : « إذا لم تكن قوتي كبيرة على نحو كاف فلن أتردد يقيناً في طلب العون حيثما يمكن أن يوجد . وإذا لم تكن الآلهة القابعة فوق ذات نفع لي فسأثيره جحيماً شاملاً » . ولخص فرويد موقفه من اليهودية حين وصف علاقته بإسبينوزا بأنهم « إخوة في اللا إيمان [أي الكفر] » .

ثمة ازدواجية ظاهرة هنا بين الانتماء الكامل لليهودية ، بل والصهيونية ، وتأكيد لأهمية هذا الانتماء والتباهي به من جهة ، والإنكار الكامل له وتأكيد الانتماء للحضارة الغربية الحديثة ولنماذجها التفسيرية المادية من جهة أخرى . ولعل خطابه للراعي أوسكار فيستر يُعبِّر عن هذه الازدواجية ، فقد سأله ساخراً : «وبالمناسبة ما بال التحليل النفسي لم يستدعه واحد من المؤمنين الأتقياء . وكان عليه أن ينتظر ليقوم بذلك يهودي لا إله له (أي ملحد) ؟ » ففرويد هنا ليس يهودياً وحسب ، وإنما ملحد أيضاً .

ولعل هذه الازدواجية تزول حين نضع أيدينا على عنصرين أساسيين وهما أن فرويد كان يهودياً غير يهودي ، بمعنى أن إثنيته اليهودية كانت قشرة لا تؤثر في اللب ، فهي مجرد ادعاء ، إذ أن انتماءه الثقافي الحقيقي كان للحضارة الغربية الحديثة . والعنصر الثاني هو أن الحلولية اليهودية ذاتها لم تكن تختلف كثيراً عن الحلولية المسيحية أو الحلولية الواحدية المادية ، أي العلمانية الشاملة ومن الصعب التمييز بينهما ، فسواء على المستوى الإثني أو على المستوى العقائدي فإن فرويد في واقع الأمر ينتمي للمنظومة العلمانية الشاملة رغم كل التباهي بانتمائه اليهودي ، ورغم كل ديباجاته اليهودية .

١ ـ فرويد يهودي غير يهودي :

حينما وُلد فرويد كانت اليهودية كعقيدة تفاقمت أزمتها ، والجيتو كان قد تحطمت أسواره ، وكان اليهود يندمجون بخطى

سريعة متزايدة ، ولذا تبخر وهم الخصوصية الإثنية اليهودية . وقد غيَّر سيجموند فرويد اسمه من «سيجسموند» ، اسم الملك البولندي الذي دعا اليهود للاستيطان في بولندا وأحسن إليهم وأكرم وفادتهم ، إلى «سيجموند» وهو اسم بطل نوردي (تماماً كما فعل هرتزل الذي كان له اسم عبري «بنيامين» وآخر أوروبي وهو «تيودور» . أما ماكس «نوردو» فقد تَبنَّى اسمه النوردي بكل وضوح) . وقد فكر فرويد في التنصر في إحدى مراحل حياته ، شأنه في هذا شأنه نصف يهود برلين ، على سبيل المثال . فاليهود كانوا قد ابتعدوا تماماً عن عقائدهم الدينية وموروثاتهم الإثنية (التي أتوا بها من المجتمعات التي هاجروا منها) ، وكان المثقفون بينهم قد ازدادوا ابتعاداً بعد انتشار مُثُل التنوير وتَزايُد معدلات الاندماج والعلم .

ومع هذا واكب عمليات العلمنة والدمج تزايد ملحوظ في حدة العنصرية والعداء لليهود وانتشار مفاهيم مثل النقاء العرْقي والشعب العضوي التي فرضت على اليهود تصنيفاً لم تَعُد له أية علاقة بواقعهم ، الأمر الذي يدل على غباء العنصريين ، وأنهم غير قادرين على قراءة الواقع . كل هذا نتجت عنه ظاهرة اليهودي غير اليهودي ، فهو يهودي اسماً ، إما لأنه يتصور ذلك أو لأن المجتمع فرض عليه هذا الاسم ، ولكنه فعلاً ابن عصره ومجتمعه ، بكل ما فيه من سلبيات وإيجابيات .

وقد عبَّر هذا الإبهام عن نفسه في كتابات فرويد مثل **موسى والتوحيد** . فموسى نبي اليهود هو في واقع الأمر من الأغيار ، ورغم أنه أتى بالتوراة إلا أن التوراة هي في واقع الأمر عقيدة التوحيد المصرية .

وقد اختلط يهوه إله اليهود بآتون إله المصريين وهكذا . وهذه التهويمات هي في الواقع تعبير عن محاولة فرويد أن يتعامل مع قضية « اليهودي غير اليهودي » ، ولكنها طُرحت هنا على هيئة « غير اليهودي اليهودي » وهما شيء واحد . فكأن موسى هو فرويد غير اليهودي الذي فُرض عليه أن يكون يهودياً .

ويبدو أن فرويد لم يكن مدركاً لهذا الوضع على المستوى الواعي . وثمة تعبير مدهش عن هذا الإخفاق في الفهم في المقدمة التي كتبها فرويد للترجمة العبرية لكتاب **الطوطم والتحريم** . فقد أشار أحد أصدقائه إلى درجة ابتعاده عن « دين آبائه » بل عن كل دين آخر ، وإلى أنه نبذ كل الخصائص المشتركة مع « قومه » ، ثم سأله : « أي شيء تَبَقَّى لك من اليهودية ؟ » (وهو سؤال شديد الوجاهة ، لم تتمكن الدولة الصهيونية حتى وقتنا هذا من الإجابة عليه : من اليهودي ؟) . وكان رد فرويد مبهماً إلى أقصى حد : "لم يبق لي الكثير منها ، ولكن ما تَبقَّى على الأرجح هو الجوهر" . ولكن يظل السؤال هو : ما هذا الجوهر اليهودي ، الذي بقي بعد أن تساقط كل شيء آخر ؟ لم يستطع فرويد الإجابة على هذا السؤال إذ أكد : "أنه يعجز عن تفسير هذا الجوهر" ، وهي إجابة أقل ما توصف به أنها غريبة خصوصاً أنها صادرة عن مفكر جعل همه تفكيك كل ما هو إنساني وطوَّر آليات لفك شفرة الأحلام وزلات اللسان والنكت وتفسير أعماق الإنسان المظلمة ، كيف يعجز مثل هذا المفكر عن فهم هذا الجوهر اليهودي (الذي كان الطاقة المحركة لفكره كما قال) . لكن فرويد تدارك الأمر وقال : "ولكن اليوم سيجيء ، دون ثمة ريب ، حين يصبح ذلك [أي تفسير الجوهر اليهودي] ميسوراً للعقل العلمي" .

٢ ـ الحلولية اليهودية والحلولية العلمانية الشاملة :

لاحظ الناقد الروسي باختين حلولية فرويد حين أشار إلى المنظومة الفرويدية باعتبارها « واحدية روحية » . كما أشار بعض النقاد إلى النظرية الفرويدية بأنها النظرية « الجنسية الشاملة » . والواحدية هي الأرضية التي تلتقي عندها كل الحلوليات .

ولعل فرويد ذاته قد أدرك ذلك (بشكل غير واع) . فحينما غيَّر اسمه من «سيجسموند» اختار اسم «سيجموند» ، وسيجموند في الميثولوجيا النوردية هو ذلك الكائن البشري الذي تحدَّى الآلهة وهزمها ، وهو معادل يسرائيل في التراث العبري ، فيعقوب صارع الإله وهزمه فسُمِّي «يسرائيل» . فكأن فرويد أدرك تَماثُل الأساطير الوثنية الحلولية ، وحينما كان فرويد يُطوِّر منظومته اختار أسماء لاتينية مثل «إيجو» و«سوبر إيجو» و«إيد» ، ويُقال إن كلمة «إيد» صدى لكلمة «ييد» حسب رأي بعض المفكرين ، وهي ليست بعيدة عن كلمة «يسود» التي تكاد تكون مساوية «لليبيدو» .

وتتبدَّى حلولية فرويد وواحديته في ذلك التماثل المدهش بين المنظومة الفرويدية والمنظومة الغنوصية ، والتي يمكن إيجاز بعض جوانبها فيما يلي :

أ) كل من الغنوصية والفرويدية رؤية واحدية مغلقة ومنظومة حلولية تَرُد كل الظواهر إلى مبدأ واحد هو الأصل النوراني للإنسان في المنظومة الغنوصية ، وهو الليبدو في المنظومة الفرويدية .

ب) تنطلق كل من الغنوصية والفرويدية من نقطة تماسك عضوي كامل قد تكون صلبة أو سائلة ، ولكنها تخلو من أية ثغرات أو حدود بين الأشياء ، هي حالة البليروما الأولى في النظام الغنوصي ، وهي الحالة المحيطية للطفل أو حالة الطبيعة حيث يلتصق الطفل بأمه تماماً . وتظل هذه اللحظة الأولى مسيطرة على الإنسان ويقضي حياته

بمحاولة العودة إليها (تماماً كما يفعل الإنسان الروحاني في المنظومة الغنوصية) .

جـ) كل من الغنوصية والفرويدية محاولة لتفسير الكون والإنسان والطبيعة والتاريخ من خلال مجموعة من الأساطير والصور المجازية، حيث نجد أن العلاقات السببية يُعبَّر عنها من خلال أحداث الأسطورة .

د) تعود جاذبية كل من الغنوصية والفرويدية (في شكلها الشعبي الترخيصي) إلى أنهما يقدمان حلولاً واحدية بسيطة لكل المشاكل .

هـ) كل من المنظومة الغنوصية والفرويدية يُسقطان تماماً عنصر التاريخ والزمان والبنية فهما منظومتان كونيتان تتعاملان مع عناصر كونية متجاوزة للزمان والمكان وحدود الإنسان الفرد .

و) يُلاحَظ أن كلاً من الغنوصية والفرويدية ينطلقان من صورة مجازية جنسية أساسية ، ويلعب الجماع في النظام الغنوصي دوراً أساسياً ، فالأيونات ثمرة الجماع الجنسي بين الإله الأب والأم . ويلعب الجماع دوراً مماثلاً في المنظومة الفرويدية . كما يُلاحَظ أن الأيونات في المنظومة الغنوصية تحمل أحياناً أسماء الأعضاء التناسلية، وهذا ليس بعيداً عن استخدام فرويد للأعضاء التناسلية كمقولات تحليلية تفسيرية .

ز) يُلاحَظ أن الثنائية الجنسية مفهوم أساسي في كل من الغنوصية والفرويدية .

ح) الخلاص الغنوصي يتم من خلال المعرفة ، معرفة الإنسان لذاته ، والصيغة السحرية الشاملة التي يمكن من خلالها فك شفرة الكون ومعرفة اسم الإله الأعظم . والخلاص الفرويدي يتم أيضاً من خلال فك شفرة أحلام المريض ومعرفة سبب عصابه ومن خلال هذه المعرفة يمكنه أن يصل إلى الخلاص .

ط) لا يمكن أن يتم الخلاص والعودة إلى الأصل النوراني إلا من خلال خداع الأركون ، حكام السماوات السبعة ، الذين يمنعون الإنسان من العودة لأصله ، والشيء نفسه يوجد في المنظومة الفرويدية . فعملية العلاج هي في جوهرها محاولة لمغافلة الرقيب حتى يُفصح المريض عن مكنونات نفسه ومن خلال فهمها يصل المريض إلى المعرفة التي ستيسر له سُبل الخلاص .

ي) لا توجد منظومة أخلاقية غنوصية ، والأمر نفسه ينطبق على المنظومة الفرويدية . فهما متجاوزتان للأخلاق ولفكرة الخير والشر .

ك) لا يوجد مفهوم للخطيئة في كل من الغنوصية والفرويدية ، فالشر خلل كوني والعصاب فشل في تسريب الطاقة الجنسية .

ل) ثمة ثنائية صلبة تسم النظام الغنوصي هي ثنائية الروحانيين والجسمانيين (السوبرمن والسبمن) وهي لا تختلف كثيراً عن ثنائية المفسر (النوراني) والمريض (الجسماني) .

م) يمكن أن نجد عناصر مختلفة أخرى مثل التشابه بين الإله الصانع وحالة الحضارة عند فرويد ، فكلاهما معاد للإنسان ، والتشابه بين سقوط الإنسان النوراني في المنظومة الغنوصية ثم عودته ومراحل حياة الإنسان في النظام الفرويدي (سقوطه وخوفه من الخصي وعودته وتصالحه مع الأب ـ سقوطه وعصابه وعودته من خلال العلاج) . وقد لعب المفكرون اليهود دوراً أساسياً في كل من الغنوصية والفرويدية . كما أن موقف الغنوصية والفرويدية من اليهود ليس إيجابياً ، فيهوه هو الإله الصانع في المنظومة الغنوصية ، وقد بيّنا موقف فرويد المبهم من اليهودية ويهوه .

وتجب الإشارة إلى أن الفرويدية غنوصية تشاؤمية ، من النمط النيتشوي ، وليست غنوصية تفاؤلية ، من النمط الماركسي . فإذا كانت الماركسية تبدأ من حالة البليروما (الشيوعية البدائية) وتنتهي نهاية سعيدة في المجتمع الشيوعي ، فإن الفرويدية تبدأ في حالة البليروما ، ولكن العودة مستحيلة ، فحالة الحضارة ، بكل ما تؤدي إليه من عصاب ، هي مصير المجتمع .

ولنا أن نلاحظ أن المنظومة القبَّالية اليهودية التي تأثر بها فرويد هي الأخرى منظومة غنوصية في عناصرها الأساسية فهي تؤله الإنسان والمادة والجسد وأخيراً الجنس .

ولا يهم إذا كان مصدر رؤية فرويد الحلولية يهودية أم لا ، فقد تداخلت القبَّالاه اليهودية والقبَّالاه المسيحية بحيث لم يعد هناك فرق واضح بينهما . وقد تحول الاثنان باعتبارهما وحدة وجود روحية إلى وحدة وجود مادية ، أي علمانية شاملة . ويظهر هذا في حلولية بومه وشبتاي تسفي وسويدنبرج الروحية ، التي لا تختلف كثيراً عن حلولية إسبينوزا أو لايبتز أو هيجل ، الروحية المادية ، التي هي في واقع الأمر وحدة وجود مادية ذات ديباجات روحية . فلا يوجد تناقض جوهري بين الحلوليتين ، ويستطيع المثقف أن يكون حلولياً يهودياً مغرقاً في يهوديته أو حلولياً مسيحياً مغرقاً في مسيحيته . ولا يتناقض هذا مع كونه واحدياً مادياً (أي علمانياً شاملاً) مغرقاً في واحديته وماديته التي تُفصح عن نفسها من خلال ديباجات روحية .

وفي مدخل «التحديث كتفكيك» بيّنا النزعة التفكيكية في المشروع التحديثي في الإطار الحلولي الواحدي المادي ، وفي المداخل الخاصة باليهودية وما بعد الحداثة تناولنا تقاليد الهرمنيوطيقا المهرطقة بين المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ، وكيف أن المثقف

اليهودي يمكن أن يكون تفكيكياً بسبب علمانيته ويهوديته ، فلا يوجد تناقض بين الواحد والآخر . والحلول هو الحلول والتفكيك هو التفكيك سواء كانت الديباجات علمانية مادية أم قبَّالية « روحية » .

كل هذا يعني أن حلولية فرويد وماديته تنبع من الأرضية الحلولية الغنوصية الصلبة التي تنطلق منها كل الأيديولوجيات العلمانية ، والديباجات اليهودية إن هي إلا ديباجات ، فالبنية الحلولية الواحدية واحدة .

ولعل أكبر دليل على أن الحلولية الواحدية هي المنظومة الأساسية ذات المقدرة التفسيرية الأشمل وأن المنظومة الفرويدية إن هي إلا تعبير عن هذه الحلولية المادية (العلمانية الشاملة) ، أن هذه المنظومة انتشرت في كل أرجاء العالم بين اليهود وغير اليهود ، وأصبحت عالمية غير مقصورة على وطن أو جماعة دينية أو إثنية بعينها . والمنظومة الفرويدية لا تختلف في هذا عن فكر تشارلز داروين أو مدرسة هلمهولتز ، وهي مدارس أسسها مسيحيون ، يُقال إن بعضهم كان معادياً لليهودية .

ولعل حالة يونج الذي عارض فرويد وأصبح من أهم أعدائه تُلقي كثيراً من الضوء على هذه القضية . فيونج المسيحي كان يعرف القبَّالاه اليهودية اللوريانية وكان معجباً بشكل خاص بفكرة أن الإنسان يساعد الإله في عملية رأب الصدع الذي نشأ أثناء عملية الخلق (تَهشُّم الأوعية) . وهذه العملية هي التي يُطلَق عليها في التراث القبَّالي اصطلاح «الإصلاح الكوني (تيقون)» . وكان يونج معجباً أيضاً بالمنظومة الغنوصية وتأثر بها ونشر بعض أهم النصوص الغنوصية واكتشف أن الأفكار الغنوصية هي في واقع الأمر الأفكار التي كد معظم حياته للوصول إليها . وتحمل منظومته كثيراً من ملامح المنظومات الغنوصية . وفكرة الرموز الأولية عنده تمثل السيولة الكونية حيث الإنسان واحد في كل زمان (الإنسان القديم) وكذلك تظهر الثنائية الجنسية في أفكاره عن الأنيما والأنيموس أو القرين الذكري للمرأة والقرينة الأنثوية للذكر . فرغم معارضته لفرويد ورغم العداء بينهما فإن الإطار المعرفي العام واحد ، وهو الحلولية الكمونية الواحدية ذات الديباجات الروحية .

فرويد إذن مفكر حلولي واحدي مادي يستخدم ديباجات يهودية لا تؤثر بشكل جوهري في بنية منظومته أو مكوناتها . ومع هذا لابد من تأكيد أن فرويد ، شأنه شأن ماركس ، مفكر عظيم لا يمكن أن يذعن لهذه الواحدية أو الاختزالية ولذا نجد كثيراً من الإبهام في موقفه من الحلولية الواحدية . وقد أشرنا إلى صورة « الحصان الجامح » الذي يركبه الإنسان باعتبارها تعبيراً مأساوياً ملهاوياً عن هذا الإبهام ، وعن التركيبية الكامنة خلف الاختزالية الجنسية ، كما أشرنا إلى كتابه **الحضارة ومنغصاتها** وتأرجحه الشديد بين تأكيد ضرورة الكبت والإعلاء من أجل خَلْق الحضارة ثم إعلانه فشل المحاولة .

وهذا الإبهام نفسه نجده في موقفه من العداء لليهود واليهودية . وقد حكى أبو فرويد له عن حادثة وقعت له ، إذ أن شخصاً غير يهودي أسقط قبعته في بالوعة الشارع المجاورة للرصيف وصرخ فيه « أيها اليهودي ابتعد عن الرصيف » . وهنا سأل فرويد الابن أباه عن طريقة استجابته لهذا الموقف فقال الأب : « نزلت إلى الشارع والتقطت قبعتي من البالوعة » . ويبدو أن فرويد شعر بالاحتقار نحو أبيه ، ولكنه ولا شك كان احتقاراً مشوباً بالحزن وبقدر من التعاطف .

وفي محاولته تفسير ظاهرة العداء لليهود يسوق فرويد عدة أسباب تجعل من اليهود الضحية ، وهذا هو الموقف الصهيوني التقليدي . ولكن فرويد في الوقت نفسه يجعل الضحية هي السبب فيما يلحق بها من أذى (وهذا هو الموقف التقليدي للمعادين لليهود)، فالعداء لليهود ـ حسب تصوره ـ غيرة لاشعورية يثيرها اليهود في غيرهم من الشعوب بادعائهم أنهم أول أبناء الإله وآثرهم عنده ، أي أنهم شعب الله المختار . وقد فصل اليهود أنفسهم عن بقية العالمين بسبب إحساسهم بالتميز . وأخيراً يرى فرويد أن اليهود يمثلون ضمير الإنسان . ولكن موقف فرويد من الضمير مبهم للغاية . فاليهود هم الذين أعطوا المسيحية الوصايا العشرة بكل ما تحوي من حدود وقيود . والحدود والقيود أساس الحضارة ، ولكنها أيضاً آلية الكبت والقمع . فمن ثم فاليهودي هو رمز الضمير الذي يأتي بالحضارة للناس ، ومن ثم فهو أيضاً رمز هذا الكبت والإحساس بالذنب والعصاب الذي يصيب الإنسان في المجتمعات المتحضرة .

ونلاحظ أن فرويد ربط في هذا السياق بين اليهود والضمير (والكبت والحضارة) . ولكن الأمر لم يكن كذلك دائماً ، بل إن العكس هو الأغلب ، فاليهود يرتبطون في الوجدان الغربي بالليبدو (اليهودي التائه ـ اليهودي كشيطان ـ اليهودي كقوة مكبوتة ـ قاتل المسيح ـ اليهودي كمتآمر أزلي ضد الشرائع المسيحية) . وقد أسلفنا الإشارة إلى أن كلمة «إيد Id» التي اختارها فرويد للإشارة إلى الهو هي في واقع الأمر اختصار لكلمة «ييد» الألمانية والتي تعني «يهودي» وتومئ لكلمة «يسود» بمعنى الأساس الجنسي ، أي الليبيدو . وقد أثار أحد الباحثين قضية أن كلمة Id ليست من اختيار فرويد ، فقد

استخدم التعبير الألماني داس . إس Das-es . ولكن هذا لا يغيِّر من الأمر شيئاً لأن الكلمة الألمانية نفسها ليست بعيدة عن كلمتي «يهد» و«يسود» . ويبدو أن مثل هذا الاتجاه نحو التوحيد بين اليهود والليبيدو أمر شائع في الخطاب الحضاري الغربي ، فأوتو رانك يتحدث عن اليهود باعتبارهم القوة المظلمة المحصنة ضد الحضارة والتي حافظت على علاقتها المباشرة والنشيطة مع الطبيعة . ونجد أدورنو وهوركهايمر يتحدثان أيضاً عن تلك العلاقة التلقائية المباشرة بين اليهود وحالة الطبيعة . في هذه المعادلة الجديدة سنجد أن اليهود هم الليبيدو وأن الحضارة (الغربية أو غير اليهودية) هي الضمير والأنا الأعلى والمقدرة على الكبت والتعالي والتجاوز .

ويبدو أن فرويد أدرك أن الإفصاح عن الليبيدو دون حدود أو سدود أو قيود يعني تَقبُّل الرؤية الحلولية المادية والوثنية القَبَلية ، وأن رفضها وتأكيد التجاوز هو قبول للرؤية التوحيدية . فالإنسان يصبح سوياً (يصبح إنساناً) حين ينجح في التحكم في الحصان الجامح وفي إعلاء مشاعره وتجاوزها ونقلها من الأم ومن الجنس نفسه إلى الجنس الآخر ، داخل حدود اجتماعية (أي أنه يتجاوز المرحلة الرَحمية في مصطلحنا) . ومع هذا كان فرويد يرى أن عملية القمع هذه محكوم عليها بالفشل بالنسبة للأغلبية الساحقة ، رغم أنها عملية جوهرية لتأسيس الحضارة .

ثمة إبهام مأساوي هنا بين إعجابه بالتوحيد والتجاوز والحضارة (ولنسمها «النزعة الربانية») ، يواكبه إحساس عميق بفشل المحاولة وحتمية السقوط في الحلولية والنزعة الرَحمية . وقد عبَّر هذا الإبهام عن نفسه بشكل مثير واضح في آخر كتب فرويد **موسى والتوحيد** . فموسى هو الذي أتى بالشريعة والحدود وهو الذي علَّم اليهود عقيدة التوحيد (والإعلاء والتجاوز) فتحولوا من برابرة أجلاف (شعب الليبيدو) إلى شعب موحِّد ، مختار من الإله . ولكن هل يخضع الليبيدو للكبت وقيود الحضارة والضمير (هل ينتصر التوحيد على الحلول ؟) إجابة فرويد ـ كما أسلفنا ـ إجابة سلبية ، ولكنه لم يكن بوسعه أن يقبلها بسبب عدميتها وسذاجتها . ولذا يحل فرويد هذه الإشكالية بأن يجعل عقيدة التوحيد عقيدة مصرية ، ويجعل موسى نفسه مصرياً ، ويجعل أصله اليهودي أصلاً مُتخيَّلاً .

ويستند فرويد في أطروحته هذه إلى أسانيد واهية للغاية (يبدو أن فرويد لم يكن يفرق بين الإبداع الأدبي والنظرية العلمية . ولذا كان العنوان الأصلي لكتاب **موسى والتوحيد** هو **الرجل موسى : رواية تاريخية** **The Man Moses : A Historical Novel**) . ويرى فرويد أن «موسى» كلمة هيروغليفية تعني «الابن المحبوب» ونجدها في كلمة «رع موسى» (رمسيس) و«تحوت موسى» (تحتمس) . واستنتج من ذلك أن الأمير المصري قد أزال الصدر الوثني من اسمه واستبقى العَجُز الذي لا يدل على اسم إله في ذاته . وقد قارن فرويد أيضاً بين اسمي الإله المستخدمين في التوراة «يهوه» و«أدوناي» ، واسترعى انتباهه أن يهوه دموي ومقاتل وعنصري (إله الحلولية) ، وهو ما يجعله إلهاً قَبلياً وثنياً ، بينما أدوناي رقيق وكوني وإنساني (منزَّه عن الطبيعة والتاريخ وعالم المادة) ، وهي صفات تجعل الرسالة عالمية وكونية . ولذا رجَّح فرويد أن أدوناي من أصل مصري وأن اسم «أدون» هو تحريف لكلمة «آتون» .

حاول موسى المصري (الضمير ـ الحضارة ـ الكبت ـ التجاوز ـ التوحيد) أن يُدخل المدنية على العبرانيين الأجلاف (الليبيدو ـ الحلولية ـ الوثنية) ولكنه فشل في ذلك ، بل انتهى به الأمر إلى أن قتله العبرانيون . وهكذا انتصرت الوثنية والبربرية والحلولية على التوحيد . ولكن كما هو الحال دائماً بعد جريمة قتل الأب (أو المعلم الذي يقوم مقامه) شعر العبرانيون بالخطيئة والإثم (والرغبة في التجاوز) فجمعوا بين إلاههم الوثني يهوه وأدوناي/آتون التوحيدي ، إله موسى ، ونسبوا إليه الأصل اليهودي ، وكان فرويد يقول «كان موسى مصرياً ، شاء قوم أن يجعلوا منه يهودياً» (وهذا ما نعبِّر نحن عنه بعبارة «اليهودية كتركيب جيولوجي تراكمي») .

وهذه ليست نهاية سعيدة أو حزينة وإنما هي نهاية مأساوية/ملهاوية ، منفتحة ، نهاية لم يُحسَم فيها شيء ، فنحن أمام « موسى المصري » نبي اليهود ، صاحب رسالة التوحيد في وسط حلولي !

ماجنوس هيرشفلد (١٨٦٨-١٩٣٥)

Magnus Hirschfeld

عالم ألماني تخصَّص في العلوم الطبية والعلوم الخاصة بالجنس والعلاقات الجنسية ، درس في مدينتي برسلاو وستراسبورج ثم درس الطب في جامعة ميونخ . وفي الفترة بين عامي ١٨٩٤ و١٨٩٦ ، عمل كممارس عام في مدينة ماجدبرج الألمانية حيث كان قد انتقل للعيش في إحدى ضواحي برلين . وتخصَّص مثل أبيه ، الذي كان أيضاً طبيباً مرموقاً ، في مشاكل الصحة العامة . وأقام مؤسسة للتأمين الصحي على العمال . إلا أن محاكمة الشاعر أوسكار وايلد ، الذي كان متهماً بالشذوذ الجنسي ، ثم انتحار أحد مرضى هيرشفلد عشية زواجه ، أثار عنده اهتماماً شديداً بالبحث والدراسة في العلوم المتصلة بالجنس بصفة عامة ، وبالشذوذ بصفة

خاصة . وأصبح هذا المجال بالفعل اهتمامه الأول والرئيسي طوال حياته . وفي أول أعماله **سافو وسقراط** ، الذي أصدره عام ١٨٩٦ ، أكد هيرشفلد أن الرغبة الجنسية عند الشواذ ، مثلها مثل الرغبة عند الأسوياء ، وهي نتاج تفاعلات وعوامل بيولوجية داخل جسم الإنسان . وقد قوبل عمل هيرشفلد باستحسان ، وهو ما شجعه على تأسيس اللجنة العلمية الإنسانية . وقد أثار هيرشفلد كثيراً من الاهتمام عندما بادر بتقديم التماس للبرلمان الألماني يطالب فيه بإلغاء الجزء الخاص بجرائم الشذوذ الجنسي من القانون الجنائي الألماني . وقد وقع على هذا الالتماس عدد من الشخصيات البارزة في تلك الفترة من أمثال مارتن بوبر وهيرمان هس وماكس برود وألبرت أينشتاين وتوماس مان وغيرهم . ونشر في الفترة بين عامي ١٩٠٨ و١٩٢٣ مجلة ثم كتاباً سنوياً نشر فيه مجموعة كبيرة ومتنوعة من الدراسات المتصلة بالشذوذ الجنسي في مجالات التاريخ والأدب والفن والموسيقى وعلم النفس وغير ذلك . وفي عام ١٩١٨ ، افتتح هيرشفلد مشروعه الطموح ، ألا وهو معهد العلوم الجنسية ، الذي شمل عيادة وجامعة حرة تُقدِّم محاضرات وفصولاً دراسية ومركزاً للأبحاث يضم ٢٠,٠٠٠ مجلد . وقد ضم المعهد قسماً للاستشارات الزوجية كان الأول من نوعه في ألمانيا ، وتم تقليده على نطاق واسع في مناطق أخرى .

وقد دُعي هيرشفلد لإلقاء محاضرة في الجامعة العبرية في القدس عام ١٩٣٣ . ومع مجيء النازية إلى الحكم في ألمانيا ، تم إغلاق معهد العلوم الجنسية ، كما تم إحراق كتب هيرشفلد وأعماله ، وانتقل هيرشفلد إلى فرنسا حيث تُوفي عام ١٩٣٥ .

ألفريد أدلر (١٨٧٠-١٩٣٧)

Alfred Adler

عالم نفسي نمساوي ومؤسس علم النفس الفردي . وُلد في فيينا ، وتخرَّج في جامعتها عام ١٨٩٥ . وبعد زواجه ، اعتنق أدلر البروتستانتية باعتبارها أكثر الأديان ليبرالية . تأثر أدلر بالفكر الاشتراكي بتوجهه المجتمعي ، وقد دعاه فرويد عام ١٩٠٢ للانضمام إلى دائرته وإلى مجموعة النقاش التي تعقد جلسات أسبوعية في فيينا . وفي عام ١٩١٠ ، انتُخب أدلر رئيساً لجمعية فيينا للتحليل النفسي والتي انبثقت من مجموعة النقاش . إلا أن الخلافات النظرية بينه وبين فرويد تزايدت إذ وجد أن إدعاء فرويد بأن تجارب الإنسان الجنسية تشكل الأساس النفسي لتطوره إدعاء مبالغ فيه . وقد اتفق مع فرويد حول أهمية الأحلام ولكنه رفض ربط فرويد الآلي بين الأحلام والجنس ، فالرمز الواحد قد يكون له مدلول غير جنسي بالنسبة للآخر . وانتهى به الأمر إلى أن يرفض رؤية فرويد للنفس البشرية على اعتبار أن تحويله الجنس إلى مقولة تفسيرية أساسية بل ووحيدة هو شطط ما بعده شطط . ولذا ، فقد استقال من جمعية فيينا للتحليل النفسي عام ١٩١١ . وأسس جمعية وجريدة خاصة به ، وافتتح عام ١٩٢٠ عيادات للأطفال . ومنذ عام ١٩٢٦ ، أخذ في زيارة الولايات المتحدة بشكل دوري ، ثم استقر في نيويورك حيث أصبح عام ١٩٣٢ أستاذاً لعلم النفس الطبي في كلية لونج أيلاند الطبية . وتُوفي أدلر عام ١٩٣٧ أثناء جولة علمية في إسكتلندا .

وتستند نظرية أدلر حول الشخصية وأسلوبه في العلاج النفسي إلى مفاهيم وحدة تكامل الإنسان والإرادة والقدرة على تقرير المصير والتوجيه والتكييف المستقبلي للإنسان ، وهي مفاهيم كانت تتناقض مع الرؤية الآلية للإنسان والعناصرية (أي التي تردُّ الإنسان لعدة عناصر بسيطة مادية) والتي كانت سائدة في عصره . فقد اعتبر أدلر أن الكائن الحي الذي ينمو من خلية واحدة يظل وحدة بيولوجية ونفسية واحدة ، فالإنسان وحدة متكاملة تتسم بالانسجام ، وكل العمليات الجزئية ، مثل الدوافع والإدراك الحسي والذاكرة والأحلام، خاضعة جميعها للمجموع . وقد أطلق أدلر على هذه العملية المتكاملة «نمط حياة الفرد» . لكن مفهوم تكامل الإنسان يستلزم وجود قوة دافعة مهيمنة واعتبر أدلر أنها السعي نحو الكمال .

وحيث إن الفرد كائن فريد ، فإن الهدف الذي يضعه لنفسه وأسلوبه في الوصول إليه فريد أيضاً . ورغم أن هذا الهدف قد يتخذ أشكالاً غريبة ، فإنه دائماً يتضمن عنصر الحفاظ على احترام الذات .

وقد يكون من المفيد التوقف هنا عند ما يُسمَّى الجوانب النيتشويه في علم النفس الأدلري ، إذ يذهب أدلر إلى أن ثمة خوفاً داخل كل فرد من الدونية ، فكل فرد يتأثر حتماً في حياته المبكرة بضعفه في مواجهة القوى المحيطة به . كما أن لكل فرد بعض نقاط الضعف أو الدونية البدنية أو العقلية . وحين يكتشف المرء ذلك ، فإن اتجاه بحثه عن القوة يتحدد عموماً بمحاولة تعويض تلك الدونية العضوية . والحياة الإنسانية تُكرَّس في الحقيقة للنضال من أجل التفوق كتعويض لذلك الإحساس بعدم الكفاءة ، أي أن إرادة القوة هي القوة الدافعة الإنسانية الأساسية . وقد يتم التغلب على الإحساس بالدونية الأصلية من خلال التدريب وبذل الجهد المستمرين بحيث تتحول الدونية إلى تفوق . وقد يحدث العكس ، إذ يضع الشخص لنفسه هدفاً خيالياً لا يتطلب أي إنجاز حقيقي في

العالم الخارجي ، بل قد يلجأ الفرد لحماية نفسه إلى اعتبار أنه إنسان تافه لا قيمة له ، مستبدلاً دونية بأخرى أكثر إيلاماً . ويجب أن يهدف العلاج أولاً وقبل كل شيء إلى اكتشاف أسلوب حياة المريض والاتجاه العام للتعويض لديه .

إلا أن أدلر يرى أننا لا يمكننا أن نعتبر الإنسان منفصلاً عن محيطه الاجتماعي ، فمشاكل الحياة الأساسية (الوظيفية والاجتماعية والجنسية جميعها) هي ، في الواقع ، مشاكل اجتماعية . وحل هذه المشاكل أو التكيف الاجتماعي للفرد يحتاج إلى ما أسماه أدلر «الاهتمام الاجتماعي مكتمل النمو» . إن هدف الفرد ، إذن ، يجب أن يتضمن فائدة أو نفعاً اجتماعياً يتفق مع قيم ومثل المجتمع . واعتبر أدلر أن الشخصيات المَرَضية هي في الواقع شخصيات فاشلة في الحياة نتيجة أن الاهتمام الاجتماعي غير مكتمل النمو وأيضاً نتيجة إحساس قوي بالدونية .

ورأى أدلر أن دور المعالج النفسي تنمية الإحساس باحترام الذات لدى المريض من خلال التشجيع وتوضيح أخطائه في نمط الحياة من خلال تحليل وتفسير الذكريات البعيدة والأحلام من خلال العمل على تقوية الاهتمام الاجتماعي . وتتسم أساليب العلاج بالمرونة حيث إن هدفها الوحيد إعادة تنظيم إدراك المريض وتوجيه سلوكه نحو النضج والنفع الاجتماعي .

وقد قدَّمت مدرسة أدلر في علم النفس بديلاً شاملاً لآراء فرويد . وتُعتبَر التطورات اللاحقة في نظرية الشخصية والعلاج النفسي مرتبطة إلى حدٍّ كبير بآراء ونظريات أدلر حيث إن الرؤية الإنسانية للإنسان ، الذي يُعتبَر أدلر من روادها ، والتوجه الاجتماعي الذي تبناه ، اكتسبا قبولاً واسعاً في دوائر علم النفس . وتوجد جمعيات في أوربا ، وخصوصاً في الولايات المتحدة ، تتبنى نظريات أدلر في علم النفس مثل الجمعية الأمريكية لعلم النفس الأدلري والتي تصدر مجلة **علم النفس الفردي** . كما يوجد في إسرائيل معهد أدلري تأسس في تل أبيب تحت رعاية الحكومة يقوم بتدريب علماء النفس والمستشارين والمدرسين العاملين في المدارس الإسرائيلية . ورغم أن أدلر من أصل يهودي ، إلا أنه لا توجد أية أنماط أو عناصر ظاهرة أو كامنة يمكن تفسيرها على أساس انتمائه أو أصوله اليهودية . هذا على عكس فرويد الذي تضرب رؤيته ومصطلحه بجذورهما في التراث القبَّالي ، وعلى عكس يونغ (المسيحي) الذي تأثر هو الآخر بهذا التراث نفسه .

ماكس فرتايمر (١٨٨٠-١٩٤٣)

Max Wertheimer

مؤسس علم نفس الجشطالت (أو المدرسة الشكلية في علم النفس) . وُلد في براغ (تشيكوسلوفاكيا) ، ودرس الفلسفة وعلم النفس وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ورزبورج . وفي عام ١٩١٠ ، اشتغل بالتدريس في جامعة فرانكفورت حيث بدأ أيضاً في إجراء أبحاثه العلمية التي تمخضت عنها نظرية الجشطالت والتي كان لها تأثير ثوري في مجال سيكولوجية الإدراك . وبيَّن فرتايمر من خلال أبحاثه أن « الحركة بالنسبة إلى الشخص الذي يدركها ليست قابلة للتجزئة إلى إحساسات بدائية ، فهي تؤلف كلاً أو شكلاً » (كلياً متكاملاً) . ومن هنا كلمة «جشطالت» أو «أشكال» (كلية متكاملة) . ولا يمكن اعتبار الإدراك أجزاء منفصلة عن بعضها البعض ، فهي تتفاعل فيما بينها ، والتغيير في أي جزء يؤدي إلى تغير تام في إدراك المجمل فالكل أكبر من مجموع أجزائه . وقد شكلت نظرية الجشطالت تحدياً عميقاً لعلم النفس الترابطي الذي كان سائداً آنذاك ، خصوصاً إزاء المفهوم الذري للإدراك ، وأوحت بقدر كبير من البحوث التجريبية في مجالات الإدارك الحسي والتعليم والذكاء وأنماط التفكير وغير ذلك من السلوك الإنساني . كما عمل فرتايمر على استخدام نظرية الجشطالت لمعالجة القضايا المتصلة بالمنطق وعلم الجمال والفنون وعلم الأخلاق .

وبعد الحرب العالمية الأولى ، التحق فرتايمر بجامعة برلين وأسس وقام بتحرير مجلة **البحث النفساني** التي قامت بنشر كثير من أبحاث مدرسة الجشطالت . ومع صعود النازية إلى الحكم ، كان فرتايمر من أوائل العلماء اليهود الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة حيث انتقل إليها عام ١٩٣٤ وانضم إلى المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في مدينة نيويورك ، وظل بها حتى وفاته عام ١٩٤٣ .

فريتز فيتلز (١٨٨٠-١٩٥٠)

Fritz Wittels

عالم نفساني أمريكي يهودي من أصل نمساوي ، نادى بإتاحة الحرية الكاملة للتعبير الجنسي إلى درجة متطرفة أزعجت فرويد نفسه . وقد وصف كارل يونج آراءه بأنها محاولة قاسية وفظة ترمي إلى تدمير « أنساقنا الأخلاقية الحالية » . ولكن فيتلز كان يرى أن إشباع الجنس سيزيد من إنجازات الإنسان وسيدفعه إلى الأمام ، كما كان يرى أن التحليل النفسي سيغيِّر وجه الأرض ويسرع بالبعث

الأخلاقي للإنسان ويأتي بالعصر الذهبي حيث لا مجال للأمراض النفسية. والواقع أن فيتلز في تجاوزه لفرويد قد نزع ما تبقى من سحر يحيط بالجنس (أي زاد معدلات العلمنة) وأنزله من عليائه ليصبح جهداً طبيعياً مادياً عضلياً، ومن ثم يمكن القول إنه كان أكثر «علمية» ومادية من فرويد.

ويُلاحَظ هنا تداخل عدة موضوعات يهودية حلولية يدفع بها فيتلز إلى نهايتها المنطقية. فإذا كانت الخطيئة الكبرى هي كبت الرغبات الجنسية وفرض الحدود، فإن الخير الأعظم هو الإفصاح الكامل عنها وإسقاط الحدود والوصول إلى الخلاص بالجسد. فالإنسان، بحلول الخالق فيه، يصبح مطلقاً كامل القداسة يتجاوز الخير والشر. وفي إطار حلولي كامل، يحل الإله في كل من الخير والشر ويؤدي كلٌّ منهما إلى الآخر. لكن دوافع الإنسان، بما في ذلك دوافعه الدينية، هي خير وقداسة، فالخطيئة الكبرى هي فرض الحدود (والأوامر والنواهي) على هذه الدوافع. أما الخير الأعظم، فهو إسقاط الحدود والإفصاح الكامل عنها، بما في ذلك الرغبات الجنسية، فيتم الخلاص بالجسد (كما يقول الشبتانيون والحسيديون والقبَّاليون). وقد قيل إن القبَّالاه جنَّست الإله وألَّهت الجنس، أي أنها جعلت من الجنس مطلقاً. ومن ثم، فإن الإفصاح الجنسي هو خير السبل للتعبير عن المطلق واستحضار العصر المشيحاني (أو العصر الذهبي أو الفردوس الأرضي أو نهاية التاريخ) حين يتم إصلاح الخلل الكوني (تيقون) وهو عصر امتلاء كامل لا ثغرات فيه ولا مجال للأمراض النفسية، الجميع فيه أصحاء مثل الآلهة.

هذه الرؤية القبَّالية الحلولية تظهر في كتاب فيتلز **اليهودي الذي يتحول عن دينه** وإن كان ذلك يتم بشكل آخر. إذ يذهب المؤلف إلى أن تحوُّل اليهودي عن دينه يدل على الإفلاس الخلقي، فاليهود هم هدف الاضطهاد والتمييز العنصري، ولذا فإنهم حينما يدافعون عن مصالحهم إنما يدافعون عن مصلحة البشر كلهم وعن العدالة، ومن هنا فإن دفاع اليهود عن أنفسهم إنما هو إصلاح العالم بأسره (تيقون)، ولذا يتعيَّن على اليهود أن يقبلوا الدفاع عن العدالة هدفاً لحياتهم. وهكذا، يُوضَع اليهود في مركز الكون ويتحولون إلى عنصر أساسي في عملية الخلاص الكوني، تماماً كما تفعل القبَّالاه.

ويمكننا هنا أن نجد تماثلاً بنيوياً مدهشاً لا يمكن فهمه إلا في إطار الحلولية القبَّالية، فالإله يحل في اليهود والجنس والبشر، وتحرير اليهود موضع الحلول الإلهي وكذلك التعبير عن الرغبات الجنسية (التي هي الأخرى موضع الحلول الإلهي) سيحرر الإله وسيجمع شتاته المتبعثر (من خلال عملية التيقون) فتعود له وحدته وحيويته وفعاليته فتسود العدالة بين البشر ويأتي العصر الذهبي والمشيحاني.

ويمكننا هنا أن نرى النمط الكامن الذي بدأ يتضح في كثير من حركات التحرر في الغرب حيث يدافعون عن حقوق السود والنساء والشواذ جنسياً كما يدافعون عن البيئة والحيوانات. ونقطة الانطلاق هنا ليست إنسانية (بمعنى أن الإنسان هو مركز الكون والمسئول عن تعميره والحفاظ عليه) وإنما حلولية (فكل الكائنات متساوية لأنها تتمتع بالدرجة نفسها من القداسة)، ولذا لا يمكن فرض حدود من أي نوع عليها. ومن أهم مؤلفات فيتلز **سيرة حياة فرويد** (١٩٢٤).

ميلاني كلاين (١٨٨٢-١٩٦٠)

Melani Klein

محللة نفسية بريطانية يهودية تخصصت في مجال نمو وتطور الطفل. وُلدت في فيينا، ودرست الفن والتاريخ في جامعة فيينا. وبعد زواجها واستقرارها في بودابست، تعرفت على أعمال سيجموند فرويد واهتمت بالتحليل النفسي، وقدَّمت أول دراسة لها حول نمو وتطور الطفل أمام جمعية التحليل النفسي في بودابست. وانتقلت بعد ذلك إلى برلين ثم إلى لندن عام ١٩٢٦ حيث طورت من خلال عملها مع الأطفال نظرياتها وأساليبها في التحليل النفسي للطفل.

وقد وجدت كلاين من خلال أبحاثها أن لعب الطفل ليس نشاطاً لا هدف له ولكنه ثمرة من ثمار الخيال الواسع للطفل وتعبير عن مشاعر القلق والذنب لديه. ويمكن دراسة هذا اللعب وتفسيره باستخدام أساليب التحليل النفسي وبأسلوب مشابه لأسلوب فرويد في تفسير الأحلام.

ووجدت كلاين أن كثيراً من التطورات التي قال فرويد إنها تحدث للطفل في المرحلة الأوديبية (٣ - ٥ سنوات) تحدث في الواقع في السنة الأولى من حياة الطفل. كما توصلت كلاين إلى بعض النتائج المثيرة للجدل ومنها أن خيال المولود أو الطفل الصغير يدور حول ثدي الأم وأعضائها التناسلية ورغبته في تدمير ثديها. ولم تقتصر كلاين في تحليلاتها على الدوافع الغريزية والصراعات الداخلية لدى الطفل بل اهتمت أيضاً بالروابط العاطفية بين الطفل والعالم الخارجي، خصوصاً مع أمه، حيث وجدت أن علاقة الأم والطفل علاقة تجمع بين الحب والكراهية في آن واحد. فالعلاقة تتسم في بدايتها بالبارانويا والفصام حيث يحتفظ المولود في النصف الأول من عامه الأول بصورتين مختلفتين منفصلتين لأمه: الأولى الأم الطيبة التي تساعده وتلبي رغباته، والثانية الأم السيئة التي تهدده

وتسبب له الإحباط . أما في النصف الثاني من العام الأول ، فإن العلاقة تتسم بالكآبة حيث يكتشف الطفل أن الأم هي أم واحدة ، ويصبح فقدان الأم من الاحتمالات الممكن حدوثها ، ولأول مرة يبدأ شعوره بالقلق والذنب والحزن .

وقد قدَّمت كلاين أفكارها ونظرياتها في عدد من الأعمال من أهمها **التحليل النفسي للأطفال** (١٩٣٢) ، ودراسة بعنوان « الحب والذنب والتعويض » (١٩٣٧) ، ونشرت هذه الدراسة في كتاب بعنوان **الحب والكراهية والتعويض** (١٩٣٧) .

أوتو رانك (١٨٨٤-١٩٣٩)

Otto Rank

عالم نفس نمساوي يهودي وُلد في فيينا لعائلة يهودية متوسطة الحال ، اسمه الأصلي أوتو روزنفلد . انضم عام ١٩٠٥ إلى دائرة فرويد للتحليل النفسي وأصبحت علاقته بفرويد وثيقة للغاية ، وكان أحد المرشحين لخلافته . وحصل رانك على الدكتوراه من جامعة فيينا عام ١٩١٢ واختاره فرويد لتحرير مجلتي **إيماجو و المجلة الدولية للتحليل النفسي** التي كانت تُعَدُّ أهم مجلات التحليل النفسي في ألمانيا آنذاك . وفي عام ١٩٢٤ ، أصدر رانك عمله المهم **صدمة الميلاد** والذي آذن بانشقاقه ثم أدَّى إلى انفصاله عن فرويد وعن التحليل النفسي الأرثوذكسي عام ١٩٢٦ . وفي هذا العمل ، يؤكد رانك أن الاضطرابات النفسية والعاطفية تعود جذورها إلى تجربة ميلاد الإنسان نفسه ، وأن كل إنسان يسعى شعورياً إلى العودة إلى حالة النعيم الأول التي تمتع بها حين كان في رحم أمه ، ومن هنا تحتل الأم والطفولة موقعاً محورياً في نظريته .

وقد اختلف رانك مع فرويد وعلماء النفس الأكاديميين في عصره حول رؤيته للإنسان حيث رفض النظرة الآلية للسلوك الإنساني وتبنَّى نظرة تستند إلى إرادة الإنسان الحرة سواء في التعبير عن المعاني أو المبادرة بالفعل ، وأعطى الوعي أهمية وفاعلية في النفس البشرية أكثر مما فعل فرويد الذي ركز على أهمية اللاشعور . وفي المجال التطبيقي ، طوَّر رانك ما عُرف باسم «العلاج بالإرادة» والذي ركَّز على أهمية الإبداع سواء في العلاج أو في التعامل مع الواقع . واعتبر رانك أن العصاب تعبير عن عمل فني فاشل ، وأن التحليل ميلاد ثان للمريض من خلال إعادة تأكيد ذاته والتعبير عنها .

وقد رفض رانك يهوديته واعتنق المسيحية الكاثوليكية عام ١٩٠٨ واتخذ اسم «رانك» عام ١٩٠٩ بسبب عدم ارتياحه لاسم «روزنفلد» ذي النبرة اليهودية . ولكنه عاد مرة أخرى إلى اليهودية عند زواجه عام ١٩١٨ . ولم يكن رفض رانك ليهوديته يعني عدم اكتراثه بها ، ففي عام ١٩٠٥ أصدر مقالاً بعنوان « Das Wesen des Yudentums » (طبيعة [الهوية] اليهودية) ادعى فيه أن اليهود وحدهم يمتلكون «العلاج الراديكالي» للعصاب . فهم باعتبارهم غرباء ، ظلوا دائماً محصَّنين ضد أخلاقيات المجتمعات المتحضرة ذات التأثير المُحبط وظلوا محافظين على علاقاتهم المباشرة والنشيطة مع الطبيعة . أما الآن ، فإن اليهود يواجهون كبتاً لنشاطهم الجنسي يأتي من الخارج في شكل معاداة اليهود ومن الداخل في شكل الاندماج ، وأصبحوا مصابين بالعصاب والاضطراب النفسي مثل سائر البشرية . ورغم ذلك ، فإن صلتهم الوثيقة بالطبيعة واتجاههم نحو التجديد يجعلهم يحملون الأمل الأخير للبشرية ويؤهلهم ليكونوا بالفعل « أطباء » البشرية . واليهودي في نسق رانك ليس سوى المتوحش النبيل الذي ظهر في عصر الاستنارة ، وهو الإنسان في حالة الطبيعة الذي يعيش على مقربة من الطبيعة ويتفاعل معها فلا تفسده المدنية أو حدودها . وهذا المتوحش النبيل يمكن أن يكون الهنود الحمر (سكان أمريكا الأصليين) أو الغجر أو البدو ، وهو « اليهود » في حالة أوتو رانك . لكن تصوُّر رانك لليهود هو تصور أسطوري تماماً لا علاقة له بأي واقع ، فالجماعات اليهودية جماعات غير متجانسة ، ومن ثم لا يمكن الحديث عن اليهود بشكل مطلق . كما أن أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا كانوا يشكلون جماعات وظيفية تعيش في عزلة نسبية ، ولكن عزلتها عن الأغلبية لم تكن تعني اقترابها من حالة الطبيعة ، إذ كانوا يعيشون في الجيتوات داخل المدن ، ويعملون أساساً بالتجارة والربا ، وهي نشاطات لا علاقة لها بالطبيعة أو الزراعة . ولا يمكن النظر إلى تصنيف رانك لليهود كشعب طبيعي إلا باعتباره ترجمة علمانية جديدة لمفهوم الشعب المختار ، على أن تحل الطبيعة محل الإله في الإطار الحلولي ، كما أنه ولا شك قد تأثر بأسطورة اليهودي التائه ، هذا الإنسان الموجود في المجتمعات دون أن يكون منها . واليهود في نسق رانك يشبهون الإيد (الهُو) أو اللبيدو في نسق فرويد ، فهم الطاقة (الجنسية) التي لم يروضها التاريخ . وثمة نظرية تذهب إلى أن كلمة «إيد Id» عند فرويد مشتقة من كلمة «ييد Yid» التي تعني «يهودي» .

تيودور رايك (١٨٨٨-١٩٧٠)

Theodor Reik

محلل نفسي أمريكي يهودي من أصل نمساوي . وُلد في فيينا وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة فيينا . تعرَّف إلى فرويد عام

١٩١٠ وتدرب بتشجيع منه ليكون محللاً نفسياً . وظل لمدة ثلاثين عاماً من أكثر أتباع فرويد وفاءً له. وبعد الحرب العالمية الأولى ، مارس رايك التحليل النفسي في معهد التحليل النفسي في فيينا ثم في برلين عام ١٩٢٩ . وبعد صعود النازي إلى الحكم ، انتقل إلى هولندا ثم إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٨ حيث ساهم في نشر مفاهيم التحليل النفسي بها وأسس جمعية علم النفس الوطنية للتحليل النفسي .

كتب رايك أكثر من خمسين عملاً قدَّم فيها أفكاره ونظرياته التي كان بعضها مخالفاً للتحليل النفسي الكلاسيكي . وقد رفض أن تكون عملية التحليل النفسي عملية عقلانية منظمة ، فهي في رأيه عملية يجري خلالها تفاعل بين لا شعور المريض ولا شعور المحلل النفسي ، وقد تنتج عنها مفاجآت لكل من الطرفين تكون ذات دلالات مهمة . واستعرض رايك هذه الأفكار في كتابيه **المفاجأة والتحليل النفسي** (١٩٣٥) ، **والاستماع بالأذن الثالثة** (١٩٤٨) . كما اهتم رايك بدراسة المازوكية (التلذذ بإيلام الذات) . وفي كتابه **المازوكية عند الإنسان المعاصر** (١٩٤١) ، يذهب رايك إلى أن المازوكية هي أساساً البحث عن اللذة ، بل هي أيضاً (كما كان الحال مع الشهداء المسيحيين) البحث عن النصر النهائي .

وفي كتابه **علم نفس العلاقات الجنسية** (١٩٤٥) ، يرفض رايك نظرية الليبيدو عند فرويد وبعض المفاهيم الجنسية المصاحبة لها. كما اهتم بدراسة الجريمة والدوافع الكامنة وراءها . وفي كتابه **القاتل المجهول** (١٩٣٦) يرى رايك أن الإحساس اللا شعوري بالذنب هو الواقع الكامن وراء الجريمة ، وأيضاً الدافع وراء حاجة المجرم إلى أن ينضبط وينال العقاب .

وتخلى رايك عن العقيدة اليهودية في فترة مبكرة من حياته ، ولكنه اهتم بدراسة الأديان بشكل عام والعقيدة اليهودية بشكل خاص من منظور علم النفس . ففي العشرينيات كتب دراستين حول كلٍّ من : دعاء كل النذور ، والبوق (شوفار) ، كما كتب دراسة من أربعة أجزاء حول تفسير العهد القديم تناول فيه الأنبياء (إبراهيم وإسحق) ، وخلق حواء ، وجذور الشعور بالذنب لدى الإنسان الحديث . أما في كتابه **الطقوس الوثنية في اليهودية** (١٩٤٦) فإنه يُرجع كثيراً من الطقوس والشعائر التي تُمارَس في اليهودية اليوم إلى أصول وثنية وإلى طقوس عصور ما قبل التاريخ . كما اهتم رايك بدراسة العوامل النفسية الكامنة وراء روح الفكاهة بين أعضاء الجماعات اليهودية حيث ذهب في كتابه **روح الفكاهة اليهودية** (١٩٦٢) إلى أن هناك تأرجحاً ما بين الرغبة المازوكية في إذلال الذات والشعور المرضي بالعظمة كامناً في الفكاهات والنكات التي يطلقها اليهود .

ويلهلم رايخ (١٨٩٧-١٩٥٧)

Wilhelm Reich

محلل نفسي نمساوي يهودي وُلد في جاليشيا وتخرَّج في كلية الطب من جامعة فيينا ثم انضم إلى جمعية فيينا للتحليل النفسي ثم إلى دائرة سيجموند فرويد . وساهم رايخ في تطوير نظرية التحليل النفسي ، ولكنه انفصل عن النهج الفرويدي التقليدي واتجه إلى تأكيد ضرورة التركيز على الشخصية وعلى كيفية تبلورها وتكونها . وقد كان التحليل النفسي حتى ذلك الحين يركز على تفسير اللاشعور ، ولذا فقد طالب بضرورة تحليل الشخصية ، أي دراسة السمات الثابتة الكامنة وراء الصراع العصابي بدلاً من التركيز فقط على الأعراض . ورأى رايخ أن مرض العصاب يحدث نتيجة عدم تفريغ الطاقة الجنسية ، كما أكد أن الكبت الجنسي هو السبب الرئيسي وراء الاضطرابات الجنسية الفسيولوجية وأن الصحة العقلية والنفسية تكمن في القدرة على الوصول إلى مرحلة الإشباع الجنسي ، واعتبر أن الإعلاء محاولة ضارة لاستبطان أعراف المجتمع والتكيف معها وليس كما يؤكد فرويد علامة على الصحة العقلية والنفسية .

وفي عام ١٩٣٠ ، انتقل رايخ إلى برلين وأسس منظمة سكسبول ، وهي منظمة كانت تدعو إلى الشيوعية الجنسية والتحرر الجنسي ، ووصل أقصى حجم للعضوية فيها إلى ٤٠ ألف عضو . وأكد رايخ أن عقدة أوديب الفرويدية يمكن تفاديها تماماً من خلال تفكيك البناء الاجتماعي البرجوازي ، وأن الثورة الشيوعية يجب أن تصاحبها ثورة جنسية حتى لا تتحول الدولة الجديدة إلى دولة بيروقراطية جامدة .

ولم تجد آراء رايخ قبولاً عند علماء النفس ولا عند الشيوعيين ، وهو ما دفعه إلى الانفصال عنهما خلال الثلاثينيات . وفي عام ١٩٣٩ ، استقر رايخ في الولايات المتحدة . وتضمنت أعماله خلال هذه الفترة تحليلاً للمسيح باعتباره تجسيداً للحب الجنسي . وقد أعرب رايخ عن أنه رغم رفضه جميع الأديان إلا أنه يجد نفسه أقرب إلى المسيحية منه إلى اليهودية .

وقد ادعى رايخ اكتشافه لمادة الأرجون orgone في الجو . والأرجون ـ حسب زعمه ـ إشعاعات كونية يمكنها أن تشفي السرطان وأنها ذات بُعد جنسي (كما يدل على ذلك اسمها المشتق من كلمة «أورجازم orgasm» الإنجليزية والتي تعني «هزة الجماع» أو «الرعشة

التي تصاحب لحظة القذف») . وقد قام ببيع علب الأرجون التي قال أنها تجتذب هذه المادة من الفضاء ، مما عَرَّضَه للمساءلة من قبل السلطات الأمريكية المختصة بالشئون الصحية والتي نجحت في إدانته بتهمة النصب ، وحُكم عليه بالسجن لمدة عامين . وتُوفي رايخ في السجن بعد عدة أشهر من بدء تنفيذ الحكم .

وفكر رايخ كامن في النسق الفرويدي ، وكل ما فعله أنه دفع التفسير الواحدي الجنسي إلى نتيجته المنطقية ، فإذا كان الدافع الجنسي في الإنسان هو المحرِّك الأول والقيمة الحاكمة والركيزة النهائية ، فإن الإفصاح عنه يصبح الخير المطلق ، كما أن أي إعلاء يكون بمنزلة فرض حدود عليه ، ومن ثم فهو شر خالص . ولا ندري هل يستلهم رايخ القبَّالاه مباشرة في مجال إعطاء الجنس مثل هذه المحورية ، أو أنه تأثر بها من خلال فرويد وغيره ، أو أن هذه المحورية تعبير عن الرغبة الحلولية (الغنوصية) في العودة إلى مرحلة السيولة الكونية التي لا تحدها حدود ، وهي رغبة كامنة في كثير من الرؤى العلمانية الشاملة للكون ! إن هذه الرغبة في التخلص من الحدود تأخذ شكل الحل السحري ، أي الصيغة أو الوسيلة التي تأتي بالتحكم الكامل والسعادة الدائمة ، وهذا ما يظهر في علب الأرجون التي تأتي بالسعادة الدائمة وحالة القذف الدائمة أو عند الطلب . كما أن العلبة السحرية تضمن التحكم الكامل والمرجعية الذاتية فعن طريق استخدامها يمكن استبعاد لا أعضاء الجنس الآخر وحسب وإنما أعضاء الجنس المثلي ، فهي حالة استمناء فاوستيه بروميثية (وقد تنبأنا في رسالتنا للدكتوراه عام ١٩٦٩ بأن الحضارة الغربية بتأكيدها مركزية مبدأ اللذة وتحقيق الذات ستمر بمرحلة من الشذوذ الجنسي تليها مرحلة استمنائية ، باعتبار أن الاستمناء هو المرجعية الذاتية الكاملة التي تستبعد التاريخ والجغرافيا والآخر والمجتمع) .

إريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠)

Erik Fromm

عالم نفس وفيلسوف أمريكي يهودي وناقد اجتماعي . وُلد في مدينة فرانكفورت في ألمانيا لعائلة يهودية أرثوذكسية ، ودرس في المدارس الألمانية العلمانية وحصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع وعلم النفس من جامعة هايدلبرج ، كما تلقى تعليماً دينياً يهودياً حيث درس العهد القديم والتلمود على أيدي كبار الحاخامات .

دَرَّس فروم في معهد التحليل النفسي في برلين وساهم في تأسيس معهد التحليل النفسي في فرانكفورت ، ثم انضم عام ١٩٣٠ إلى معهد البحوث الاجتماعية ، واتجه فروم خلال هذه الفترة إلى الاهتمام بالعوامل والظروف الاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في نمو الشخصية . وانتقد التحليل النفسي التقليدي لإغفاله الجانب الاجتماعي في حياة الإنسان واعتماده اعتماداً كبيراً على التكوين الغريزي للبشر . وعمل على بناء ما يمكن أن يُطلَق عليه «تحليل نفسي مادي» عن طريق الجمع والتأليف بين مفاهيم فرويد ونظرية ماركس.

ومع وصول النازية إلى الحكم في ألمانيا ، هاجر فروم إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٤ واشتغل بالتدريس في عدد من الجامعات والمعاهد الأمريكية وأصدر عدداً من الأعمال المهمة من بينها **الهروب من الحرية** (١٩٤١) ، و **الإنسان لنفسه** (١٩٤٧) ، **والتحليل النفسي في الدين** (١٩٥٠) ، و **اللغة النفسية** (١٩٥٢) ، **والمجتمع الصحي نفسياً** (١٩٥٥) ، و **فن الحب** (١٩٥٦) ، **وستكونون كالآلهة** (١٩٦٧) ، وهو تفسير للرؤية التوراتية للإله من منظور التحليل النفسي .

ويتناول فروم في أعماله معنى الحرية عند الإنسان المعاصر وإحساسه بالوحدة والعزلة لانفصاله عن الطبيعة وعن بقية البشر . ويرى أن القلق والاغتراب هما الثمن الذي دفعه الإنسان مقابل حريته . والاضطراب النفسي أو العصاب عند فروم يكون نتيجة هروب الإنسان من الحرية وإلقاء نفسه في علاقات خضوع وامتثال للغير : السلطة أو الحاكم المستبد . ويعزو فروم هذه الاضطرابات النفسية إلى عوامل ثقافية واجتماعية وإلى مساوئ النظام الرأسمالي والنظام الشمولي اللذين يحولان الإنسان إلى آلة وإلى بشاعة المجتمع الاستهلاكي الاكتنازي المعاصر . أما « الحرية الإيجابية » ، فإنها تتحقق في رأي فروم من خلال العمل والمحبة ومن خلال قدرة الإنسان على تحقيق إمكاناته الداخلية واكتسابه شعوراً بذاته باعتبارها ذات قيمة وفعالية ، ومن هنا فقد دعا إلى بناء مجتمع يستند إلى احترام الوجود الإنساني .

ويرى فروم أن كل إنسان عنده احتياج عميق للدين ، فالدين هو الإجابة المستفيضة عن أسئلة الوجود الإنساني . والوجود الإنساني ـ حسب رأي فروم ـ يستند إلى كل من التفكير العقلي والإيمان الديني ، ولذا فلابد من التأليف بينهما ليظهر مجتمع يحقق فيه الإنسان إنسانيته الكاملة . وفروم يُفرِّق بين اتجاهين دينيين : الاتجاه الشمولي حيث يفقد الإنسان إرادته تماماً ، والاتجاه الإنساني حيث يؤكد الإنسان ذاته ويمارس إحساسه بالمسئولية ، ويرى فروم أن كتب الأنبياء الذين تتَّسم عقائدهم بالإيمان بالإنسانية وبتأكيد الحرية الإنسانية خير مثل على هذا الاتجاه . ويختلف فروم عن فرويد ،

ففرويد يرى أن الدين تعبير عن كبت وعصاب ، أما فروم فيرى أن ثمة فارقاً شاسعاً بين هذا وذاك ، فالإنسان المتدين يشارك الآخرين في مشاعره وأحاسيسه بينما الإنسان العصابي يعيش في عزلته ، ويرى فروم أن ثمة جوهراً قيمياً أخلاقياً يوجد في الأديان كافة بحث عنه فروم في المسيحية والبوذية واليهودية . وقد تخلى فروم عن اليهودية الأرثوذكسية ، ولكنه مع هذا لم يتخل عن عقيدته اليهودية ذاتها وإنما أعاد تفسيرها ، فهو يرى أنها ديانة غير لاهوتية تؤكد أهمية التجربة الإنسانية .

ويرى فروم أن العهد القديم كتاب ثوري لأنه يتمحور حول فكرة تحرير الإنسان ، وأن الاغتراب (الذي هو جوهر تعاسة الإنسان في المجتمع الحديث) مرادف تماماً لمفهوم الوثنية وعبادة الأصنام في العهد القديم ، وأن كتب الأنبياء هي التي تعبِّر عن الرؤية الإنسانية المعادية للوثنية والرافضة لعبادة الأصنام . ومن الواضح أن فروم أجتزأ الطبقة التوحيدية الإنسانية في اليهودية وأسَّس عليها رؤيته لليهودية والدين ، ومن هنا يأتي رفضه للحتمية وللتفسيرات المادية الأحادية وللجنس كمحرك وحيد للسلوك الإنساني .

وقد انتقل فروم في سنواته الأخيرة إلى سويسرا عام ١٩٦٩ حيث استمر في العمل الفكري إلى أن تُوفي عام ١٩٨٠ .

إريك إريكسون (١٩٠٢-١٩٩٤)

Erik Erikson

محلل نفسي أمريكي يهودي وُلد في فرانكفورت . تدرب على منهج فرويد في التحليل النفسي وقام بوضع نظرية في نمو وتطور الشخصية تستند في كثير من جوانبها إلى نظرية فرويد ، ولكنها تتجاوزها في الوقت نفسه حيث يرى إريكسون أن الشخصية تظل تنمو وتتطور طوال حياة الإنسان ، كما يعرف بأهمية البيئة وتأثير الثقافة والتاريخ والمجتمع على تطور الشخصية .

وفي إطار هذه النظرية ، بلور إريكسون مفهوم أزمة الهوية ، وهو مفهوم يبدو أنه تبلور لدى إريكسون نتيجة عدد من الأزمات الشخصية التي مرَّ بها خلال المراحل الأولى من حياته . وأولى هذه الأزمات تتعلق باسمه حيث ظل لعدد من السنوات يعتقد أن اسمه الحقيقي هو هومبرجر وهو اسم زوج والدته الذي كان يعتقد أيضاً أنه والده . أما أزمته الثانية ، فواجهته في مدرسته في ألمانيا ، إذ كان يعتبر نفسه ألمانياً ولكنه وجد زملاءه الألمان يرفضون ذلك باعتبار أنه يهودي ، كما رفضه زملاؤه اليهود بسبب شعره الأشقر ومظهره الآري . أما أزمته الثالثة ، فواجهته بعد تخرُّجه من المدرسة حيث ظل لعدة سنوات هائماً على وجهه في أنحاء أوربا باحثاً عن ذاته وهويته ، وعندما بلغ الخامسة والعشرين استقر به المقام في فيينا حيث قام بالتدريس في مدرسة تأسست لتعليم كل أبناء مرضى وأصدقاء فرويد . وفي هذه الفترة ، تلقى إريكسون تدريباً في التحليل النفسي على يد ابنة فرويد (آنا فرويد) ، وحقق نجاحاً في حياته الشخصية والعملية ، ووجد هويته وذاته سواء على المستوى الشخصي أو المهني .

ورغم أن إريكسون لم يكمل تعليمه العالي إلا أنه قام بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٣ بالتدريس في جامعات هارفارد وييل وكاليفورنيا . وقد استقال من جامعة كاليفورنيا في بركلي عام ١٩٥٠ كأستاذ لعلم النفس ، محتجاً على قسم الوفاء الذي كان عليه أن يدلي به ، إذ وجد هذا القسم غامضاً مخيفاً ويشبه الصيغة السحرية التي تهدف إلى طرد الشر ! (وتُعَدُّ هذه أزمة هوية أخرى عنده) . وانضم عام ١٩٥١ إلى هيئة مركز أوستن ريجز في ستوكبريدج بولاية ماساشوستس . وفي عام ١٩٦٠ ، عُيِّن أستاذاً للتطور الإنساني وعلم النفس في جامعة هارفارد .

وتتمحور نظرية إريكسون في تطور الشخصية حول البحث عن «الأنا» أو الهوية الذاتية ، ويُقسِّم إريكسون حياة الإنسان إلى ثماني مراحل من النمو والتطور النفسي الاجتماعي لكل مرحلة أزمة خاصة بها تنشأ من جراء احتكاك الفرد بالبيئة المحيطة به ، ومن جراء الضغوط والمتطلبات التي تفرضها البيئة على الفرد . ونتيجة هذا الاحتكاك وهذه الأزمة يحدث تحوُّل في الشخصية حيث يواجه الفرد خيارين : التكيف أو عدم التكيف . ونجاح الإنسان في التعامل مع كل مرحلة ، وكذلك حل كل أزمة بشكل مقبول ، يعطيه القدرة والقوة على التعامل مع المرحلة اللاحقة .

والمراحل الأربع الأولى في تقسيم إريكسون تشبه مراحل فرويد (الفمية ـ الإستية ـ القضيبية ـ الكمون) ولكن إريكسون يعطي أهمية أكثر للعوامل النفسية الاجتماعية على العوامل البيولوجية . ويضيف إريكسون أربع مراحل أخرى (المراهقة ـ الصبا ـ الشباب ـ النضوج) . وتتحدد هوية الإنسان في مرحلة المراهقة (١٢ ـ ١٨ عاماً) وتتحدد على أساسها طبيعة المراحل الثلاث الأخيرة . ومن إسهامات إريكسون تأكيده أهمية مرحلة المراهقة هذه .

وقد طوَّر إريكسون مفهومه لدورة الحياة الثمانية إذ اقترح جدولاً للفضائل يقابل المراحل الثمانية للحياة (الأمل ـ الإرادة ـ الهدف ـ المقدرة ـ الإخلاص ـ الحب ـ الرعاية ـ الحكمة) . وهذه الفضائل كامنة في الإنسان ككائن عضوي وتساعدها البنية

الاجتماعية الصالحة على النمو وتجهضها البنية الفاسدة ، أي أن الدورة النفسية تقابلها دورة أخلاقية . ولذا ، فإن إريكسون يرى أن النمو النفسي وتكوين الشخصية الأخلاقية وجهان لعملة واحدة . ويُعتبر إريكسون ، بسبب نظرياته هذه ، من أهم المفكرين في علم النفس التطوري (مع جان بياجيه) .

وكان لنظرية إريكسون أهمية في مجال التحليل النفسي ، وكذلك في مجال التعليم والعمل الاجتماعي . وقد قدَّم نظرياته في عدد من الأعمال من بينها **الطفولة والمجتمع** (١٩٥٠) الذي تضمن نتائج أبحاثه حول بعض قبائل الهنود الحمر . وتناول في هذا الكتاب أيضاً تطوُّر الهوية والشخصية ، كما تناول مسألة معاداة اليهود ودور اليهود في ظل بيئة ثقافية متغيِّرة . وفي كتابيه **الشاب لوثر** (١٩٥٨) ، و **حقيقة غاندي** بيَّن كيف عاش الرجلان أزمة في حياتهما ونجحا في تجاوزها والخروج منها بإحساس أعمق بالقوة . وهو يرى أن هذا قد حدث لأن كليهما كان على استعداد لأن يخاطر بهويته المهنية وقبلا تعريف هويتهما بطريقة تتضمن الاعتراف بمواطن الضعف فيها .

وإذا ما بحثنا عن البُعد اليهودي في فكر إريكسون ، فإننا سنجابه صعوبة بالغة ، فقد رفض تبسيطات فرويد المادية الحلولية ورفض اعتبار الجنس ركيزة نهائية ورفض التفسير المجرد للسلوك الإنساني، وكان يحاول دائماً الوصول إلى نموذج تفسيري مركب للطبيعة البشرية فجمع بين المكوّن النفسي (الحتمي) والمسئولية الفردية الخلقية . وأقرب المفكرين له هو المفكر جان بياجيه (المسيحي) . وقد يُقال إن سلسلة أزمات الهوية التي مر بها تعبير عن وضعه كيهودي ، وهو قول يُبسِّط الأمور تماماً ، فأزمة الهوية هي أزمة يمر بها كل فرد في العصر الحديث بسبب نسبيته ومعدل تغيُّره السريع ويواجهها المفكرون من اليهود وغير اليهود والأفراد العاديون من اليهود وغير اليهود . ولهذا السبب ، نجد أن كثيراً من الموسوعات التي تناولت حياة إريكسون لا تذكر على الإطلاق مسألة أصوله أو انتمائه اليهودي .

برونو بيتلهايم (١٩٠٣-١٩٩٠)

Bruno Bettelheim

عالم نفس أمريكي يهودي . وُلد عام ١٩٠٣ في فيينا حيث نشأ وتعلَّم وحصل على درجة الدكتوراه . قُبض عليه عام ١٩٣٨ وأُرسل إلى معسكرات الاعتقال ، ثم أُفرج عنه بعد عام فهاجر إلى الولايات المتحدة . تدور معظم دراساته عن الأطفال ، وله دراسة داخل معسكرات الاعتقال بيَّن فيها أن الأطفال يصابون بالشيزوفرنيا حينما يرون أن حياتهم تسيطر عليها قوة عشوائية لا معقولة لا يمكنهم التحكم فيها بأي شكل . ولبيتلهايم دراسة عن **أطفال الكيبوتس : أطفال الحلم** (١٩٦٧) ، وله أيضاً **فوائد السحر ـ معنى وأهمية الحكاية الخرافية** (١٩٧٦) . كما أن له دراسة في كتب المطالعة بعنوان **تعلُّم القراءة : انبهار الطفل بالمعنى** (١٩٨٢) ، حيث يعقد مقارنة بين كتب المطالعة الحديثة التي تحد آفاق الخيال والقصص التقليدية والحكايات الخرافية التي تعبِّر عن المخاوف العميقة عند الأطفال أو تعبِّر عن أحلامهم وآمالهم . ولعل يهوديته تنحصر في تناوله بعض الموضوعات اليهودية وفي بعض الحالات التي يدرسها ، أما منهج التناول فتحدده عناصر مركبة كثيرة لا تختلف عن تلك العناصر التي تحدد منهج أي عالم نفس آخر .

١٥
التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية حتى العصر الحديث

تربية يهودية وتربويون يهود ـ التربية والتعليم عند العبرانيين قبل التهجير إلى بابل ـ دراسة التوراة (تلمود تورا) ـ بيت الدراسة (بيت هامدراش) ـ المدرسة الأولية (بيت سيفر) ـ التربية والتعليم عند العبرانيين بعد العودة من بابل ـ سيمون بن شيتاه ـ يوشع بن جمالاه ـ التربية والتعليم عند يهود الإسكندرية في العصر الهيليني ـ التربية والتعليم عند يهود بابل قبل وبعد انتشار الإسلام ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية حتى نهاية القرن الثامن عشر : مقدمة ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في فرنسا وألمانيا وإيطاليا حتى نهاية القرن الثامن عشر ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في بولندا حتى نهاية القرن الثامن عشر ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في إسبانيا (الإسلامية والمسيحية) والدولة العثمانية ـ المدرسة الأولية الخاصة (حيدر) ـ الحيدر ـ المدرسة الأولية الخيرية (تلمود تورا) ـ تلمود تورا ـ الميلاميد ـ الحلقة التلمودية (يشيفا ـ أكاديمية) ـ مثيتاه ـ المدرسة التلمودية العليا (يشيفا) ـ اليشيفا ـ الأكاديمية

تربيـة يهوديـة وتربويـون يهـود
Jewish Education and Educators

«تربية يهودية» مُصطلَح يفترض وجود شعب يهودي ذي تاريخ مشترك ومصير مشترك ، ومن ثم يصبح له نوع خاص ومتميِّز من التربية . إلا أن هذا الافتراض لا تدعمه الحقائق التاريخية ، ومن ثم فمقدرته التفسيرية والتصنيفية منخفضة للغاية . فمن المعروف أن أعضاء الجماعات اليهودية لم يكونوا شعباً واحداً باستثناء فترة قصيرة من تاريخهم ، أي منذ استقرارهم في كنعان (فلسطين) في حوالي القرن الثاني عشر قبل الميلاد وحتى تهجيرهم إلى بابل في حوالي القرن السادس قبل الميلاد . وخلال هذه الفترة ، كوَّن العبرانيون شعباً أو قوماً له سمات إثنية محدَّدة وديانة مرتبطة بالمكان (فلسطين) ويجمعه إطار ثقافي واحد ويتحدث لغة مشتركة . ورغم أن العبرانيين احتفظوا ببعض السمات الإثنية بعد العودة إلى فلسطين ، إلا أننا نجد أن انتشارهم في البلدان المختلفة بدأ أيضاً خلال هذه الفترة ، وظهرت تجمعات يهودية كبيرة في كل من بابل والإسكندرية لها ظروفها الثقافية المحددة وحركياتها المختلفة عن حركيات العبرانيين في فلسطين ، ومن ثم لها مؤسساتها التربوية التي تلبي احتياجاتها باعتبارها أقلية لها أوضاعها الثقافية والحضارية المتعينة . ولهذا ، فيمكننا أن نتحدث عن «التربية العبرانية» أو عن «التربية عند العبرانيين» . وقد قسمنا هذه المرحلة إلى فترتين : قبل التهجير إلى بابل ، وبعد العودة من بابل ، ذلك أنه رغم وجود وحدة ثقافية تسم التشكيل الحضاري العبراني إلا أن ثمة تحولاً جوهرياً حدث للعبرانيين عند تهجيرهم إلى بابل ، وهو تحول انعكس على مؤسساتهم التربوية المدرسية وغير المدرسية . فقد أوجد العبرانيون اليهود منذ عودتهم من بابل ، وتحت تأثير تجربة التهجير والمعيشة في إطار الحضارة البابلية ، وحتى سقوط الهيكل عام ٧٠م ، المؤسسات التربوية الثلاث اللازمة لتطوير ونقل ونشر الديانة اليهودية ، وهي : تنظيم الكتبة والحلقات التلمودية ، والمعبد اليهودي ، ثم أخيراً المدرسة الأولية التي ظهرت تحت التأثير الهيليني وكرد فعل له . وخلال هذه الفترة ، حاول سيمون بن شيتا (٧٥ ق . م) نشر التعليم بين الشباب ، ثم جاء يوشع بن جمالا (٦٥ ق . م) بقرار جعل التعليم إجبارياً وعممه مجاناً .

ومع سقوط الهيكل عام ٧٠م على يد تيتوس ، أصبح من المستحيل التحدث عن «الشعب العبراني» أو عن «الثقافة العبرانية» ، ومن ثم أصبح من المستحيل الحديث عن «التربية العبرانية» . ونظراً لتنوع أحوال وتجارب واحتياجات الجماعات اليهودية ، لا يمكن الحديث عن «تربية يهودية» باعتبارها كياناً فكرياً واحداً أو عن «مدرسة يهودية» باعتبارها نمطاً مؤسسياً متكرراً ، وإنما يمكن الحديث عن «تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الهيليني» أو «تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية في العصور الوسطى في الغرب» . . . وهكذا ، أي بنسبة الجماعة اليهودية إلى مكان وزمان محدَّدين . وبذلك نكون قد نحتنا مُصطلَحات وصُغنا مقولات تحليلية لها مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية .

ولتوضيح هذه النقطة يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى يهود الإسكندرية في العصر الهيليني الذين تأغرقوا بشكل سريع وانضم أطفالهم وشبابهم إلى المدارس الهيلينية ، بل وأقاموا صلواتهم

وتعلموا مبادئ دينهم باللغة اليونانية من خلال الترجمة السبعينية . أما أعضاء الجماعات اليهودية في بابل ، فتبعت تربيتهم نمطاً مختلفاً نتيجة تكوُّن التشكيلات الإمبراطورية المختلفة في هذه المنطقة ، فأرسل أعضاء الجماعات اليهودية أطفالهم إلى مؤسسات تعليمية خاصة بهم ، كما قدمت الحلقات التلمودية في بابل فيما بعد إسهامات في تطوير التراث الديني اليهودي المتمثل في التلمود البابلي .

وبمجيء العصور الوسطى في الغرب والتشكيل الإسلامي في الشرق ، أصبحت الحضارات التي يعيش اليهود بين ظهرانيها أساساً حضارات دينية توحيدية حيث ساد الإسلام الشرق العربي والمناطق المجاورة والأندلس وسادت المسيحية أوربا . وقد مثل الدين وعلومه المختلفة محوراً أساسياً للدراسة في المؤسسات التعليمية لشعوب هذه البلدان . ولم يختلف الوضع بالنسبة إلى الجماعات اليهودية التي عاشت في هذه المناطق ، فكوَّنت العقيدة اليهودية وكتبها المقدَّسة المادة الأساسية التعليمية للجماعات اليهودية . ومع هذا ، نجد أن مناهج التعليم وأساليب التدريس اختلفت من جماعة يهودية إلى جماعة يهودية أخرى طبقاً للأوضاع الثقافية والحضارية للشعوب التي عاشت بينها وطبقاً لوضع الجماعة نفسها . ففي أوربا حيث تدنت الأوضاع الثقافية للبلدان الأوربية ، ودعمت نظم الإدارة الذاتية عزلة الجماعات اليهودية الثقافية ، تدنى مستواهم الثقافي وتخلف مستواهم التعليمي ، واقتصرت مؤسساتهم التعليمية على تدريس الكتب الدينية ، بل على تأكيد التوافه من أمور دينهم واستخدام أسلوب من الجدل العقيم في التدريس ، كما تخلفوا عن تحصيل العلوم والمعارف التي بدأت تأخذ طريقها إلى الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة . أما في بلدان العالم الإسلامي ، فقد ازدهرت ثقافة الجماعات اليهودية تحت تأثير الحضارة الإسلامية وشارك أعضاؤها في النهضة الثقافية والعلمية . ولكونهم أهل ذمة ، سُمح لهم بكثير من الحريات وأُحْسِنَت معاملتهم اجتماعياً وثقافياً ، ومن ثم فإن عزلتهم لم تكن على نحو ما كانت عليه عزلة الجماعات اليهودية في بلدان أوربا . وبطبيعة الحال ، أثرت هذه الأوضاع في ثقافة الجماعات اليهودية ومؤسساتهم التعليمية . ورغم أن الدراسات الدينية احتلت مركزاً مرموقاً فيها ، إلا أن المنهج التعليمي لم يقتصر عليها بل اتسع ليشمل كثيراً من المعارف والعلوم ، فاحتوى على اللغة العربية والقواعد والشعر والمنطق والبلاغة والرياضيات والفلك والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا . كما ظهر بين الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي أدب مكتوب عن التربية والتعليم أخذ شكل فصول من كتب أو وصايا أو تعليقات . وكان من أهم المفكرين الذين كتبوا عن التربية يوسف بن عكنين (شمال أفريقيا) ، ويهودا بن عباس في الأندلس . ولم تختلف مناهج الدراسة كثيراً بين الجماعات اليهودية في كل من إيطاليا وجنوب فرنسا .

وإذا كان التعليم الديني قد شكَّل محوراً رئيسياً وعنصراً مشتركاً بين مؤسسات التعليم للجماعات اليهودية خلال العصور الوسطى في الغرب وفي العصر الإسلامي الأول والثاني في العالم الإسلامي ، فإن هذا العنصر يختفي تدريجياً ويزداد التنوع وعدم التجانس في تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية منذ أواخر القرن الثامن عشر حيث بدأت المجتمعات الأوربية تدخل مرحلة تصاعدت فيها تدريجياً وتيرة التصنيع والتحديث ، الأمر الذي أدَّى إلى ظهور الدولة القومية العلمانية المركزية التي طالبت أعضاء الجماعات اليهودية بأن يندمجوا في المجتمعات التي يعيشون فيها وأن يدينوا لها وحدها بالولاء . وأدرك حكام أوربا المستنيرون أن تحديث وعلمنة تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية هو أنجح الوسائل لتحقيق هذا الهدف . ففتحت أمام أعضاء الجماعات اليهودية أبواب التعليم الحكومي العلماني ، كما سُمح لهم بتأسيس مدارس علمانية خاصة بهم ، الأمر الذي دفع المثقفين اليهود من دعاة حركة التنوير (هسكلاه) إلى تحديث التعليم اليهودي التقليدي ، فقاموا بتأسيس عدد من المدارس اليهودية التي جمعت مناهجها بين المواد العلمانية والمواد الدينية ، كما شجعوا أعضاء الجماعات اليهودية على إرسال أولادهم إلى المدارس الحكومية ، وكان أهم دعاة هذا الاتجاه موسى مندلسون ونفتالي هرتز فيسلي وغيرهما . ومنذ ذلك الوقت ، تزايد إقبال أعضاء الجماعات اليهودية على التعليم الحكومي العلماني ، وكذلك إقبالهم على المدارس الخاصة بهم ، كما تم تهميش التعليم الديني والاقتصار على المدارس التكميلية التي كان يحضرها التلاميذ بعد حضورهم المدارس الحكومية . وحتى المدارس التلمودية العليا (يشيفا) نفسها (التي تُخرِّج الحاخامات والمتخصصين في مجال الدين) ، هبت عليها هي الأخرى رياح التطوير والتحديث . ومع هذا ، يُلاحَظ أنه ، داخل التشكيل الحضاري الأوربي ، اتخذت عملية تحديث تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية أشكالاً مختلفة . ففي أوربا الغربية ، تمت عملية التحديث دون مقاومة . أما في شرق أوربا وفي روسيا القيصرية ، فإن عملية تحديث التعليم حققت نجاحاً في بدايتها ، إلا أن تعثُّر عملية التحديث (في المجتمع ككل) في نهايات القرن التاسع عشر أدَّى إلى تزايد اغتراب أعضاء الجماعات اليهودية وتزايد انخراطهم في الحركات الثورية والعمالية

اليهودية والصهيونية التي أشرفت على إقامة سلسلة من المؤسسات التعليمية الخاصة بها والتي اتسمت بتوجهها العلماني الإثني ـ اليديشي أو الصهيوني . غير أن قيام الثورة البلشفية وبناء الدولة السوفيتية أنهى هذا الوضع في روسيا . أما في بولندا وسائر بلدان أوربا الشرقية ، فقد تزايدت هجرة أعضاء الجماعات اليهودية إلى الأمريكتين .

وإذا نظرنا إلى الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي ، وجدنا أن تطوُّر مؤسساتهم التعليمية اتبع نمطاً مغايراً عن مثيلاتها في مجتمعات أوربا حيث تمت عملية تحديثها في مرحلة متأخرة (وبعد وصول القوات الغربية الإمبريالية) ، ونجم عن ذلك تحويل أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية وإلى مادة استيطانية تابعة للغرب . وقد اتبع تحديث المؤسسات التعليمية اليهودية في الهند النمط نفسه الذي اتبعه في العالم الإسلامي . أما الجماعات اليهودية في إثيوبيا فقد اتبعت نمطاً مخالفاً للأنماط السالفة الذكر .

وفي المجتمعات الاستيطانية ، تأثرت تربية وتعليم الجماعات اليهودية بطبيعة المجتمع الاستيطاني نفسه . ففي الولايات المتحدة ، التي اتسمت باقتصادها الحر المفتوح وتربيتها العلمانية ونظامها التعليمي الحكومي المجاني ، تمت عملية تحديث تربية وتعليم أعضاء الجماعات اليهودية بسهولة كما تم إكسابهم الهوية الأمريكية . أما في بلاد أمريكا اللاتينية فقد اتبع تطوير تربية وتعليم الجماعات اليهودية شكلاً مخالفاً . إذ اتجهت كل جماعة يهودية إلى إقامة مؤسساتها التعليمية الخاصة بها ، فكثُر عدد مدارس اليوم الكامل اليهودية التي يتلقى فيها الأطفال تعليماً يهودياً بعيداً عن تأثير المدارس العامة ذات التعليم الكاثوليكي . واتسمت هذه المدارس بتوجهها الإثني الصهيوني . ولم يختلف نمط تربية وتعليم الجماعات اليهودية في كندا وجنوب أفريقيا كثيراً عن نمط أمريكا اللاتينية .

ومن الملاحظ أن الجماعات اليهودية المختلفة لم تُقدِّم فلاسفة أو مفكرين تربويين لهم ثقلهم الفكري العالمي في مجال التربية ، وذلك رغم إنجازات بعض أعضاء الجماعات اليهودية في المجالات الأخرى . فمعظم المفكرين اليهود الذين كتبوا عن التربية اتبعوا النظريات والاتجاهات الفكرية التربوية أو عالجوا المشكلات التربوية التي تمس الأوضاع التربوية القائمة في المجتمعات التي ينتمون إليها ، ومن الصعب وصف إنجازاتهم الفكرية بأنها ذات مضمون يهودي . فجيكوب بريير تربوي فرنسي ، وهو أول من اهتم بتعليم الصم البكم ، وجوزيف فيرتيمر تربوي نمساوي اتبع الاهتمام الفكري السائد في أوربا آنذاك بطفل ما قبل المدرسة وأسس دور حضانة في النمسا ، بينما نجد يانوس كورساك البولندي أبدى اهتماماً بالأطفال الأيتام وأنشأ لهم ملجأ وكتب عن كيفية فهم الطفل ومعاملته . وفي الولايات المتحدة ، أبدى أبراهام فلكسنر اهتماماً بتعليم الطب وقدَّم تقييماً لكليات الطب في الأمريكتين وكندا ثم في أوربا . ويُعَدُّ كل من لورانس كرين وإسحق بركسون من أتباع التربية التقدمية . أما إسرائيل شيفلر ، فهو رائد من رواد مدرسة التحليل الفلسفي في التربية .

التربية والتعليم عند العبرانيين قبل التهجير إلى بابل

Education of the Hebrews Before the Transfer to Babylonia

كانت التربية الدينية والتربية القومية عند العبرانيين تشبهان تمام الشبه مثيلتيهما في المجتمعات القديمة التي كانت تسودها عقائد ذات طابع حلولي وثني واضح حيث يتحد فيه الإله القومي بأرضه وشعبه . وتَصدُر العقيدة اليهودية عن عدد من المفاهيم المحورية ربطت بين الإله والشعب ، مثل : مفهوم الإله القومي ، ومفهوم الشعب المختار ، ومفهوم العهد بين الإله والشعب . ويمكن تقسيم هذه المرحلة من تاريخ التربية عند العبرانيين إلى فترتين أساسيتين :

أ) فترة ما قبل التهجير إلى بابل ، وهي أيضاً الفترة التي استقر فيها العبرانيون في كنعان وأسسوا مملكتهم العبرانية (١١٥٠ ـ ٥٨٦ ق.م).

ب) فترة ما بعد التهجير (من ٥٨٦ ـ حتى القرن الثاني قبل الميلاد) .

وسنتناول في هذا المدخل الفترة الأولى وحسب ، على أن نتناول الفترة الثانية (بعد التهجير) في مدخل خاص .

اتَّسمت فترة ما قبل التهجير بتغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية صاحبت انتقال العبرانيين من حياة البداوة والترحال إلى حياة الاستقرار . فعلى الصعيد الاقتصادي ، تحول العبرانيون من قبائل تعيش على الرعي أساساً إلى شعب مستقر يعمل بالزراعة وبعض الحرف ، ويعيش داخل مدن محصَّنة ، ونمت التجارة وزاد ثراء بعض أعضاء المجتمع ، الأمر الذي أدَّى إلى ظهور طبقة جديدة من الأغنياء وظهور هوة سحيقة بينهم وبين الفقراء . أما على الصعيد السياسي ، فقد تحول العبرانيون من النظام القبلي إلى النظام الملكي إذ أسَّسوا الدولة العبرانية المتحدة التي يحكمها ملك يساعده عدد من الموظفين مثل : كاتب الملك والحاجب وعامل الخراج وقائد الجيش ، كما كان الكهنة يُعتَبَرون موظفين تابعين لبلاط الملك . أما على الصعيد الديني ، فقد قام الكهنة واللاويون بالحفاظ على شريعة يهوه خلال الفترة المذكورة ، كما ظهر الأنبياء في عصر الملوك .

وجاءت حركة الأنبياء لتكبح وتوقف عملية الاندماج التدريجي في العبادات الكنعانية ، ولتهيب بالمؤمنين أن يعودوا إلى التقاليد الدينية القديمة لتكفل بذلك استمرار دين يهوه وتثبت دعائمه . وخلال هذه الفترة ، كانت التربية عند العبرانيين شبيهة بالتربية السائدة في المجتمعات البسيطة . وليست هناك أدلة على أن العبرانيين عرفوا المدارس كمؤسسات تربوية مستقلة ، إذ كانت التربية عند معظم الناس مرادفة للحياة نفسها . ومع هذا ، وُجد نوع من التعليم النظامي لدى بعض فئات المجتمع التي احتاجت إعداداً خاصاً .

وشهدت هذه الفترة ظهور مؤسستين مهمتين لعبتا دوراً مهماً في نقل التراث الثقافي وتشكيل العبرانيين دينياً وقومياً ، وكان لهما دور تربوي محدَّد ، وهما : الأسرة والمؤسسة الدينية .

١ ـ الأسرة :

كانت الأسرة ، ضمن القبيلة ، المؤسسة الاجتماعية الأساسية المسئولة عن نقل تراث الجماعة وخبراتها إلى النشء . ويبدو أن الروابط الأسرية بين القبائل العبرانية كانت من القوة بحيث احتوت يهوه نفسه ، الذي كان العبرانيون ينظرون إليه باعتباره أبو الشعب ، حيث كانوا يعتبرون أنفسهم أولاده فيدينون له بالولاء والطاعة .

وكان يُنظَر إلى الأب العبراني باعتباره الملك المطلق في رئاسة العائلة . فالتوراة كانت تعطيه حق بيع زوجته وأولاده بيع العبيد ، كما أن سفر التثنية يعطي الوالدين حق معاقبة الابن بالرجم أمام مجلس من الكبار إذا فشل العقاب في إصلاحه .

وتمت عملية نقل التراث الثقافي عن طريق مشاركة الصغار في مناشط الحياة اليومية والطقوس الدينية . ومن الصعب ، خلال هذه الفترة ، التفرقة بين التربية الدينية وبين التدريب على مناشط الحياة الأخرى . فلم يوجد وجه واحد من أوجه الحياة ولا نشاط من أنشطتها إلا وكانت الشعائر الدينية جزءاً منه . فالرقص والغناء مثلاً كانا جزءاً من الشعائر الدينية وطريقة للاحتفال . كذلك كانت مناشط الحياة المختلفة مثل اجتماع الأسرة أو القبيلة ، وجز صوف الخرفان ، وجمع المحاصيل ، ومولد الطفل ، والذهاب إلى الحرب ، وتغيُّر الفصول ، مناسبات دينية . ومن خلال ملاحظة الطفل لهذه المناسبات ، والمساعدة والمشاركة فيها ، والاستماع إلى الشرح الذي يصاحبها ، تلقَّى الطفل تدريبه على كثير من شعائر الدين .

وحدَّدت ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية نوعية التربية التي يتلقاها الصغار . ففي بيئة رعوية ، تعلم الصغار كيف يصبحون رعاة . وبعد أن استقر العبرانيون في كنعان وتحولوا إلى حياة الاستقرار والزراعة ، أصبح من الضروري تعليم الصغار كيف يصبحون مزارعين ، ومن ثم تم تدريبهم على الزراعة وتربية المواشي والصيد والتعدين والبناء والنجارة وصنع الأدوات الخشبية والمعدنية والغزل والنسيج وعمل الخيام وصناعة الفخار . كما تم تدريب البنات في شئون المنزل على أيدي أمهاتهن .

وحتى قيام المملكة العبرانية المتحدة وتأسيس جيش منظم في عهد الملك داود ، كان على الأسرة أن تُعلِّم الصغار كيفية استخدام الأدوات الحربية المعروفة آنذاك . فالحرب بين العبرانيين والجماعات الأخرى ، أثناء تجوالهم واستقرارهم في فلسطين ، جعلت تدريب النشء على القتال ضرورة حيوية . وقد تخصَّصت بعض القبائل في استخدام أدوات حربية معيَّنة ، فقبيلة بنيامين مثلاً عُرفت بمهارتها في استخدام السيف والمقلاع ، بينما عُرفت قبيلة يهودا باستخدام الرمح . ومن المحتمل أن الملك داود استعان بقدرات هذه القبائل في تكوين جيشه النظامي . كما يبدو أن الألعاب الرياضية والجري والرماية كونَّت جزءاً مهماً من تربية الصغار . كذلك قامت بعض الأسر بتدريب صغارها على الرقص والغناء واللعب على الناي بوصفها جزءاً من الاحتفالات الدينية .

وقُدِّر للأسرة العبرانية أن تلعب دوراً رئيسياً في نقل مبادئ الدين والتقاليد القومية . فالتوراة تجعل تعليم الشريعة أمراً واجباً دينياً على الأب ، وفي المقابل يُؤمَر الأطفال بإجلال واحترام آبائهم . كما لعبت الاحتفالات الدينية داخل الأسرة دوراً مهماً في تلقين النشء التراث الديني . كذلك استُخدم سرد التاريخ كوسيلة لتلقين الجيل الجديد تاريخ العبرانيين والاستقرار في كنعان . فالتقاليد والأساطير والأغاني والأقاصيص نُقلت شفهياً من جيل إلى جيل قبل أن تُدوَّن . وقام كبار القبيلة (أو الأب) بهذه المهمة ، ومن المحتمل أيضاً أن من قام بهذه المهمة منشدون متجولون . وربما قام الطفل أيضاً بزيارة مقامات يهوه التي كانت منتشرة في كنعان خلال هذه الفترة ، والتي كان يقوم على خدمتها الكهنة ، ومارس هناك الكثير من الطقوس والشعائر الدينية . وبعد بناء الهيكل ، قام الطفل العبراني بزيارة الهيكل .

أما القيم والفضائل التي حاول العبرانيون إكسابها لأطفالهم ، فقد حددتها ظروفهم في الحياة وكذلك إطارهم العقائدي . ومن أهم هذه الفضائل الشجاعة والإخلاص لكلٍّ من يهوه والعشيرة والشعب ، والطاعة الكاملة لمن هم في السلطة ولقوانين القبيلة والأسرة والشعب ، والتعامل بالحسنى مع الأقرباء وبلا شفقة أو رحمة مع الأعداء .

٢ـ المؤسسة الدينية :

قامت المؤسسة الدينية ، بكهنتها وأنبيائها ، بنشر عبادة يهوه وتوراته ، حيث قاموا بتلقين العبرانيين مبادئ دينهم وإكسابهم الهوية القومية . ويُعتبَر الكهنة واللاويون المربين الأوائل للشعب العبراني . ومن خلال إنجاز المهام الموكلة إليهم بصفتهم وكلاء وممثلين ليهوه ومحافظين على مقاماته التي انتشرت في فلسطين ، قام هؤلاء بنشر ديانة يهوه وبتوجيه حياة العبرانيين الدينية والأخلاقية . ومن هنا ، أوجدوا محتوى لهذه الديانة ، كما أوجدوا الأشكال التي تم من خلالها التعبير عن عقائد ومبادئ الدين . وقام الكهنة بتنظيم وتوجيه الاحتفالات العامة التي لم تكن أكثر من دروس في تاريخ العبرانيين . كذلك علموا الأفراد والجماعات مبادئ وعقائد هذا الدين ، ونقلوا الشريعة والطقوس والشعائر والأساطير المرتبطة بالدين شفاهة في بادئ الأمر ، ثم قاموا بتدوينها وحفظ أجزاء كبيرة منها بشكل يَسهُل فهمه وتذكُّره بالنسبة لعامة الناس .

كما قام الكهنة بقراءة التوراة أو الوصايا العشر على القبائل العبرانية (ويبدو أن هذه كانت عادة متبعة في المعاهدات التي كانت تُعقَد بين الدول المنتصرة والدول التابعة ، حيث كان أحد بنود المعاهدة ينص على عرضها في مكان عام أو وضعها في معبد وقراءتها مرة كل سبع سنوات على الملك التابع وشعبه حتى يعوا نصوصها تماماً) . كما ساهم توزيع اللاويين على القبائل العبرانية في نشر التوراة بين العبرانيين . ولعل أهم دور لعبه الكهنة ، في تربية الشعب العبراني ونشر التوراة ، كان من خلال علاقتهم بالقانون . فالقانون المدني والممارسات الاجتماعية كانت مجرد استنتاجات من القانون الإلهي ، ولذا قام الكهنة بتقديم النصيحة للناس بشأن الممارسات الاجتماعية ، وإصدار الأحكام الشرعية في الحالات التي تُعرَض عليهم .

وبازدياد القوانين الشرعية ، زادت تطبيقات التوراة وزاد تأثيرها على حياة الناس . وبمرور الوقت ، ارتبطت فاعلية الكهنة بالهيكل وطقوسه ، وظهر الأنبياء كمربين للشعب العبراني وكناشرين لعبادة يهوه وشريعته في وقت كادت تُستوعَب فيه ديانة العبرانيين ، ضمن الديانة الكنعانية . فكان الأنبياء واعظين متجولين ، وأينما سنحت لهم الفرصة لنشر دعوتهم اغتنموها ، سواء في السوق أم في بلاط الملوك والأمراء . ولكن ، في أغلب الأحيان ، كان فناء الهيكل المكان الأثير لديهم ، فكانوا يؤكدون في إصرار على الوحدانية الخالصة والإخلاص للعهد المعقود مع يهوه ، ويرفضون كل نوع من التساهل مع العبادات الأجنبية ، كما كانوا يدعون إلى صلاح الأخلاق ونقاء القلب واستقامة السلوك . وهم في دعوتهم هذه ، لم يكونوا يغفلون عن التنبؤ بالعقاب الذي سيحيق بالعبرانيين إن لم يقتدوا بما يقولونه لهم .

٣ـ التعليم النظامي :

ورغم أن كلمة «مدرسة» لم يرد لها ذكر في العهد القديم ، إلا أن الدلائل تشير إلى أن الكتابة كانت معروفة عند العبرانيين منذ عصر القضاة ، وأن العبرانيين استخدموا الحروف الفينيقية التي كانت مُستخدَمة في كنعان في ذلك الوقت . وخلال عصر الملوك ، كان ثمة مسجلون رسميون وكتبة للجيش وللملوك والأفراد . كما توجد إشارات إلى ما يُسمَّى «عائلات الكتبة» ، وهو ما يدل على أن مهنة الكتابة كانت وراثية . كذلك ، استخدم الأنبياء الأوائل الكتابة ، فقد قام عاموس وميخا بتدوين نبوءاتهما ، كما أن بعض فئات وأعضاء المجتمع احتاجت إعداداً وتدريباً خاصين . ومن ثم ، يمكن القول بأن نوعاً من التعليم النظامي وُجِد خلال هذه الفترة وإن ظل مقصوراً على بعض الفئات التي تحتاجها للقيام بمهامها . ومن أهم هذه الفئات :

أ) الكهنة :

كانت جماعة الكهنة أولى الجماعات التي أعطت تعليماً وتدريباً منظماً لأعضائها . ورغم عدم وجود أية سجلات تفيد ذلك، إلا أنه يمكننا أن نقول ، دون أن نحيد كثيراً عن جادة الصواب ، أنه لابد أن الكهنة حصلوا على تعليم وتدريب خاصين ، وأن عملية التدريب هذه تمت في نطاق الهيكل كما كان الحال في بلاد الشرق الأوسط . وعلى أية حال ، فقد ظل هذا النوع من التعليم مقصوراً على أسر معينة ، حيث كانت وظيفة الكاهن وراثية ومقصورة على عائلات معينة .

ب) الأنبياء :

عاش بعض الأنبياء مع أتباعهم داخل جماعات ، حيث قاموا بإلقاء دروسهم على أتباعهم واستخدموا إنتاجهم المدون والشفوي لتعليم أتباعهم . ومن ثم ، يمكن القول بأن جماعات الأنبياء تلقوا نوعاً من التعليم النظامي شَمِل القراءة والكتابة والخطابة والشعر .

جـ) الكتبة :

كوَّن الكتبة جماعة خاصة ، وكانت ممارسة مهنتهم مقصورة على بعض العائلات كما كان الحال في الشرق الأدنى القديم . ويبدو أن عائلة شافان كانت على قمة هرم البيروقراطية المرتبطة بالقصر . كما وُجد كتبة آخرون عملوا كإداريين للحكومة المركزية ولمجالس المدن ، وكموظفين في الهيكل . وقامت هذه المؤسسات بتعليمهم

وتدريبهم على مهام وظائفهم ، حيث دُرِّب الكهنة على كتابة الرسائل والصيغ الإدارية وعلى كتابة العقود (مثل عقود الزواج والطلاق) . ويبدو أن كتبة القصر كان عليهم أن يُلموا بالسياسة وببعض العلوم واللغة الآرامية (لغة المعاملات الدولية آنذاك) ، كما يبدو أن هذه الفترة شهدت نمو أدب مرتبط بأخلاقيات الكتبة .

دراسة التوراة (تلمود تورا)

Talmud Tora

«دراسة التوراة» عبارة تقابلها في العبرية عبارة «تلمود تورا» ، وتُستخدَم للإشارة إلى مفهوم تربوي أساسي يستند إليه الفكر التربوي بين أعضاء الجماعات اليهودية حتى القرن الثامن عشر الميلادي . ويستمد موضوع دراسة التوراة أهميته من عدة أشياء أساسية في العقيدة اليهودية منها أهمية التوراة ذاتها باعتبارها الكتاب المقدَّس الذي يحوي كلام الإله ، ومنها أن إرسالها لليهود هو علامة على اختيارهم . ولكن ، لعل أهم الأسباب هو مفهوم الشريعة الشفوية الذي يجعل تفسير الحاخامات للتوراة (كلمة الإله) ، ودراستهم لها ، أكثر أهمية من النص المقدَّس ذاته . ولكل هذا ، كان الفعل الأسمى لدى أعضاء الجماعات اليهودية هو التفرغ لدراسة التوراة .

ويمكن القول بأن المؤسسات التربوية بين أعضاء الجماعات اليهودية هي بالدرجة الأولى أشكال من التعبير عن هذا المفهوم وتحوراته ، وأنها مع هذا خضعت لتغيرات الزمان والمكان . فالحلقات التلمودية ، والمدارس التلمودية العليا ، والمدارس الأولية الخاصة والخيرية ، كانت كلها تدور حول دراسة التوراة .

ولعل ما عمَّق هذا الاتجاه ، هو تحوُّل اليهود إلى جماعة وظيفية تود الحفاظ على هويتها وانعزاليتها ، والتمركز حول التوراة (كتاب اليهود المقدَّس) هو أسرع السبل لإنجاز هذا . ولكن ، مع تبنِّي المسيحية التوراة كتاباً مقدَّساً ، أكدت اليهودية الحاخامية (التلمودية) أهمية التلمود على حساب التوراة ، ومن ثم أصبحت عبارة «دراسة التوراة» تعني في واقع الأمر «دراسة التلمود» .

ويجب التنبيه إلى أن دراسة التوراة لم تكن دائماً نشاطاً مدرسياً أو حتى شبه مدرسي ، وإنما كانت في كثير من الأحيان واجباً دينياً يأخذ شكلاً تربوياً ـ تماماً مثل حلقات الدرس في المساجد حيث يجلس المسلمون بعد الصلاة يتفقهون في أمور دينهم ويسألون شيخهم فيما يواجهونه من مشاكل .

ودراسة التوراة وتفسيرها كانت دائماً وظيفة تضطلع بها النخبة الدينية القائدة ، كما أن الصراع بين الصدوقيين والفريسيين كان صراعاً على تفسير التوراة . ثم ظهرت بعد ذلك أجيال الفقهاء ، وتم جمع التلمود ، ثم هيمن التلمود باعتباره التفسير الحاخامي للتوراة . وظل هذا الوضع إلى أن قامت الحركة الحسيدية في شرق أوربا في القرن الثامن عشر وتحدته ووضعت الصلاة في مرتبة أعلى من دراسة التلمود . ثم جاءت حركة التنوير في الغرب وقلَّلت من شأن هذه الدراسات الدينية ، ثم جاء القرن التاسع عشر ، باهتماماته العلمانية والمادية ، ووضع نهاية لهذه الدراسات بالنسبة إلى معظم الجماعات اليهودية في بلدان العالم الغربي .

بيت الدراسة (بيت هامدراش)

Beit Hamedrash

«بيت الدراسة» مُصطلَح تقابله في العبرية عبارة «بيت هامدراش» ، و«بيت الدراسة» أحد الأشكال الأولى للحلقات التلمودية ، وهو مركز للدراسات الدينية غالباً ما كان يُلحَق بالمعبد اليهودي وأحياناً كان يوجد داخله . كما تُستخدَم العبارة أحياناً للإشارة إلى المعبد اليهودي من حيث هو مكان للدراسة . وقد استُخدم «بيت الدراسة» أساساً لدراسة الشريعة ، كما استخدمه الدارسون للصلاة . إلا أن نشاط هذه البيوت الأساسي كان دراسة التلمود ، أما الصلاة ، فكانت نشاطاً ثانوياً . وقد استُخدمت عبارة «بيت الدراسة» في العصور القديمة للإشارة إلى مجالس علماء التلمود حيث كان الدارسون يجتمعون داخله لسماع محاضرات علماء التلمود .

انتشرت بيوت الدراسة في العصور الوسطى في الغرب بين الجماعات اليهودية في البلدان المختلفة حتى أصبحت مظهراً ثابتاً في كل مدينة . وكانت هذه البيوت تُلحَق بالمعابد اليهودية لدى بعض الجماعات كما كانت تبقى مستقلة لدى البعض الآخر . وفي فرنسا وألمانيا ، كانت بيوت الدراسة بمنزلة مراكز للمدارس التلمودية العليا . وقد أشرفت المؤسسات الإدارية للجماعة اليهودية على بيوت الدراسة وموَّلتها في معظم التجمعات إلى أن قام بعض أغنياء اليهود في ألمانيا بإقامة بيوت لدراسة التلمود وأنفقوا عليها الأموال . وقد عُرف «بيت الدراسة» في ألمانيا باسم «كلاووس» . والمقابل الحسيدي له هو «شتيبل» ، أي حجرة صغيرة ، حيث كان الحسيديون يجتمعون للصلاة والعبادة . وفي البلاد العربية ، أُطلق عليه اسم «هامدراش» (مدرسة) . وفي العصور الحديثة ، ومع زيادة علمنة أعضاء الجماعات اليهودية وتهميش الحداثة للدراسات الدينية ، اختفى

«بيت الدراسة» التقليدي وحلّ محله معاهد الدراسات الدينية ، كما أن بعض المعابد اليهودية يوجد بها أماكن للدراسات الدينية تفتحها لمدة ساعات محدَّدة كل يوم .

المدرسة الأولية (بيت سيفر)

Beit Sefer

«المدرسة الأولية» هي المقابل العربي للعبارة العبرية «بيت سيفر» ، وهي عبارة تعني حرفياً «بيت الكتاب» . ويُطلَق المُصطلَح على المدارس الأولية الإجبارية التي وُجدت في فلسطين منذ القرن الأول الميلادي ، وفي بابل فيما بعد . وغالباً ما كانت توجد هذه المدرسة داخل المعبد أو في حجرة ملحقة به . وكان الهدف من هذه المدرسة إعداد الطفل اليهودي للمشاركة في شعائر المعبد . وكانت الدراسة فيها تقتصر على القراءة وبعض أجزاء من أسفار موسى الخمسة وكتب الأنبياء ، وكذلك كتب الحكمة والأمثال .

التربية والتعليم عند العبرانيين بعد العودة من بابل

Education of the Hebrews after the Return from Babylonia

تمتد هذه الفترة من تاريخ عودة العبرانيين من بابل (٥٨٦ ق.م) حتى وصول القوات الهيلينية إلى فلسطين والشرق الأدنى القديم عام ٣٣٣ ق.م . وتستمر حتى القرن الثاني الميلادي . وكانت الشريعة في هذه الفترة الأساس في تنظيم حياة العبرانيين . وقد وجه الكتبة والكهنة جهودهم واهتمامهم إلى جمع الشريعة وتدوينها ودراستها دراسة منظمة ، فجُمعت المصادر التقليدية لتاريخ العبرانيين ودينهم وأقوال حكمائهم وأنبيائهم ورُتبت في ثلاثة أقسام : التوراة والأنبياء والكتابات . وبتدوين الشريعة ، أصبح سكان يهودا (فلسطين) أهل كتاب . وكرَّس كثير من العبرانيين وقتهم لدراسة الكتاب المدوَّن ، فظهرت فئة الكتبة التي نافست الكهنة على قيادة الحياة الدينية . وقُدِّر للكتبة الانتصار في النهاية بتحطيم الهيكل، مركز العبادة القربانية . وبانتصار الكتبة وهدم الهيكل، ظهرت اليهودية الحاخامية وأصبحت الشريعة مركز الحياة (وبالتالي التربية) العبرانية ثم اليهودية . وأصبح طموح كثير من الشباب اليهودي أن يصبح «ابن الشريعة» . وظل هذا النمط السائد حتى نهاية القرن الثامن عشر ، حين ظهرت حركة التنوير اليهودية التي تحدَّت هذه المؤسسات الدينية .

وخلال هذه الفترة ، تميَّزت التربية والتعليم لدى العبرانيين بظهور ثلاث مؤسسات تربوية مهمة قُدِّر لها أن تلعب دوراً مهماً في تربية وتعليم اليهود إلى العصر الحديث :

١ ـ تنظيم الكتبة ، ومجالس الفقه والدراسة .

٢ ـ المعبد اليهودي .

٣ ـ المدرسة الأولية .

١ ـ تنظيم الكتبة ، ومجالس الفقه والدراسة :

أ) تنظيم الكتبة :

بتبنِّي الشريعة دستوراً للحياة ، ظهرت الحاجة إلى نشر التوراة بين العبرانيين ، وتطلبت هذه العملية فئة من المعلمين قادرة على قراءة التوراة باللغة العبرية (لغة التوراة) وترجمتها وتفسيرها بالآرامية (لغة جماهير العبرانيين آنذاك) . وكنتيجة لهذه الأوضاع ، اكتسب لفظ «كاتب» دلالة خاصة واستُخدم للإشارة إلى مجموعة المعلمين الذين قاموا بقراءة وترجمة وتفسير الشريعة خلال فترة الهيكل الثاني (٥٣٩ ق.م ـ ٧٠م) .

وكوَّن هؤلاء الكتبة تنظيماً خاصاً بهم ، إلا أن تنظيمهم كان مفتوحاً للعامة كتنظيم الأنبياء . ومن هنا ، فإن مهنة الكتبة لم تكن مقصورة على أحد ، ووُجد بين صفوف الكتبة كهنة وأفراد من عامة الشعب . وكان هؤلاء الكتبة أول فئة احترفت التعليم . ومنذ القرن الأول ، أصبح اسم «حاخاميم» يُطلَق على معلمي الشريعة المشهورين وهي كلمة عبرية تعني «الفقهاء» أو «الحكماء» ، بينما بقي استخدام لفظ «كاتب» للإشارة إلى أي معلم للشريعة .

نظر هؤلاء الكتبة إلى عملهم باعتباره مقدَّساً ، وقد أُوكلت مهمة نقل شريعة يهوه إليهم فقاموا بترجمة وتفسير التوراة للجماهير ، كما قاموا بعمل نسخ منها لتُستخدَم ككتب دراسية . وأسَّسوا مدارس عليا لتدريس التراث الديني لعدد منتقى من الطلاب، محاولين بذلك إيجاد أكبر عدد ممكن من دارسي ومفسري الشريعة ، كما قاموا بتعليم الكبار والصغار . وفي داخل مدارسهم ، ظهر التراث الشفوي الذي كوِّن فيما بعد التلمود .

كان هؤلاء الكتبة ، في بداية الأمر ، منفتحين في تطبيقاتهم للشريعة فأدخلوا التفسيرات والتعليقات المختلفة الملائمة لظروف الحياة المتغيرة . واعتمد المفسرون في شروحهم هذه على مفهوم الشريعة الشفهية ، التي يُفترَض أنها أُعطيَت لموسى مع الشريعة المكتوبة ، كما يُفترَض أن حَمَلَة هذه الشريعة الشفهية هم الحاخامات (بمعنى الفقهاء) . ولكن داخل الإطار الحلولي ، يُلاحَظ دائماً أن التفسيرات البشرية تكتسب أهمية تفوق أهمية النص المقدَّس ، وهو ما حدث مع الكنيسة ، فبمرور الوقت ازدادت تفسيراتهم وشروحهم جموداً وأصبحت أكثر تفصيلاً ، وأكثروا من فرض الطقوس والشعائر والأوامر والنواهي التي تتحكم في السلوك الخارجي

للإنسان وتُوجه كثيراً من أفعاله التي قد لا تكون ذات علاقة بالقيم الروحية ولا بالدين .

وبسقوط الهيكل عام ٧٠ ميلادية ، أصبح يُطلَق على كلٍّ من هؤلاء الكتبة لقب «حاخام» ، وأصبح هؤلاء الحاخامات هم المسئولين ليس فقط عن توجيه الحياة الدينية لليهود بل أصبحوا أيضاً ممثلين للسلطة الحاكمة وقاموا بحكم الجماعة اليهودية في فلسطين وفي غيرها من البلدان .

ب) مجالس الفقه والدراسة :

وقعت مهمتان أساسيتان على عاتق هؤلاء الكتبة ، أولاهما : تفسير الشريعة المكتوبة واستخراج التفسيرات والتطبيقات الكامنة والظاهرة فيها ، وثانيتهما : تعليم الشباب الذين سيتولون هذه المهمة من بعدهم . وقد جمع كل كاتب متميِّز حوله عدداً من التلاميذ الذين يودون دراسة الشريعة والتراث الشفهي في شكل حلقات دراسية ، كما كوَّن كل حكيم مشهور مجموعة التلاميذ المريدين الخاصين به . وترك بعض هؤلاء الحكماء بصمتهم الواضحة على طلابهم وكذلك تفسيرهم الخاص للشريعة ، وكان أشهرهم هليل وشماي .

في البداية ، استُخدمت أروقة الهيكل والمعابد للتدريس ، وربما استخدم بعض الحكماء بيوتهم لتدريس الشريعة . ومنذ القرن الأول قبل الميلاد ، أُسِّس أول مبنى خُصِّص للتدريس أُطلق عليه «بيت الدراسة (بيت هامدراش)» ، وتم بناؤه بجانب الهيكل .

كان موضوع الدراسة أساساً هو الشريعة والتفسيرات المختلفة ، وكانت الدراسة في معظمها شفهية . ومن أجل مساعدة الطالب على التذكر ، كان المعلمون يلقون دروسهم في شكل أمثال وحكم ووصايا . وقد افترضت الدراسة على هذا المستوى نوعاً من التعليم الأولي ، إلا أن هذا النوع من التعليم ظل خاصاً حتى القرن الأول قبل الميلاد . وكان المعلم يشرح الكتاب المقدَّس ويعرض التفسيرات والشروح المختلفة لكل جزء منه وتفسيره هو لها ، وذلك من أجل إيضاح النقاط الصعبة أو الغامضة أو غير المتفق عليها بهدف الوصول إلى قرار فيها ، فإذا اتفق الدارسون عليها تحولت إلى جزء من التراث الشفوي . وقد اتُّبعت قواعد معيَّنة في استخراج التفسيرات والقوانين المختلفة من الشريعة المكتوبة ، ذكر هليل منها سبع قواعد ، ثم أُضيفت قواعد أخرى فيما بعد . ومع مرور الوقت ، اكتسبت هذه الشريعة الشفهية المكوَّنة من قرارات وتفسيرات الكتبة الحكماء شكلاً ثابتاً وقداسة معينة .

وفي أحيان أخرى ، كان المُعلم أو الدارس يُثير سؤالاً ذا طبيعة عملية حول مشكلة معينة تتطلب إجابة محدَّدة . وللتوصل للإجابة ، كانت هذه المشكلة تُحلَّل إلى عناصرها الأولية ، ويعود الدارسون إلى التراث الشفوي ، فإن وجدوا الإجابة المرجوة انتهت المشكلة . وإن لم يجدوا ، رجع المعلم والدارسون إلى الكتاب المقدَّس متبعين القواعد الموضوعة في تفسيره ، واستخرجوا الإجابة أو الحل أو التفسير ، فإذا وافقت الأغلبية عليه تحول إلى جزء من التراث الشفوي واكتسب قدسية خاصة ، شأنه في ذلك شأن كل أجزاء الشريعة الشفوية . واعتُبرَت دراسة الشريعة وتدريسها واجباً مقدَّساً لا يجب أن يحصل منه الفرد على أيِّ عائد مادي ، ومن ثم كان دارسو الشريعة ومدرسوها إما من المتيسرين مالياً أو ممن احترفوا حرفة أخرى لكسب معاشهم .

وبسقوط الهيكل ، أُطلق على مجالس دراسة الشريعة اسم «الحلقات التلمودية» (بالعبرية : يشيفاه ، وباليونانية : أكاديمية) . وكان مجلس يفنه أول الحلقات التلمودية ، وقد أسَّسه يوحانان بن زاكاي في الجليل . ولم تختلف أهداف الدراسة وطرقها عما كان سائداً قبل سقوط الهيكل ، إلا أن أهمية هذا المجلس ترجع إلى العدد الكبير من الحاخامات الذين تتلمذوا على يد يوحانان بن زاكاي ثم ساهموا في تراكم التراث الشفوي وفي نشر معرفة الشريعة .

ولم يتم ترسيم كل العلماء الذين عاشوا وقاموا بالتعليم في يفنه كحاخامات ، ولذا كانوا لا يحملون لقب «حاخام» ، ونُظر إليهم باعتبارهم دارسين وحسب ، ولم يُعيَّنوا في المناصب الإدارية والدينية . وتنقَّل هؤلاء العلماء من مدينة إلى أخرى وأقاموا بيوتاً للدراسة في بعض المدن الصغيرة وفي الأرياف ، فظهرت بيوت للدراسة في اللد وفي قيصرية وفي غيرهما من المدن .

٢ ـ المعبد اليهودي :

ظهر المعبد ، أثناء إقامة العبرانيين في بابل ، كمكان للاجتماع والعبادة ودراسة التوراة . وازدادت أهمية المعبد بعد عودة العبرانيين من بابل رغم استعادة العبادة القربانية وإعادة بناء الهيكل وتحوُّله إلى مركز للعقيدة اليهودية . ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد ، وجدت معابد في المدن كافة . وابتداءً من القرن الثاني قبل الميلاد ، وُجدت أيضاً معابد في الريف . وبسقوط الهيكل عام ٧٠ ميلادية ، أصبح المعبد المكان الوحيد والأساسي للعبادة .

كان المعبد المكان الذي تعلَّمت فيه عامة الشعب الشريعة اليهودية ، فقد تكونت مراسم المعبد من جزءين : جزء شعائري ، وجزء تعليمي خاص بقراءة جزء من التوراة ، فكان الكاهن أو الكاتب يقوم بقراءة الجزء المُقرَّر بالعبرية (لغة الكتاب المقدَّس والتي

لم يَعُد يفهمها أحد) ثم يشرح النص بعد ذلك باللغة الآرامية (اللغة المستخدمة بين العبرانيين) . وأحياناً كان يُسمَح للكبار القادرين بقراءة الكتاب المقدَّس . وقُسِّمت أسفار موسى الخمسة بشكل يسمح للمتعبدين قراءتها بأكملها مرة كل ثلاث سنوات ، كما قُرِئت بعض الأجزاء من كتب الأنبياء . وبذلك تم نشر معرفة الكتاب المقدَّس بين الكبار .

٣ ـ المدرسة الأولية :

وجَّه الكتبة جهودهم لتعليم الشريعة للكبار ، فقرأوا الشريعة وفسروها في المعابد كما قاموا بتعليمها لعدد محدود من الطلبة النابهين ، ولكن تعليم الشريعة للصغار ظل أمراً متروكاً للأسرة . ويحيط الغموض بنشأة المدرسة كمؤسسة تربوية مستقلة عن تربية الأسرة ، إلا أنه يُرجَّح أنها ظهرت في القرن الأول قبل الميلاد تحت التأثير الهيليني واتخذت من المعبد أو من حجرة ملحقة به ساحة لها .

ومرَّت المدرسة اليهودية في نموها بثلاث مراحل قبل أن تظهر كمؤسسة تربوية مستقلة . ففي البداية ، كان الأطفال يندسُّون بين الكبار في المعبد لممارسة الشعائر الدينية وسماع قراءة الشريعة وتفسيرها . إلا أن هذا الإجراء لم يكن كافياً لتعليمهم الشريعة ، ومن ثم أُنشئت مدارس في القدس لتعليم الصبية . لكن هذه المدارس لم تكن كافية لتعليم الشريعة لكل الأطفال ، فاستُبعد الفقراء والأيتام من دراسة الشريعة إما بسبب عجزهم المادي أو بسبب إهمال المسئولين لهم .

في عام ٧٥ ق.م ، أصدر سيمون بن شيتا قراراً بتعيين معلمين في كل الأحياء ، إلا أن هذا القرار شمل الشباب بين سن السادسة عشرة والسابعة عشرة ولم يشمل الأطفال . ويبدو أن هذا القرار لم يحقق كثيراً من النجاح حيث إن النقلة من التربية الأسرية إلى التربية المدرسية كانت مفاجئة بالنسبة للشباب . ومن ثم ، كان كثير من الشباب يتركون المدرسة إن غضب منهم معلمهم أو فرض عليهم العقاب .

وظلت ظروف تعليم الشريعة بين الأطفال والشباب على هذا الوضع إلى أن أصدر يهوشا بن جمالا (الكاهن الأعظم) قراراً عام ٦٤ ميلادية بأن تُقام مدارس للأطفال الذين في سنّ السادسة والسابعة في كل مقاطعة ، وأن يُجبَر الأطفال على الذهاب إليها . وبذا ، ظهرت المدارس الأولية الإجبارية . كما نص هذا القرار على تعيين معلم لكل ٢٥ طفلاً . أما إذا زاد عدد الأطفال على ٢٥ وكان أقل من الخمسين ، فإنه يكون من الضروري تعيين مساعد للمعلم ، وفي حالة زيادة عدد الأطفال على الخمسين كان يُعيَّن معلمان .

ونظراً لأن هذه المدارس كانت إجبارية ، فإنه يبدو أن الجماعة قامت بتمويلها عن طريق ضريبة فُرضت على المقتدرين . ورغم قرار تعميم التعليم ، إلا أن هذه المدارس لم تنشأ حتى منتصف القرن الثالث الميلادي ، وقد أُطلق على هذه المدارس اسم «بيت الكتاب» (بيت سفر) ، وكان الأطفال يلتحقون بها في سن السادسة أو السابعة، ويدرسون فيها حتى سن الثالثة عشرة . وقام معلمون (كتبة) بالتدريس في هذه المدارس ، كما كان خادم المعبد (حزان) يقوم بمساعدة المعلم . وكان هؤلاء المعلمون الكتبة يقومون بالتدريس دون مقابل في بادئ الأمر ، نظراً لأن التوراة تُحرِّم تدريس الشريعة مقابل أجر ، إلا أنه تم التوصل إلى تخريجات قانونية شرعية فيما بعد تحت مُسمَّى واجبات إشرافية تؤدي إلى ضياع الوقت ، وبالتالي فقدان القدرة على الكسب . ومن هنا ، أصبح من الممكن وضع أجر للمعلم ، مقابل الجهد الذي يبذله ، دون الإخلال بالشريعة .

واقتصر منهج المدارس الأولية على تعليم قراءة أسفار موسى الخمسة والترانيم الدينية وربما سفري الأمثال والجامعة أيضاً ، إلا أن التركيز كان بالأساس على تعليم أسفار موسى الخمسة . كان الطفل يتعلم الحروف العبرية الهجائية ثم ينتقل إلى التعرف على كل منها على حدة ، ثم ينتقل إلى تعلُّم الكلمات ثم ينتقل إلى أسفار موسى الخمسة . أما فيما يتصل بالكتابة ، فثمة اختلاف بين المؤرخين ، فبينما يؤكد البعض أن الطفل كان يتعلم الكتابة بل والحساب أيضاً ، يذهب البعض الآخر إلى تأكيد أن الدراسة داخل هذه المدارس لم تتعد معرفة وحفظ أسفار موسى الخمسة وبعض الترانيم التي يحتاجها الطفل لإقامة الصلاة في المعبد (وأغلب الظن أن هذه المدارس كانت شبيهة بكتاتيب تعليم القرآن التي وُجدت في صدر الدولة الإسلامية) . وكان الحفظ والتكرار هما الوسيلتان اللتان استخدمتا داخل هذه المدارس . ونُظر إلى التربية باعتبارها عملية تهذيب وضبط لطبيعة الطفل الطائشة ، ومن ثم كان العقاب البدني وسيلة تربوية أساسية لإصلاح أي اعوجاج في الطفل ولدفعه لحفظ دروسه . وكان منهج التعليم كالتالي : يدرس الطفل من السادسة إلى العاشرة القراءة وأسفار موسى الخمسة ، وربما أيضاً الكتابة والحساب . ومن العاشرة إلى الخامسة عشرة ، كان يدرس المشناه والجماراه .

أما البنات ، فلم يكن ينلن أيَّ تعليم في المدرسة الأولية الإجبارية ، فالتوراة تُحرِّم أن تتعلم الفتاة الشريعة . ومن ثم ، يمكن القول بأن تعليمهن انحصر في حدود مشاركتهن في الطقوس والشعائر الدينية اليومية والاحتفالات المرتبطة بالأعياد الدينية .

سيمون بن شيتاه (القرن الأول قبل الميلاد)

Simon ben Shetah

من أهم علماء الفريسيين الذين عاشوا وأصدروا فتاواهم في القرن الأول قبل الميلاد . وقاموا بنقل تراث الفريسيين وتقاليدهم ، وهو أيضاً شقيق سالومي ألكسندرا زوجة الملك ألكسندر يانايوس . وقد مكنته قرابته هذه من أن يحتل مكاناً بارزاً في السنهدرين في وقت سيطر فيه الصدوقيون عليه . ومن الصعب تحديد إسهاماته في مجال التفسير والفتاوى الدينية وأعماله الأخرى نظراً لأن نشاطه في هذا المجال كثيراً ما تتداخل مع بعض الأساطير التي كانت تُروَى عن حياته .

ويُقال إنه بعد التصادم الذي حدث بين الملك الحشموني ألكسندر يانايوس والفريسيين ، نقل ولاءه إلى الصدوقيين وقام باضطهاد الفريسيين ، فاضطر كثير من قياداتهم ومن بينهم سيمون بن شيتاه إلى الهرب إلى مصر .

وبوفاة ألكسندر يانايوس وتعيين سالومي ألكسندرا وصياً على العرش، رجع سيمون إلى فلسطين وأعاد السلطة إلى الفريسيين بشكل لا رجعة فيه . ومنذ ذلك الوقت، أصبح الفريسيون القادة الروحيين للعبرانيين والجماعات اليهودية المنتشرة في الشرق الأدنى القديم .

وكان سيمون بن شيتاه مسئولاً عن كثير من الفتاوى والقرارات التي نظمت حياة اليهود . إلا أن ثمة قرارين مهمين يرجعان إليه أحدهما بشأن عقد الزواج (كتوباه) وآخر يؤكد ضرورة حضور ومواظبة الشباب على المدارس (وقد كان تعليم الأبناء مسئولية تقع على عاتق الآباء حتى صدور هذا القرار) . ومن ثم يُعَدُّ قراره بداية تأسيس نظام تعليمي خاص بالعبرانيين ، إلا أن القرار شمل الشباب بين السادسة عشرة والسابعة عشرة ولم يشمل الأطفال ، كما اقتصر على القدس وضواحيها . كذلك يبدو أن الذين استفادوا منه كانوا من الشباب القادرين وحسب .

يوشع بن جمالاه (القرن الأول بعد الميلاد)

Joshua ben Gamala

عاش يوشع بن جمالاه في القرن الأول الميلادي ، وحصل على ثروة لا بأس بها بعد زواجه من امرأة ثرية من القدس . وأدَّى هذا إلى تعيينه كاهناً أعظم ، كما كان متبعاً في ذلك الوقت . ورغم أن التلمود يُقلِّل من شأن معظم الكهنة إلا أنه يثني على يوشع بن جمالا لتأسيسه نظاماً تعليمياً عاماً للصبية بعد أن فشلت كل المحاولات السابقة . فقد أصدر قراراً بتعيين مدرسين في كل مقاطعة وفي كل مدينة صغيرة أو قرية ، وأمر بأن يُرسَل الأطفال الذكور بين سن السادسة والسابعة إلى هذه المدارس . كما تضمَّن هذا القرار تعيين مدرس لكل ٢٥ تلميذاً أو أقل ، أما إذا زاد عدد التلاميذ عن ٢٥ وقل عن خمسين ، فكان يُعيِّن للمدرس مساعد ليساعده في التدريس ، وفي حالة وصول عدد التلاميذ إلى خمسين ، فإنهم كانوا يُقسَّمون إلى مجموعتين ويُعيَّن مدرس لكل مجموعة .

التربية والتعليم عند يهود الإسكندرية في العصر الهيليني

Education of the Jews of Alexandria in the Hellenistic Age

في العصر الهيليني ، انتشر التعليم اليوناني بين أعضاء الجماعات اليهودية . وكان ذلك من أهم الأسباب التي ساعدت على أغرقة أعضاء الجماعات ، وإكسابهم اللغة والثقافة اليونانية ، ودمجهم في محيطهم الهيليني . وانتشرت المؤسسات التعليمية اليونانية ، ومن أهمها الجيمنازيوم ، في المدن اليونانية العديدة . ورغم أن نمط التعليم في هذه المدن كان يُجسِّد الروح الهيلينية ويتم في إطار ديني وثني ، فإن ذلك لم يمنع اليهود (بخاصة الأثرياء منهم) من إلحاق أبنائهم بها ، خصوصاً أن التعليم اليوناني كان يُعزِّز مكانتهم الاجتماعية ويفتح أمامهم فرص الانضمام إلى النخبة والطبقات الحاكمة . وأشار فيلون في كتاباته إلى التحاق أبناء اليهود بالجيمنازيوم باعتباره أمراً مسلَّماً به ، كما تحدث يوسيفوس عن تلقي اليهود في أنطاكية السلوقية تعليمهم في الجيمنازيوم .

وفي مصر ، سُمح لأثرياء اليهود (والفرس أيضاً) ، خصوصاً الذين جاءوا من بين صفوف المستوطنين العسكريين من المرتزقة ، بالانضمام إلى المدارس اليونانية (بينما كان ذلك ممنوعاً تماماً على المصريين إلا في بعض الحالات النادرة) . وفي فلسطين ، بدأ تغلغل التعليم اليوناني بين العبرانيين اليهود منذ النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد ، حيث كان أبناء أثرياء اليهود يتلقون قدراً من التعليم اليوناني على أيدي معلمين يونان . وفي عام ١٧٥ ق.م ، أسس الكاهن الأعظم ياسون ، وهو من أهم دعاة الهيلينية بين اليهود، مؤسسات تعليمية يونانية وجيمنازيوم في القدس لتدريب العبرانيين اليهود على أن يصبحوا مواطنين يونانيين ، فحل الجيمنازيوم محل الهيكل كمركز للحياة اليهودية الاجتماعية وانضم إليه كثير من الكهنة . وأصبح التعليم اليوناني بالنسبة إلى أثرياء اليهود في عهده إجبارياً ، حيث كان أنطيوخوس الرابع وأثرياء اليهود يُخططون لتحويل القدس إلى مدينة (بوليس) يونانية تُسمَّى «أنطاكية» لتعزيز وضعها الاقتصادي والأمني .

وكان التعليم اليوناني يشمل المرحلة الابتدائية حتى سن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة ، تليها مرحلة الدراسة في الجيمنازيوم والتي كانت تشمل التدريب على الألعاب الرياضية والفنون العسكرية وتعليم اللغة اليونانية ودراسة الموسيقى والأعمال الأدبية اليونانية خصوصاً أعمال هومير . وكان الطلبة يقومون بالألعاب الرياضية والمصارعة وهم عرايا (وهو ما كان غير محبَّب في اليهودية) ، كما كان الجيمنازيوم يخضع لحماية الإلهين هرمز وهرقل . وكان الطلاب يقومون أيضاً بدور مهم في الاحتفالات الخاصة بتكريم آلهة المدن اليونانية . ورغم ذلك ، حرصت الأرستقراطية اليهودية على إلحاق أبنائها بهذه المدارس ، بل اشتد هذا الحرص بين يهود الإسكندرية في عهد الرومان حيث كانوا يسعون للحصول على المواطنة اليونانية حتى يتم إعفاؤهم من الضريبة الثقيلة التي فرضها أوغسطس عام ٢٤/٢٣ ق.م على سكان مصر (باستثناء أهل الإسكندرية من اليونان) علماً بأن الانتماء الكامل إلى المدينة اليونانية كان يعني الاشتراك في عبادة آلهتها .

وكان للتعليم اليوناني أثره في تزايد معدلات التأغرق بين أعضاء الجماعة اليهودية حيث بدأوا يتحدثون اليونانية وبدأوا يؤغرقون أسماءهم ويتبنون أسماء يونانية كاملة . ثم نسوا الآرامية تماماً ، وأصبحت اليونانية اللغة السائدة في المعابد اليهودية في مصر وتُرجم إليها العهد القديم . وتحولت الإسكندرية في عهد البطالمة إلى أهم مركز ثقافي وعلمي في العالم الهيليني ، وانعكس ذلك على النخبة الثقافية اليهودية المتأغرقة التي ظهر عمق أثر الحضارة اليونانية في كتاباتها . كما ظهر أدب هيليني يهودي اعتذاري ، كان من أبرز كُتَّابه فيلون ويوسيفوس ، يهدف إلى التقريب بين اليهودية والهيلينية والتأكيد على الجوانب المشتركة بينهما والدفاع عن اليهودية أمام هجمات الهيلينية .

ورغم ذلك ، لم تتغلغل الهيلينية في كل قطاعات الجماعات اليهودية ، فقد ظل الريف في فلسطين سامياً آرامياً ، كما ظلت ضواحي الإسكندرية مصرية حيث تأثر اليهود فيها بالطابع المصري .

وظلت هذه القطاعات مرتبطة بالعقيدة اليهودية ورافضة للنزعة الهيلينية . وعبَّر عن ذلك حزب الأتقياء (الذي كان يُعرَف باسم «الحسيديين») وحزب الفريسيين اللذين ضما إلى صفوفهما كثيراً من الكتبة شراح الشريعة الذين دافعوا عن الشريعة الشفوية ، وكان من بينهم فقراء الكهنة ومتوسطو الحال . وحرص الكتبة الحسيديون ثم الفريسيون على ضرورة نشر تعاليم التوراة والشريعة اليهودية بين الجماهير اليهودية بعد أن كان ذلك مقصوراً على طبقة الكهنة والكتبة ، فبدأت تظهر المدارس الابتدائية اليهودية بشكل تدريجي كنتيجة مباشرة لذلك التوجه منذ نهاية القرن الثاني ق.م ، وتشكَّلت على غرار المدارس اليونانية . ولكنها كانت تُسمَّى «بيت الكتاب (بيت سيفر)» حيث كان محور الدراسة بها قراءة ودراسة العهد القديم . وساعد انتشار هذه المدارس على اتساع الحركة الفريسية ، كما ساعد على تطور المعبد اليهودي أو «السيناجوج» ، والذي كان انتشاره يتطلب وجود قاعدة واسعة من الناس على دراية بالتوراة والشريعة .

ورغم أن هذا الاتجاه كان رافضاً للنزعة الهيلينية ، إلا أنه تضمن بعض المفاهيم والتقاليد الهيلينية في التعليم . فبعض المعلمين اليهود البارزين ، مثل شيمايا وأبتاليون ، كانوا يتلقون أتعاباً من تلاميذهم ، مثلهم مثل المعلمين اليونان . ولكن هذا التقليد لم يستمر طويلاً . ومن ناحية أخرى ، فإن علاقة المعلم بالتلميذ في اليهودية الحاخامية نشأت على أساس من التقاليد الهيلينية ، والدراسة الجدلية المعتمدة على سلسلة من الأسئلة والإجابات ، التي سادت مدارس البلاغة اليونانية .

التربية والتعليم عند يهود بابل قبل وبعد انتشار الإسلام

Education of Babylonian Jewry before and after the Spread of Islam

منذ منتصف القرن الثاني الميلادي ، كانت الجماعة اليهودية في بابل أكثر الجماعات اليهودية أمناً وازدهاراً . وقد قُدِّر لهذه الجماعة أن تلعب دوراً مهماً في تطور العقيدة اليهودية ، وفي توجيه الحياة الثقافية والتربوية لليهود . ومما ساهم في زيادة الأثر الثقافي والديني ليهود بابل على التجمعات اليهودية المنتشرة في حوض البحر الأبيض المتوسط ، دخول معظم هذه الأرجاء تحت الحكم الإسلامي منذ القرن السابع الميلادي . وقد ساهم وجود اللغة والإطار السياسي والإداري المشترك في زيادة الاتصال بين الجماعات اليهودية وإيجاد أسلوب حياة بينهم متشابه إلى حد كبير (بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين) .

وعاشت الجماعات اليهودية في بابل كأقلية تدير أمورها ذاتياً ، شأنها في ذلك شأن الأقليات الأخرى كافة . وترأس الجماعة اليهودية رأس الجالوت (المنفى) . وانتشر اليهود على هيئة جماعات صغيرة يشرف على شئونها المدنية والدينية رئيس يُعيِّنه رأس الجالوت، ومجلس محلي مكوَّن من سبعة أعضاء . وكان من وظائف هذا المجلس الإشراف على المؤسسات الدينية والتربوية .

وفي المدن التي وُجدت بها حلقات تلمودية ، كان على المجلس أن يقيم بيتاً للدراسة .

تقبَّل يهود بابل تقاليد الفريسيين التي رأت أن الشريعة اليهودية طريقة حياة كاملة تشكل وتؤثر على كل أوجه الحياة الدينية والمدنية للفرد . فكانت التوراة (كما فسَّرها الحاخامات) والمشناه العملين الأساسيين اللذين وجَّها الحياة الدينية لليهود وكذلك وجها تربيتهم . ومنذ القرن الثاني الميلادي ، أصبح للجماعة اليهودية الحلقات التلمودية الخاصة بها والتي قامت بالتفسير والإفتاء وإصدار القوانين والتشريعات . وبدأ في هذه المرحلة تحوُّل بعض قطاعات من أعضاء الجماعة اليهودية إلى جماعات وظيفية وسيطة تضطلع بوظائف التجارة والربا وجمع الضرائب ، وإن ظل العدد الأعظم من أعضاء الجماعة اليهودية يعملون بالزراعة .

واستهدفت التربية بين يهود بابل تعريف أعضاء الجماعة بالشريعة وبتطبيقاتها على أوجه الحياة المختلفة . وكما هو الحال في المجتمعات التقليدية ، كانت مكانة الفرد تتحدد بمدى معرفته بالشريعة نظراً لما تعطيه من سلطة دينية ومدنية .

ولعبت الأسرة دوراً أساسياً في تربية وتعليم النشء ، فبدأت تربية الطفل مبكراً في المنزل حيث لاحظ الطفل كثيراً من الشعائر والطقوس ومارسها وبدأ في تعلُّم الصلوات . كما ساهم المعبد ، مع الأسرة ، في عملية تعليم الطفل كثيراً من شعائر الدين وبالذات شعائر السبت والأعياد . وكان في استطاعة قلة من الآباء الاستمرار في تعليم أبنائهم الشريعة ، ومن ثم نجد أن الأغلبية العظمى من الأطفال الذكور كان عليهم أن يذهبوا إلى مدرسة أولية لتعلُّم مبادئ الدين وشرائعه .

وتكوَّن النظام التربوي من ثلاث مراحل : مرحلة أولى لتربية الأطفال والصبية ، ومرحلة متوسطة ، ثم مرحلة عليا في الحلقات التلمودية .

تمت المرحلة الأولى من التعليم في مدرسة أولية أُطلق عليها «بيت الكتاب (بيت سيفر)» ، وكانت موجودة في المعبد نفسه ، أو في مبنى مُلحَق به ، وكان يُشار إلى الأطفال الذين يدرسون في بيت الكتاب باسم «أطفال المعبد» . وكانت الجماعة تُشرف على هذه المدرسة وتقوم بتمويلها ، كما كان بعض الآباء يفضل إحضار معلم خاص إلى منزله ليتولى تعليم أبنائه .

كان الهدف من التعليم في هذه المدرسة إعداد الطفل للمشاركة في شعائر المعبد . ولذا ، تعلم الطفل القراءة عن طريق نقل الحروف على البرشمان (ورق نفيس شبيه بالرقوق) أو ألواح أردوازية ، حيث كان المعلم يرسم محيط الحروف ثم يقوم الطفل بملئها ، كذلك حفظ الأطفال الصلوات وأجزاء من أسفار موسى الخمسة مبتدئين بسفر اللاويين . وقد اتبع الأطفال في دراستهم نظام المقاطع أو «السيدرا» (وهي كلمة عبرية بمعنى «مقطع من التوراة») ، فكانوا يحفظون طوال الأسبوع الأجزاء التي ستُقرأ في المعبد يوم السبت ، ثم يحفظون بعض أجزاء من كتب الأنبياء وكتب الحكمة والأمثال . ولكن ، في مرحلة متأخرة ، أُهملت دراسة العهد القديم ، فلم يُدرَّس منه سوى أسفار موسى الخمسة ، وتم التركيز على التلمود . كما وُجدت بعض المدارس التي تدرس لغة البلد وبعض مبادئ الحساب . أما الوضع الاقتصادي والاجتماعي لمعلمي المرحلة الأولى فكان متردياً ، وكان الكثير منهم يضطر إلى أخذ الهدايا من أولياء أمور الأطفال .

والشيء المهم هنا هو أن هذه المرحلة كانت تقود إلى مرحلة أكثر تعمقاً من الدراسات الدينية ، فكان معظم الأطفال ينهون دراستهم عند هذه المرحلة ، باستثناء قلة كانت تستمر في مرحلة متوسطة ذات مستويين : مستوى أول كانت تُدرَّس فيه المشناه ثم الجماراه تحت إشراف معلم ، ثم مرحلة عليا كان الطالب يدرس فيها التلمود بمفرده ، وأخيراً ظهرت الحلقات التلمودية في أواخر القرن الثاني الميلادي . غير أن حلقات بابل لم تزدهر إلا في القرن الثالث الميلادي . وكان من أهم الحلقات التلمودية حلقة نهاردعه التي لا يُعرَف تاريخ تأسيسها على وجه الدقة ، ثم انتقلت عام ٢٥٩ ميلادية إلى بومبديثا ، ومنها إلى بغداد في القرن التاسع الميلادي . كذلك وُجدت حلقة في سورا ، وأخرى في ماهوزا ، إلا أن حلقة بومبديثا وحلقة سورا كانتا أهم حلقتين .

ولم تكن الحلقات التلمودية مؤسسات تعليمية بالمعنى المتعارف عليه ، إذ لم تكن للطلبة وإنما كانت حلقات دينية لتجمعات رجال الدين يتدارسون فيها النصوص والتراث الديني اليهودي ذا الطبيعة المزدوجة علماً وشريعة ، كما كانوا يجيبون عن الأسئلة الدينية والفقهية ويُصدرون الفتاوى ويقضون بين الناس . وكان لكل حلقة علماؤها ومريدوها . ومنذ وقت مبكر ، كان بعض الطلاب يحضرون إلى هذه الحلقات للدراسة تحت إشراف رؤسائها ، ومن ثم أصبح لهذه الحلقات وظيفة تعليمية .

كان لكل حلقة رئيس أُطلق عليه بالعبرية «روش هايشيفاه» أي «رأس اليشيفاه» يختاره العلماء ، إلا أن تعيينه لم يكن يتم إلا بعد موافقة رأس الجالوت . ومنذ القرن السابع الميلادي ، أصبح يطلق على رئيس الحلقة «الفقيه» (بالعبرية : «جاؤون») . ورغم أن علماء

الحلقة هم الذين كانوا ينتخبون رئيسها من الناحية النظرية ، إلا أن وظيفة الفقيه كانت وراثية وظلت محصورة بين ست عائلات . وكان بإمكان أي طالب الالتحاق بالحلقة ، فلم يكن هناك شرط للالتحاق ولم يُحدَّد له أيُّ سن . وكان بوسع الطالب أن يمضي عمره داخل الحلقة إذا كان في مقدوره أن يفعل ذلك ، كما كان بوسعه أن يتركها في أي وقت يشاء . ولم تكن الامتحانات تُعقَد إلا حين يصل الطالب إلى مستوى معلم شريعة يعتدُّ به . ولكن ، لمجرد متابعة النقاش الدائر ، كان على الطالب أن يكون ملماً بكلٍّ من أسفار موسى الخمسة والمشناه وأقوال الحاخامات السابقين التي تتعلق بالشريعة . وكان هناك عدد كبير بين الطلاب من أولاد الحاخامات وعلماء الحلقة حيث كان الأب يترك مركزه لابنه أو لأحد أقاربه ممن يعتقد في كفاءتهم .

وكانت المشناه النص الأساسي الذي يتم تدارسه في الحلقة ، كما أن الدراسة كانت شفهية بالأساس . وعلى أية حال ، لم تكن المشناه الموضوع الوحيد . وكان رئيس الحلقة يبدأ محاضرته باقتباس من المشناه ، ثم يذكر آراء الشراح (أموراثيم) ، ويتبع ذلك محاولة تطبيق النص موضوع الدراسة على مجموعة المواقف التي قد تُقابل اليهودي في حياته اليومية . وفي بعض الأحيان ، كان العلماء لا يتفقون مع التفسيرات المسجلة في المشناه أو مع طريقة تطبيقها . وكانت هذه الاختلافات في الآراء والتفسيرات تؤدي أحياناً إلى مناقشات حامية الوطيس . كذلك كان للدراسة جانب أكثر بساطة وأقل جدية ، فمن حين لآخر كان أحد العلماء يقوم باقتباس قصص أو مُثُل أخلاقية ليوضح موضوعاً ما أو ليشرح نصاً توراتياً .

وبتدوين الجماراه البابلية ، أصبحت الجماراه موضوع الدراسة الرئيسي داخل الحلقات ، وتصاعَد النشاط الديني التربوي الذي كان له أكبر الأثر في ذيوع صيت حلقات بابل . وتمثل هذا النشاط في اجتماعات الكالاه . و«كالاه» كلمة عبرية تعني «كل» وهو ما يعني أن هذه الاجتماعات كانت بالغة الأهمية يتم فيها حسم كل الأمور . وهذا التفسير لأصل الكلمة ليس بعيداً عن رأي آخر يذهب إلى أنها مُشتَقة من كلمة عبرية معناها «عروس» أو من كلمة «إكليل» الآرامية، فهذا يعني أن حلقات الكالاه تتويج للدراسات التي تتم في كل المؤسسات الدينية والتربوية الأخرى ، وهو ما يعود بها إلى المعنى الأول . وكانت اجتماعات الكالاه تُعقَد في شهري أغسطس/ سبتمبر ، وفبراير/ مارس حين تفتح الحلقات أبوابها للعامة والخاصة لدراسة الشريعة وتطبيقاتها المختلفة . ولم تكن هذه الاجتماعات مقصورة على سكان بابل وحدهم ، بل كان يحضرها دارسون من شمال أفريقيا وإيطاليا أو غيرها من البلاد التي وُجدت فيها جماعات يهودية .

وكانت دورة الكالاه تضم علماء الحلقة الذين كانوا يشكلون «بيت دين» ، أي محكمة دينية لها صلاحية الإفتاء (ويُقال إنها كانت تضم مثل السنهدرين ٧٠ عضواً) ويتبعها سنهدرين أصغر لتلخيص أقوال الحاخامات وفتاواهم وإجاباتهم على الأسئلة التي يطرحها الحاضرون أو على تلك الأسئلة التي تصلهم من الجماعات اليهودية المنتشرة في البلدان المختلفة .

وكانت حلقة الكالاه تستغرق ثلاثة أسابيع من الشهر ، أما الأسبوع الرابع فكان يُخصَّص لاختبار الطلاب . كما كان الفقهاء يقومون بشرح الأجزاء الصعبة أو الغامضة من التلمود . كذلك كان من أهم أنشطة الكالاه تصحيح النسخ غير الواضحة من التلمود ، أو تلك التي تكون قد حُرِّفت أثناء عملية النسخ . ومارس علماء بابل تأثيرهم على الجماعات اليهودية المختلفة من خلال علمائهم الذين كانوا يأتون لحضور الاجتماعات ويرجعون بإجابة الفقهاء على الأسئلة المرسلة منهم .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية حتى نهاية القرن الثامن عشر: مقدمة

Education of Jewish Communities to the End of the Eighteenth Century :Introduction

من الصعب فهم الأوضاع التربوية والتعليمية للجماعات اليهودية في العصور الوسطى في الغرب إلا في إطار نظام الإدارة الذاتية الذي عاشت في ظله الجماعات اليهودية كجماعات وظيفية (مالية) تضطلع بوظيفة محدَّدة وتدخل في علاقة موضوعية تعاقدية مع المجتمع المضيف . وكان للجماعات اليهودية تنظيمها الإداري المستقل (كما كان متَّبعاً في المجتمع الغربي الوسيط) الذي قام بإدارة كل المؤسسات الاجتماعية للجماعة اليهودية ، ومن بينها النظام التربوي بما في ذلك تعليم الأطفال والكبار والتعليم العالي للأفراد الراغبين فيه والذين تحتاج إليهم الجماعة لإدارة شئونها . وكانت اليهودية الحاخامية (التلمودية) المكوِّن الأساسي والموجِّه الرئيسي لحياة الفرد والجماعة . ومن ثم ، فإنها كانت تشكل أساس النظام التربوي . ورغم أن كل جماعة يهودية في أوربا شكلت جماعة إثنية دينية مستقلة عن المجتمع الذي تعيش في كنفه ، إلا أن ثقافة كل جماعة تأثرت وتشكلت بالأوضاع الثقافية في كل مجتمع على حدة. ففي شمال أوربا وشرقها ، حيث كانت الأوضاع الحضارية

متدنية ، سيطر تحالف من رجال الدين ورجال المال على الجماعة اليهودية ، فانغلقت على نفسها وتكلست . وساهم هذا الوضع بدوره في زيادة انعزالهم عما يجري حولهم في المجتمع المحيط . وأدَّى هذا الوضع إلى ضيق أفق مناهج الدراسة وعقم طرقها .

أما إيطاليا (في جنوب أوربا) وإسبانيا (في غرب أوربا) ، فكانتا خاضعتين لتأثير الحضارة العربية الإسلامية المزدهرة آنذاك . لذا ، فكانت أوضاعهما الحضارية والثقافية أكثر تقدماً وانفتاحاً ، ومن ثم كانت الجماعات اليهودية في هذين البلدين أكثر انفتاحاً وتفاعلاً مع البيئة الثقافية المحيطة ، كما كانت المؤسسات التربوية والتعليمية داخل هذه التجمعات أكثر اتصالاً بالتيارات الثقافية السائدة ، فاتسعت مناهج الدارسة لتشمل مواد غير دينية مثل الفلسفة والمنطق والشعر والرياضيات والفلك .

وفي إطار ما سبق ، يمكننا الآن أن نعرض للأوضاع التربوية للجماعات اليهودية المختلفة في المجتمعات الأوربية حتى نهاية القرن الثامن عشر .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في فرنسا وألمانيا وإيطاليا حتى نهاية القرن الثامن عشر

Education of the Jewish Communities in France, Germany, and Italy to the End of the Eighteenth Century

١ ـ فرنسا :

كان هناك مركزان ثقافيان أساسيان للجماعات اليهودية في فرنسا في العصور الوسطى : أحدهما في شمال فرنسا الشرقي (في شمبين) ، والآخر في الجنوب (في بروفانس ولانجودوك) . كما كان هناك مركز ثالث في الإمارات البابوية في أفنيون ، ولكنه كان يتبع التشكيل الحضاري الإيطالي .

وقد سيطر الحاخامات على المؤسسات الثقافية والتربوية في شمال فرنسا ، فسادت دراسة التوراة والتلمود . ولم تمثل دراسة الفلسفة أو العلوم الطبيعية أي إغراء للدارسين مثلما فعلت مع يهود إسبانيا أو إيطاليا ، فكانت مهمة المعلم النقل وليس التأمل ، أما العالم فقد وجه جُلَّ جهده لتوضيح وتفسير الأجزاء الصعبة أو الغامضة من الشريعة . ويمثل تفسير راشي للتوراة والتلمود هذا التيار الفكري ، كما يُعتبَر أهم الأعمال التي ظهرت خلال العصور الوسطى ونالت شهرة واسعة . وساعد تفسيره الصغار والكبار على فهم الشريعة ، وتحت تأثيره نما الاهتمام بدراسة التلمود فأصبحت اليهودية الحاخامية عنصراً مؤثراً في حياة الجماعة اليهودية وتربيتهم .

وكانت التربية الدينية للطفل تبدأ في الأسرة حيث كان يتم تدريب الطفل على طقوس الدين وشعائره من خلال مشاركته في صلوات المعبد والاحتفالات الدينية المختلفة المرتبطة بالأعياد اليهودية . وكانت سن الخامسة بداية مرحلة الدراسة بالنسبة إلى الطفل اليهودي ، فكان يُرسَل إلى مدرسة أولية أُطلق عليها اسم المدرسة الصغيرة أو الأولية (بالعبرية : مدراش قطان) وهي كلمة مأخوذة من المُصطلَح الفرنسي «بتي إيكول petit ecole» الفرنسية ، أي «المدرسة الصغيرة أو الأولية» . وكانت بداية ذهاب الطفل إلى المدرسة مناسبة يُحتفَل بها .

كان الطفل يبدأ بتعلُّم الحروف الهجائية ثم يتعلم تكوين الكلمات ، وبعد ذلك كان يدرس سفر اللاويين الذي كان يتبع نظام المقاطع في تدريسه . وكان الجزء الذي ستتم قراءته في المعبد يوم السبت يُقرأ في وقت سابق بالعبرية ، ثم يقوم المعلم بترجمته إلى الفرنسية . وبعد ذلك ، كان الطفل يدرس الترجوم ، وهو الترجمة الآرامية لأسفار موسى الخمسة ، بالطريقة نفسها . وفي سن العاشرة، كان الطفل ينتقل إلى دراسة بعض الموضوعات من التلمود (المشناه والجماراه) . وكانت المرحلة الأولى من التعليم تنتهي مع سن الثالثة عشرة ، وكان قلة من التلاميذ يستمرون في دراستهم بعد هذه المرحلة في المدرسة الكبرى أو العليا (بالعبرية : مدراش جادول) وهي كلمة مأخوذة من المُصطلَح الفرنسي «جراند إيكول grande ecole» ، أي المدرسة الكبرى أو العليا . وكانت الدراسة في هذه المدارس تستمر لمدة سبع سنوات تُخصَّص لدراسة التلمود ، كما كانت ساعات الدراسة طويلة ، ولم يكن الطالب يُعطَى أية إجازات إلا في يوم السبت والأعياد .

وكان كثير من الدارسين يرتحلون لطلب العلم بين الجماعات اليهودية في فرنسا أو غيرها من البلدان الأوربية ، فكان الطلبة المتميزون الذين يودون التعمق في معرفة الشريعة يرحلون من بلد إلى آخر لنيل العلم على يد أحد العلماء المشهورين في التلمود ، وترأس المدارس التلمودية في شمال فرنسا دارسون من سلالة راشي .

في البداية ، كانت المدارس التلمودية في فرنسا مؤسسات شخصية تتبع مؤسسيها ، فكان في مقدور أي حاخام أن يؤسس مدرسة ويتولى تمويلها ورئاستها ، وقد قام الطلاب الأغنياء بتمويل أنفسهم بينما تم تمويل الطلبة الفقراء من الأموال الخيرية للجماعة اليهودية .

وخلال القرن الثالث عشر ، بدأت الجماعة في تنظيم شئون التعليم والإشراف عليه وتمويله ، بما في ذلك أجور المعلمين . هذا

فيما يتصل بشمال فرنسا (شامبين) ، أما جنوب فرنسا (بروفانس) فخضع لتأثير التيارات الثقافية السائدة بين يهود إسبانيا . فلم يقتصر العلم والمعرفة على الدراسات الدينية ، وبالذات التلمود ، بل نالت دراسة الطب والفلك والفلسفة قدراً أكبر من الاهتمام . وضمت فرنسا الألزاس واللورين ، وهما مقاطعتان كانتا تضمان معظم يهود فرنسا عند قيام الثورة الفرنسية . وكانت حياتهم مماثلة تماماً لحياة يهود ألمانيا وشرق أوربا ، فقد كانوا من يهود اليديشية . وساد النظام التعليمي التقليدي بين يهود الألزاس واللورين .

٢ ـ ألمانيا :

لم تختلف الأوضاع الثقافية والتربوية التي سادت بين الجماعات اليهودية في ألمانيا في العصور الوسطى عن تلك الأوضاع التي سادت في شمال فرنسا . فكان التلمود وكذلك الدراسات المرتبطة به محور النشاط الثقافي والتربوي ، وأُهملت دراسة العهد القديم . فكان الطفل يُرسَل إلى المدرسة الأولية الخاصة (حيدر) ، ويظل بها إلى سن الثالثة عشرة . وفي هذه السن ، كانت المرحلة التعليمية تنتهي بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الأطفال . وبعد هذه المرحلة ، كانت الدراسة تقتصر على قلة من التلاميذ الذين يودون التعمق في دراسة التلمود على يد أحد معلمي التلمود . أما منهج التعليم ، فكان عبارة عن قراءة الصلوات والعهد القديم الذي تُرجم إلى اللغة اليديشية ، وكذلك بعض أجزاء من التلمود (المشناه والجماراه) . أما في المرحلة العليا ، فكان الطلاب يدرسون التلمود فقط .

وخضع التعليم بين الجماعات اليهودية في ألمانيا لإشراف الجماعة التي حدَّدت عدد التلاميذ بالنسبة إلى المعلم ومكافأته والمنهج الذي يقوم بتدريسه . وظل هذا الوضع قائماً حتى نهاية القرن الثامن عشر ، حيث شهدت الأراضي الألمانية تغييرات وتطورات أدَّت إلى ظهور طبقة من المموِّلين والتجار ويهود البلاط الذين تطلَّب عملهم المعرفة باللغات الأوربية والثقافة الحديثة . ومن ثم ، فقد قل اهتمامهم بدراسة التلمود والمواد اليهودية التقليدية ولم تتعد معرفتهم قراءة آلية لبعض أجزاء من أسفار موسى الخمسة .

٣ ـ إيطاليا :

يُلاحَظ ـ كما أسلفنا ـ أن الجماعتين اليهوديتين في إيطاليا وإسبانيا المسيحية كانتا تتَّسمان بالانفتاح النسبي ، فلم ينحصر اهتمام أعضائهما في العلوم الدينية والتلمودية وإنما أبدى كثير من المتعلمين اليهود اهتماماً بالدراسات العلمانية واللغوية . ولذا ، لم تقتصر مناهج المدارس ، منذ عصر النهضة في الغرب بل وقبله ، على العلوم الدينية (كما كان الحال في شمال أوربا) ، بل تضمنت هذه المناهج مادة الحساب وقواعد العبرية واللغة الإيطالية وقواعدها والحروف واللغة اللاتينية والرقص ، وذلك علاوة على الدراسات الدينية التقليدية مثل العهد القديم والتلمود .

أما فيما يتصل بالتعليم العالي ، فكانت تُوجَد مدارس تلمودية عليا كما هو الحال في معظم الجماعات اليهودية . ولكن ، إلى جانب ذلك التحق كثير من الطلبة اليهود بالجامعات غير اليهودية . كذلك لوحظ ، في إيطاليا ، تزايد عدد الطلبة من أعضاء الجماعات اليهودية في كليات الطب . وقد طرح ديفيد بروفنسال عام ١٥٦٤ فكرة إنشاء جامعة يهودية في إيطاليا يتضمن منهجها كلاً من المواد الدينية التقليدية والمواد الدنيوية . وفي القرن الثامن عشر ، نجد أن دراسة التلمود أصبحت مجرد مادة واحدة تُدرَّس ضمن المواد الأخرى في المدارس اليهودية العليا .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في بولندا حتى نهاية القرن الثامن عشر

Education of the Jewish Communities in Poland to the End of the Eighteenth Century

كانت الجماعة اليهودية في بولندا وليتوانيا جماعة وظيفية مالية يتسم أعضاؤها بقدر من التميُّز النسبي ، الإثني والديني ، رغم تأثرهم العميق بالمجتمع المضيف . وكما هو الحال مع الجماعات الوظيفية ، كانت هناك مجموعة من مؤسسات الإدارة الذاتية المتكاملة التي أدارت شئون الجماعة : الدينية والاجتماعية والتربوية ، والتي انتظمتها مؤسسة القهال التي سيطر عليها تحالف من الحاخامات وكبار المموِّلين .

وخضع التعليم داخل الجماعات اليهودية لإشراف مجلس القهال الذي وضع منهج التعليم للمدرسة الأولية الخاصة (حيدر) بشكل مُفصَّل لدرجة أنه حدد التفاسير التي تُستخدَم في تدريس العهد القديم ، ومؤهلات المعلمين ، وعدد تلاميذ المعلم الواحد ، ونوعية العلاقة التي تسود بين المعلمين مع بعضهم بعضاً ، وبينهم وبين أولياء أمور التلاميذ . كما كان من وظيفة مجالس القهال إقامة مدارس أولية خيرية (تلمود تورا) لتعليم الأطفال الأيتام وإيجاد نوع من التدريب الحرفي للأطفال غير القادرين على مواصلة الدراسة . كذلك أشرف القهال على المدارس التلمودية العليا وحدَّد ساعات التدريس بها واختار رئيسها .

وقبل أن نتعرض لقضية التعليم بين يهود اليديشية ، لابد أن

تشير إلى أن كثيراً من المراجع اليهودية تعطي الانطباع العام (والخاطئ في تصورنا) بأن اليهود (كل اليهود) كانوا يقضون سحابة يومهم إما في التعبد أو في دراسة التوراة والتلمود أو في صد هجمات الأغيار عليهم. ولكن مثل هذه الصورة تطمس معالم الواقع الحي والمركب لأعضاء الجماعات اليهودية. فمن المعروف أن ما لا يزيد على ٨٪ من أعضاء الجماعة اليهودية كانوا يعملون إما في وظائف دينية إدارية تابعة لبيروقراطية الإدارة الذاتية (القهال) أو في حرف تلبي حاجات اليهود الدينية مثل الذبح الشرعي. أما بقية اليهود، فكانوا يعملون في حرف ليس لها مضمون يهودي أو علاقة باليهودية، مثل الصياغة والصيرفة والتجارة وجمع الضرائب وتقطير الكحوليات. أي أن حوالي ٩٠٪ من أعضاء الجماعة اليهودية كانوا يكتسبون المهارات الحرفية الخاصة التي يتعيشون منها عن طريق نظام الصبيتة، وهو نظام للتدريب واكتساب الخبرة مرتبط بحركيات ومقاييس مجتمع الأغلبية، هذا على الرغم من أن من يقوم بعملية التدريب كان من اليهود، ورغم أن الحرفة نفسها كانت مقصورة ـ في أغلب الأحيان ـ على أعضاء الجماعة اليهودية. ولذا، يجب أن نميِّز بين نوعين من التربية: تربية وتعليم الصبية في المدارس الأولية الخاصة (حيدر) أو الخيرية (تلمود تورا)، وكانت في واقع الأمر شكلاً من أشكال التطبيع الاجتماعي أكثر من كونها تعليماً نظامياً. وكان اليهودي يتعلم من خلاله شعائر دينه ويكتسب هويته الدينية والإثنية. ولذا كان التعليم في هذه المرحلة شعبياً وعلى نطاق واسع. ولكن، بعد هذه المرحلة، لم يكن ينخرط في المدارس التلمودية العليا التي كانت تقوم بتعليم أعضاء النخبة الدينية وتزويدهم بالمعرفة الدينية المتخصصة اللازمة لإنجاز مهامهم سوى قلة صغيرة من اليهود. وبعد إبداء هذا التحفظ المبدئي، يمكننا الآن أن نتناول موضوع التعليم بين يهود اليديشية.

كان التعليم الذي ساد بين يهود اليديشية يهدف إلى إعداد الفرد للعيش داخل الجماعة، وإلى تدريب القيادات التي تتولى إدارة وتنظيم شئونها. ومن ثم، فقد كان مثل هذا التعليم تعليماً دينياً صرفاً، وكان منهجه يدور حول كتب اليهود المقدَّسة والتفاسير المرتبطة بها. وانقسم النظام التعليمي خلال هذه الفترة إلى مرحلتين:

١ ـ المرحلة الأولية: وتضم المدرسة الأولية الخاصة (حيدر) والمدرسة الأولية الخيرية (تلمود تورا)، كما كان يوجد نوع من التعليم المنزلي الخاص.

٢ ـ المرحلة العالية: وتضم المدارس التلمودية العليا (يشيفا).

١ ـ المرحلة الأولية:

كان التعليم في هذه المرحلة إجبارياً، ويستمر من سن الإلزام المدرسي (بين الخامسة والسادسة) حتى سن الثالثة عشرة. واستهدف التعليم في هذه المرحلة ترسيخ مبادئ الدين وتعاليمه وشعائره في نفس الطفل اليهودي، أي أنه كان ضرباً من التطبيع الاجتماعي. وانتظم التعليم في هذه المرحلة في ثلاثة أنواع من المدارس.

* المدرسة الأولية الخاصة (حيدر):

أُعتبر هذا النوع من المدارس أكثر أنواع المدارس انتشاراً بين الجماعات اليهودية في شرق أوربا، فقد كانت هناك مدارس خاصة يمكن أن يؤسسها أي شخص ملم بالشريعة بعد أن يحصل على موافقة الحاخام. ورغم أنها كانت مدارس خاصة، كما بينا، إلا أنها خضعت لإشراف الجماعة اليهودية. وكانت الدراسة في هذه المدارس تتم في منزل المعلم (بالعبرية: ميلاميد) الذي كان يدفع الآباء له أجراً نظير تعليم أطفالهم. ولم تكن هذه المدارس تمنح أي شهادات، كما أن تقييم التلاميذ لم يكن يتم طبقاً لمعايير موضوعية. وكانت الدراسة تستمر في هذه المدارس من الصباح إلى المساء ودون أن يُمنَح التلاميذ عطلات إلا في أيام السبت وفي أيام الأعياد.

وكان منهج الدراسة في هذا المستوى يشمل القراءة، وكتاب الصلوات، وأسفار موسى الخمسة التي استخدموا في تدريسها الترجمة اليديشية، فكان المعلم يترجم النص العبري كلمة بكلمة إلى اليديشية. وبانتشار الطباعة، ظهرت كتب مدرسية مكتوبة باليديشية لأسفار موسى الخمسة ولتفسيراتها. واتُبعت طريقة في التدريس عُرفت بطريقة «السيدرا»، وهي كلمة عبرية معناها الحرفي «ترتيب»، وقد أصبحت تشير إلى جزء من أسفار موسى الخمسة يُقرأ في المعبد يوم السبت. ويقوم هذا المنهج في الدراسة على أن يحفظ الطفل طوال الأسبوع ذلك الجزء من أسفار موسى الخمسة. وفي معظم الأحيان، لم يكن الجزء المقرر يُدرَّس كاملاً وإنما كان يُدرَّس ما يستطيع الطفل استيعابه وحسب، وفي الأسبوع التالي كان الطفل ينتقل إلى الجزء الجديد المحدد للدراسة دون أن يكمل الجزء الذي تركه في الأسبوع السابق، وهكذا. وفي سن العاشرة، كان الطفل ينتقل إلى دراسة التلمود حيث كان الاهتمام بتدريس الجماراه عظيماً بين يهود اليديشية لدرجة أن الطفل كان، في كثير من الأحيان، يبدأ في دراستها في سن السابعة أو الثامنة. وقد أُتبعت في دراستها الطريقة نفسها التي اتُبعت في دراسة أسفار موسى الخمسة. فكان المعلم يقوم بترجمة النص التلمودي من اللغة الآرامية، كلمة بكلمة، إلى اللغة اليديشية حتى يفهم التلاميذ النص، كما كان

المعلم أحياناً يقرأ الجزء الذي ستتم دراسته خلال الأسبوع ويترك التلاميذ للدراسة بمفردهم . وعلى هذا ، فقد تطلَّبت دراسة التلمود، في هذا المستوى ، قدرة غير عادية على متابعتها ، ولم يُتمها إلا الطلبة النابهون أو أبناء الأثرياء الذين استطاع آباؤهم دفع أجر أحسن للمعلمين . وعند سن الثالثة عشرة ، تنتهي الدراسة في هذه المرحلة بالنسبة للغالبية العظمى من التلاميذ ، أما القلة منهم فهي التي كانت تنتقل إلى المدرسة الدينية العليا .

ونظراً لأن المدرسة الأولية الخاصة (حيدر) كان يؤسسها أي شخص ملم بالشريعة وحاصل على تصريح من الحاخام ، فإن مستواها ارتبط تماماً بمستوى معلمها وشخصيته . ولذا ، فقد تفاوتت مستويات المعلمين بشكل واضح من مدرسة إلى أخرى ، لكن المعلم، مع هذا ، كان يخضع لإشراف القهال حينما يكون القهال قوياً ، فكان يُحدَّد له المنهج وساعات التدريس ، وحتى المكافأة التي يحصل عليها من أولياء أمور التلاميذ . وبتدهور القهال وكل أشكال الإدارة الذاتية في بولندا ، أصبح المعلم (الذي كان مدرساً خاصاً يقوم بمشروع تجاري خاص) مسئولاً أمام أولياء الأمور مباشرة . ومن هنا ، تدهور مستوى المعلم وساءت نوعيته وظهر كثير من المعلمين غير المؤهلين للتدريس . وكثيراً ما فشل معلم الصغار بسبب عجزه عن التعامل مع الأطفال أو بسبب جهله ، كما كان الكثيرون من معلمي المدارس الأولية يتخذون من التدريس مهنة بسبب فشلهم في أن يصبحوا تجاراً أو حاخامات . وبما أن دخل معلم المدرسة الأولية كان منخفضاً ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى أن يعمل بمهنة إضافية يتكسب منها جزءاً من معاشه إلى جانب مهنة التعليم . وكان الآباء يميلون أحياناً إلى تغيير المعلم عند منتصف العام ، وهو ما أدَّى إلى عدم ظهور مجموعة من المعلمين المدربين ذوي الخبرة . وكثيراً ما كان الطالب يُنقل من صف إلى آخر دون أن يصل إلى المستوى المطلوب ، وذلك حتى لا يلتحق بمدرسة أخرى . وكان التعليم يتم أحياناً في منزل المعلم الذي لم يكن بالضرورة بيئة مناسبة للعملية التربوية .

ورغم أن منهج المدرسة الأولية كان موجهاً أساساً لدراسة الدين ، إلا أنه لم ينجح في تحقيق هذا الهدف . فطريقة المقاطع الأسبوعية التي اتُّبعت في تدريس أسفار موسى الخمسة ، أدَّت إلى حصول الطفل على معرفة غير كاملة بهذه الأسفار . كما أن الاهتمام بدراسة التلمود جعل المدرسة الأولية تهمل تماماً دراسة كتب الأنبياء وكتب الحكمة والأمثال والمشناه .

ولابد أن نشير إلى أن المدرسة الأولية لم تدرِّس أياً من المواد غير الدينية ، كما لم تدرِّس أيَّ لغات أجنبية حتى لغة البلد الذي كان أعضاء الجماعة اليهودية يعيشون في كنفه .

* المدرسة الأولية الخيرية (تلمود تورا) :

وهي المدرسة المموَّلة من قبل الجماعة اليهودية والتي يشرف عليها القهال مباشرة ويدخلها أطفال الفقراء والأيتام وغيرهم ممن لا يستطيعون دفع أجر المعلم . وكان منهاج وأهداف هذه المدرسة يماثل تماماً منهاج وأهداف المدرسة الأولية الخاصة . ونال هذا النوع من التعليم الرعاية الكافية حينما كانت مؤسسة القهال قوية وفعالة ، كما أنه تدهور تماماً بتدهورها .

* التعليم المنزلي :

وظهر ، خلال تلك الفترة ، ضرب من التعليم انتشر على نطاق واسع في مدن وقرى شرق أوربا ويمكن أن نسميه «التعليم المنزلي» . ففي المدن ، كان بعض الأثرياء من اليهود يُحضرون معلمين خصوصيين لأطفالهم ، وكان هذا النظام أكثر انتشاراً في القرى الصغيرة نظراً لعدم وجود عدد كاف من الأطفال يسمح بقيام المدرسة . ولسد هذا النقص ، كان المعلم يقيم إقامة كاملة مع إحدى العائلات لتعليم أطفالهم ، ثم يحصل على دخله من أطفال العائلات الأخرى التي تُرسل أطفالها للدراسة . وكان المستوى العلمي للمعلمين منخفضاً للغاية ، لأنهم فقدوا علاقتهم بالثقافة التلمودية وتأثروا بثقافة الفلاحين السلاف المتخلفة والمشبعة بالخرافات البسيطة . ولذا ، فإنهم لم ينجحوا في نقل الثقافة التلمودية بل ساهموا في تهيئة الجماهير اليهودية لتقبُّل الفكر الحسيدي .

* تعليم البنات :

ولم تكن البنات يتلقين أيَّ تعليم ديني إلا ما كنَّ يحصلن عليه داخل المنزل ، حيث كان المنزل كافياً لتعليمهن العادات والطقوس الدينية المهمة . ومع هذا ، فقد قامت بعض العائلات الميسورة بإحضار معلمات خصوصيات لتعليم بناتهن تلاوة الأدعية والابتهالات ومقاطع من أسفار موسى الخمسة في ترجمتها اليديشية . ويعود تدنِّي مستوى المرأة التعليمي إلى أن العقيدة اليهودية تُعفي المرأة من إقامة كثير من الشعائر الدينية ومن بينها الصلاة ، ولذا لم تكن هناك ضرورة لتعليمها .

٢ ـ المرحلة العالية :

كانت الدراسة تتم في هذه المرحلة في المدارس التلمودية العليا (يشيفا) . وكان هدف الدراسة في هذه المدارس إعطاء معرفة متخصِّصة بالتلمود والتفسيرات المرتبطة به والفتاوى التي أعطاها

الحاخامات ، والقوانين التشريعية المختلفة . انتشرت هذه المدارس في شرق أوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فكانت كل جماعة يهودية كبيرة العدد تقيم مدرسة عالية وتدفع لرئيسها راتباً كبيراً حتى يكرس نفسه لدراسة التلمود . وعلاوة على ذلك ، قامت الجماعة بإعالة طلاب المدارس العليا الفقراء وإعطائهم منحة مالية أسبوعية ، علاوة على أن طلبة المدارس العليا كانوا يتناولون طعامهم من المطبخ العام أو يتناولون وجبات تُموَّل من الأموال المخصصة للأعمال الخيرية . وكان معظم الطلاب يأتون من مدن أخرى ، ومن ثم كانوا يقيمون في المدرسة وينامون على المقاعد الخشبية ، وعادةً ما كانت المدرسة العليا عبارة عن حجرة واسعة أو عدد من الحجرات بكل منها مناضد طويلة اعتاد الطلاب على الجلوس حولها ، يتأرجحون إلى الأمام والخلف وهم ينغمون الدروس بطريقة معينة من أجل حفظها عن ظهر قلب .

وكان الطلاب يُقسَّمون إلى طائفتين : الطلاب المبتدئون ، والطلاب المتقدمون . وكان مما يتعيَّن على الطلاب المتقدمين ، الذين يستطيعون الدراسة بمفردهم ، أن يقوموا بتعليم اثنين من الطلاب المبتدئين وإلا حُرموا من تمويل الجماعة . لكن الوصول إلى هذا المستوى في سن صغيرة كان من نصيب القلة . وكان العام الدراسي مُقسَّماً إلى فصلين : الفصل الشتوي ، وكان يمتد من أكتوبر إلى يناير . والفصل الصيفي ، وكان يمتد من أبريل إلى يوليه . وخلال هذين الفصلين ، كان على الطلاب أن يتواجدوا في المدرسة الدينية العليا ليدرسوا تحت إشراف رئيسها ، وكان رئيس المدرسة يحدد الجزء الذي يجب إعداده ، وفي اليوم التالي كان ينادي على أحد الطلاب للتسميع . أما الطالب ، فكان عليه أن يُظهر مدى استيعابه وتمكُّنه من شكل ومحتوى التلمود ، وحينذاك كان رئيس المدرسة الدينية العليا ينتهز الفرصة ليعلق على بعض الأجزاء ويصحح بعض الأخطاء في التفسيرات .

واشتهرت المدارس العليا في شرق أوربا بطريقة في التدريس عُرفت باسم «بلبول» . وكانت هذه الطريقة قائمة على محاولة اكتشاف التناقضات الكامنة في التلمود دون التعليق عليه ، ثم تُطرَح الحلول التي تفسر هذه التناقضات ، وبعد أن يتم ذلك تُكتَشَف التناقضات في الحلول نفسها ، ومن ثم تُطرَح حلول جديدة . وتستمر هذه العملية إلى أن يتم توضيح الموضوع (محور المناقشة) تماماً . وتحولَّت هذه الطريقة إلى ضرب من السفسطة وإلى محاولة لإيجاد توازنات فكرية لا علاقة لها لا بالزيف ولا بالواقع ، كما أن محاولة الوصول إلى تفسيرات جديدة أدَّت في كثير من الأحيان إلى تحريف المعنى الأساسي . وأدَّى التعليم الذي ساد بين يهود اليديشية ، في مرحلتيه الأولية والعالية ، إلى تدعيم عزلة الجماعات اليهودية حضارياً وثقافياً . ومن ثم ، فقد حافظ التعليم على هوية اليهود الدينية وثقافتهم اليديشية التي كانت تشكل قلعة حصينة من التقاليد عملت على استمرار عزلة الجماعات اليهودية عن المجتمعات الأوربية التي عاشوا فيها ، وعن التطورات الثقافية والحضارية التي حدثت في هذه المجتمعات .

وحين تدهورت حياة الجماعات اليهودية في بولندا نتيجة الأوضاع السياسية والاقتصادية بعد انتفاضة القوزاق بقيادة شميلنكي (١٦٤٨) ، وتآكلت أُطُر الإدارة الذاتية ، لم تَعُد مجالس القهال قادرة على الاضطلاع بوظائفها الاجتماعية والتشريعية والاقتصادية ، وتدهورت الأوضاع الثقافية والتعليمية للجماهير اليهودية نتيجة ذلك . كما ازداد بؤس الجماهير وفقرهم ولم تَعُد الثقافة التلمودية ، بشكليتها وتعاليمها الجافة ، قادرة على الوفاء باحتياجاتهم الروحية ، فظهرت الحركة الحسيدية كرد فعل لسيطرة اليهودية الحاخامية المتعالية على جماهير الشعب وكنتيجة لانفصال الدراسات التلمودية الجافة عن الحياة والواقع . ومع تقسيم بولندا للمرة الثالثة عام ١٧٩٥ ، انتقل معظم يهود اليديشية إلى الحكم الروسي .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في إسبانيا الإسلامية والمسيحية والدولة العثمانية

Education of Jewish Communities in Moslem and Christian Spain and in the Ottoman Empire

١ ـ إسبانيا (الإسلامية والمسيحية) :

لم يختلف نمط التعليم اليهودي الديني في إسبانيا الإسلامية ، في القرنين الثامن والتاسع ، عن النمط الذي كان سائداً في بابل ، حيث كان الأطفال اليهود يتلقون تعليمهم في المدارس الابتدائية التي كان هدفها الأساسي تأهيل الأطفال اليهود للمشاركة في الشعائر الدينية في المعبد . وبالتالي ، كانت المدارس تركز على تعليم القراءة والصلوات وعلى دراسة التوراة والتلمود . ومع الوقت ، تأسَّست شبكة واسعة من المدارس الابتدائية ، كما تأسَّست معاهد للدراسات العليا المهمة . ومع أن برنامج التعليم اليهودي الابتدائي لم يتغير كثيراً عما كان عليه في بابل ، إلا أن كتباً جديدة تم إدخالها على هذا المستوى التعليمي من بينها تعليقات راشي . كما أصبح هناك اتجاه للحد من البلبول مقابل التركيز على أعمال إسحق الفاسي وابن ميمون .

ومن التجديدات الأخرى ، إدخال دراسة اللغة العبرية ونحوها في المناهج ، والتركيز بشكل أكثر جدية على دراسة كتب الأنبياء وكتب الحكمة والأمثال والشعر العبري . كما اتسعت المناهج ، خصوصاً بين أعضاء الطبقات العليا من اليهود ، لتضم مواد عامة غير دينية ، ولا سيما اللغة العربية التي كانت معرفتها تشكل عنصراً مهماً من عناصر التقدم المهني والمادي . وظهرت ، في تلك الفترة ، بعض الأدبيات اليهودية حول التعليم والتي تُبرز لنا مدى اتساع المناهج الدراسية في المدارس اليهودية . ونجد في أعمال يوسف بن عكنين ويهودا بن عباس وغيرهما عرضاً لأهم ما يجب أن تقدمه المدارس اليهودية من مناهج وبرامج . فهذه المدارس ، من وجهة نظرهم ، لابد أن تضم ، إلى جانب دراسة التوراة والتلمود ، دراسة النحو والشعر والمنطق والرياضة والهندسة وعلم الفلك والموسيقى والعلوم الطبيعية والطب والخطابة والميتافيزيقا .

وكانت هناك اتجاهات تُعارض بشدة اتساع المناهج بهذا الشكل الذي يضم عدداً كبيراً من المواد غير الدينية واللاتينية (وذلك في المدارس اليهودية في المناطق التي استرجعها المسيحيون) ، حيث كان هناك تَخوُّف من تأثير هذه المواد على هوية اليهود الدينية . وبالفعل، وجد يهود إسبانيا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وبخاصة المثقفون ، أن عقيدتهم الدينية تآكلت وأن ثقافتهم أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الغربية السائدة ، وأنهم متأثرون بالفلسفة اليونانية التي تعرفوا عليها من خلال الترجمات العربية . وبالتالي ، برز جدل عنيف وانقسام حاد بين معارضي ومؤيدي المناهج الموسَّعة . وقد اتجه سولومون إبراهيم أدرت (حاخام برشلونة وزعيم يهود إسبانيا البارز) إلى منع أية دراسات خارجية أو غير دينية لمن هم أقل من ٢٥ عاماً على أن يُعاقَب من يخالف ذلك بالطرد من حظيرة الدين . وفي القرن الرابع عشر ، اكتسب موقف المعارضين قوة بوصول أشر جهيل من ألمانيا إلى إسبانيا (عام ١٣٠٤) حيث تولَّى منصب الحاخام وعمل على أن يقتصر التعليم اليهودي على دراسة التوراة والتلمود . وبالتالي ، غيَّر أشر جهيل مجرى التعليم اليهودي الذي كان سائداً في إسبانيا طوال مدة قرنين أو ثلاثة ، لكن الدراسات غير الدينية ظلت سائدة بين أعضاء الطبقات العليا من اليهود .

٢ ـ الدولة العثمانية :

اتَّسمت الدولة العثمانية بتنوع وتعدد الجماعات الدينية والإثنية المقيمة داخل حدودها ، والتي تمتعت في ظل الحكم العثماني بحرية العبادة وبحرية تكوين مؤسساتها الدينية والإدارية الخاصة بها . وانعكس هذا التعدد وذلك التنوع واللامركزية على الجماعات اليهودية نفسها والتي اتَّسمت كغيرها بالتنوع وعدم التجانس . وقد انقسمت هذه الجماعات اليهودية إلى جماعات يونانية وإشكنازية وإيطالية وإسبانية وبرتغالية ، وكان لكل جماعة مؤسساتها الدينية والإدارية الخاصة بها ومن بينها المدارس . وكانت القسطنطينية وأزمير وسالونيكا وصفد والقدس تضم مدارس ابتدائية ومدارس دينية عليا مهمة . وكانت الجماعة اليهودية في سالونيكا تُعَدُّ أهم وأكبر الجماعات في الدولة العثمانية ، الأمر الذي ساعد على تحول سالونيكا إلى مركز للتعليم اليهودي بفضل انتشار المدارس والمؤسسات التعليمية اليهودية بها . وساعد على انتعاش المؤسسات التعليمية اليهودية تدفُّق اللاجئين والمهاجرين اليهود الذين فرّوا من إسبانيا إلى الدولة العثمانية واستقروا بها .

وقد بدأ تحديث مدارس أعضاء الجماعات اليهودية مع نهاية القرن التاسع عشر حين بدأت الدولة العثمانية في تحديث مؤسساتها، ومنها المؤسسات التربوية .

المدرسة الأولية الخاصة (حيدر)

Heder

«حيدر» كلمة عبرية معناها «حجرة» ، تُستخدَم للإشارة إلى المدرسة الأولية الخاصة التي ظهرت منذ القرن الثالث عشر الميلادي . وكانت هذه المدارس مدارس خاصة يمكن أن يقيمها أي شخص ملم بالشريعة بعد الحصول على موافقة الحاخام . وكان معلِّمها (ميلاميد) يحصل على أجره من أولياء أمور التلاميذ ، وكانت هذه المدرسة تقع غالباً في منزل المعلم . وكان الأطفال يلتحقون بها بين سن السادسة والثالثة عشرة كما كان التعليم فيها إجبارياً . وكان منهجها يتكون أساساً من قراءة كتب الصلوات ، وأسفار موسى الخمسة بتفسير راشي ، وأجزاء من التلمود . ولم تكن هذه المدارس تُدرِّس أيَّ مواد غير دينية . وبوصول التلاميذ إلى سن الثالثة عشرة ، كانت الدراسة في هذه المدرسة تنتهي بالنسبة للغالبية العظمى من التلاميذ .

وقد هاجم دعاة التنوير اليهود هذه المدرسة بسبب عقم منهجها وسوء طرق التدريس فيها . وقامت الحكومة القيصرية بمحاولات في منتصف القرن التاسع عشر لتحديث هذه المدرسة ، إلا أنها لم تحقق النجاح الكافي لكونها مؤسسة خاصة . ومع نهاية القرن التاسع عشر ، أنشأ الصهاينة مدارس الحيدر المطوَّرة (بالعبرية : حيدر متوكان) ، حيث جمعت مناهجها بين المواد العلمانية والمواد الدينية ، إلا أن الدراسات الدينية فيها توجهت توجهاً قومياً .

الحيدر

Heder

انظر : «المدرسة الأولية الخاصة (حيدر)» .

المدرسة الأولية الخيرية (تلمود تورا)

Talmud Tora

استُخدمت عبارة «تلمود تورا» التي تعني «دراسة التوراة» للإشارة إلى المدرسة التي تُدرِّس التوراة والشعائر وأجزاء محدودة من التلمود لإعداد التلميذ للالتحاق بالمدرسة التلمودية العليا (يشيفا) ، ثم استُخدمت هذه الكلمة فيما بعد للإشارة إلى المدرسة الأولية التي تخضع لإشراف وتمويل الجماعة اليهودية لتمييزها عن المدرسة الأولية التي كان يديرها المعلم . ولذا ، تُسمَّى مدرسة الحيدر «المدرسة الأولية الخاصة» ، أما مدرسة التلمود تورا فكانت تُسمَّى «المدرسة الأولية الخيرية» .

وقد اختلفت نوعية تلاميذ هذه المدارس من تجمُّع يهودي إلى آخر . ففي تجمُّعات اليهود في أمستردام والمدن الإيطالية المختلفة ، كان يدرس في هذه المدارس التلاميذ الميسورون مادياً والفقراء جنباً إلى جنب . وكان مستوى التعليم في هذه المدارس مرتفعاً . أما في تجمعات يهود شرق أوربا ، فكان يحضرها أولاد الفقراء فقط ، كما كان التعليم فيها أقل من المستوى ، وبالذات بعد تآكل أطر الإدارة الذاتية للجماعات اليهودية .

ظلت هذه المدارس ، في تجمعات يهود غرب أوربا ، محتفظة بطابعها التقليدي حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر . أما مدارس تجمُّعات يهود شرق أوربا حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، حينما بدأت الدولة القومية تحديثها وتغيير مناهجها ، فقد أدخلت بعض الدراسات غير الدينية والإعداد المهني في برامجها .

وفي الوقت الحالي ، تُعتبَر المدارس الأولية الخيرية إما مدارس طائفية تُدرِّس كل المواد (دينية وغير دينية) أو مدارس تكميلية تعطي دروساً في التوراة والتلمود بعد أن يلتحق التلاميذ بالمدارس العادية .

تلمـود تـورا

Talmud Tora

«تلمود تورا» عبارة عبرية تعني حرفياً «دراسة التوراة» وتُستخدَم للإشارة لشيئين مختلفين :

١ ـ تُستخدَم العبارة للإشارة إلى دراسة التوراة التي تشكل حجر الزاوية في النظام التربوي اليهودي الديني .

٢ ـ تشير العبارة أيضاً إلى المدرسة الأولية الخيرية .

الميلاميـد

Melammed

«ميلاميد» كلمة عبرية تعني «معلِّم» ، وكانت تُطلَق على معلم المرحلة الأولية .

الحلقة التلمودية (يشيفا - أكاديمية)

Yeshiva; Academy

«الحلقة التلمودية» مؤسسة فقهية وتربوية يهودية يشار إليها في العبرية بكلمة «يشيفا» ، كما تُستخدَم أحياناً كلمة «أكاديمية» ذات الأصل اليوناني أو كلمة «مثيبتاه» ذات الأصل الآرامي ، وقد وصفناها هنا بأنها «حلقة» . ولم تكن الحلقات التلمودية مؤسسات تعليمية بالمعنى المتعارف عليه ، إذ لم تكن مؤسسات تُلقَى فيها دروس على الطلبة وإنما كانت تجمعات للمثقفين والمتفقهين في الدين ممن يتدارسون النصوص والتراث الديني اليهودي ذا الطبيعة المزدوجة علماً وشريعة ، ويجيبون عن الأسئلة ويصدرون الفتاوى ، ويقضون بين الناس . وفضلاً عن هذا ، كان هناك بعض الطلبة الذين يتلقون الدروس . ويظهر عدم تحدُّد وظيفتها في التسميات العديدة للحلقة حيث تشير كل تسمية إلى وظيفة واحدة دون الأخرى . فقد كانت تُسمَّى «يشيفا» ، أي «بيت الاجتماع» و«بيت هامدراش» أي «بيت الدرس» ، كما كانت تُسمَّى «السنهدرين» و«بيت دين» ، أي «بيت القضاء» .

ويعود تاريخ الحلقات إلى ما بعد مرسوم قورش (٥٣٨ ق.م) وعودة بعض اليهود من بابل . ولكن أهميتها زادت بعد انتشار اليهود ثم هدم الهيكل (٧٠م) لأنها أصبحت مركز الحياة اليهودية داخل كل التجمعات ، سواء في فلسطين أو في خارجها . ومن أهم الحلقات حلقة يفنه التي أسسها يوحنان بن زكاي عام ٧٠ ميلادية ، وقد قام بعض مريدي هذه الحلقة بتأسيس حلقات أخرى في مدن مختلفة في فلسطين مثل طبرية وصفد . وقامت هذه الحلقات بجمع وكتابة التلمود ومن هنا تسميتنا لها بـ «الحلقة التلمودية» . أما في بابل ، فيعود وجود الحلقات إلى القرن الثالث الميلادي ، وتوجد أهم حلقتين في سورا ونهاردعه ، التي انتقلت إلى بومبديثا في القرن الثالث الميلادي . وقد فقدت هذه الحلقات أهميتها بعد القرن الحادي عشر الميلادي ، وإن كانت قد استمرت في الوجود حتى القرن الثالث عشر .

وقد نشب صراع على السلطة بين الفقهاء (جاؤنيم) من رؤساء الحلقات ورأس الجالوت (المنفى) ، فكان رؤساء الحلقات يتولون أحياناً جمع الضرائب ، وهو ما كان يمثل تحدياً لسلطته . واستمر الصراع عدة قرون . ولكن مع حلول القرن العاشر الميلادي ، وبعد انتشار الإسلام ، نُقلت الحلقات إلى بغداد . وحُسم الصراع بين حلقتي سورا وبومبديثا في نهاية الأمر لصالح الثانية .

وقد وثّق رؤساء الحلقات علاقتهم مع التجار والصيارفة اليهود الذين كانت لهم علاقات خاصة مع الحاكم . وأصبحت القوى التجارية نخبة قائدة ، وأصبحت القيادة الدينية تابعة لها (ويشبه هذا الوضع إلى حدٍّ ما الوضع في الولايات المتحدة) . ومما دعم هذا الاتجاه أن رؤساء الحلقات أنفسهم كانوا من العناصر التجارية . وقد لعبت هذه النخبة دوراً أساسياً بوصفهم صيارفة بلاط (أو حكومة) ذوي نفوذ ، وهو ما مكن سعيد بن يوسف الفيومي من أن يظل رئيساً لحلقة سورا مدة عامين ، حتى بعد أن طرده رأس الجالوت . ويُلاحَظ أنه في الصراع الدائر بين الحلقات ، كانت طبقة التجار تتحد مع الفقهاء باعتبارهم نخبة تستند إلى المال والثقافة المكتسبَين ، على عكس رأس الجالوت الذي كان يستند منصبه إلى الميراث (وهذا صدى للصراع الدائر في الحضارة الإسلامية بين العرب والموالي ، فالعرب كانوا نخبة تستند إلى الميراث ، أما الموالي فكانوا يحققون مكانتهم من خلال الثروة والثقافة) . وفي نهاية الأمر ، زاد نفوذ التجار حتى أن رأس الجالوت نفسه خضع لهم ، فكانوا يعينونه ، ثم أصبح لقباً شرفياً ، ثم اندمج منصب رأس الجالوت مع منصب رئيس الحلقة . ومما يجدر ذكره أنه ، بسبب التحام العناصر التجارية والثقافية ، كانت الحلقات نفسها قنوات لانتقال رأس المال والخدمات المصرفية .

مثيبتـــاه

Methbeta

«مثيبتاه» كلمة آرامية تُستخدَم للإشارة إلى مجالس الفقه والدراسة والتي كان يُشار إليها أيضاً باسم «يشيفا» و«أكاديمية» . وكان يُطلَق على رأس الجالوت اسم «رأس المثيبتاه» ، نسبة إلى كلمة «مثيباه» .

المدرسة التلمودية العليا (يشيفا)

Yeshiva

«المدرسة التلمودية العليا» ترجمة للكلمة العبرية «يشيفا» وجمعها «يشيفوت» ، وهي مؤسسة تعليمية للدراسات التلمودية المتقدمة يلتحق بها الطالب بعد إتمامه الدراسة في المرحلة الأولية . وقد اقتصر منهجها على دراسة التلمود والتفسيرات والتعليقات (الهوامش) المرتبطة به . وغالباً ما كان يحصل الحاخامات على تعليمهم داخلها ، إلا أنها لم تكن مدارس لتخريج الحاخامات .

ومنذ القرن الثامن الميلادي ، وُجدت مدارس تلمودية في مدينة القيروان وفاس وتلمسان في الجزائر ، وفي مدينة الفسطاط في مصر ، وفي إسبانيا ، وُجدت مدارس تلمودية عليا في عدد من مدنها ، وكانت أهمها تلك التي أسسها موسى بن حانوخ في القرن العاشر الميلادي . كما وُجدت مدارس تلمودية عليا في لوسينا وبرشلونة .

وأُسِّست مدارس تلمودية إشكنازية عليا في بلدان أوربا ، كان أهمها في فرنسا وألمانيا منذ القرن العاشر الميلادي . وكان من أهم العلماء التلموديين الذين تخرجوا في هذه المدارس في العصور الوسطى جرشوم بن يهودا والفقهاء المعروفون باسم «توسافوت» .

وقد قامت الدراسة في هذه المدارس حول أحد العلماء المتعمقين في التلمود والشريعة الشفهية بشكل عام ، فيكون رئيسها والمعلم الوحيد فيها . ولم تعرف هذه المدارس الفصول الدراسية ، فكان الجميع يدرسون نفس النص التلمودي . كما أن ساعات الدراسة كانت طويلة ، ولم يكن الدارسون يُعطَون إجازات إلا نادراً . وكان العام الدراسي يتقسم إلى فصلين دراسيين تفصل بينهما عطلة . وعُرف نظام منح الدرجات الجامعية في المدارس العليا في شمال فرنسا ، فكان لقب «الزميل» (بالعبرية : حابير) هو بمنزلة اعتراف بإنجاز الطالب ويعادل درجة الليسانس . أما لقب «معلمنا» (بالعبرية : مورينو) فيعادل درجة الدكتوراه ، وكان يشير إلى أن الدارس أصبح عالماً بالتلمود معلماً له ، ومن المسموح له فتح مدرسته إن أراد .

وكان رئيس المدرسة التلمودية العليا مسئولاً عن تمويلها بمساعدة الجماعة ، إلا أن الطلبة الميسورين كانوا يدفعون نفقات تعليمهم . ومنذ منتصف القرن السادس عشر ، ظهر نوع جديد من المدارس التلمودية العليا الخاضعة لإشراف التنظيمات الإدارية للجماعات اليهودية ، وقامت مؤسسة القهال بإصدار القواعد التنظيمية للمدارس وحدَّدت المؤهلات الواجب توافرها في رئيس المدرسة وشروط قبول الطلاب والمنهج والكتب المستخدمة ، كما قامت باتخاذ الإجراءات الخاصة بتوزيع الطلاب الفقراء على الأسر

اليهودية في المنطقة بالتناوب حتى يمكن تزويدهم بالوجبات اليومية . ووُجد في إيطاليا وألمانيا نظام عُرف باسم «كلاووس» وهي كلمة ألمانية تعني حرفياً «بيت الدراسة» ، حيث كان عدد من العلماء التلموديين وعدد قليل من الطلاب يدرسون معاً في المعابد الصغيرة ، واقتصرت الدراسة فيه على الحوار والجدل ، ومن ثم تركزت على تفسيرات وشروح التلمود .

ومنذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر ، أصبحت بولندا وليتوانيا أهم مركز للدراسات التلمودية في العالم ، ومن ثم وُجدت فيها أهم المدارس التلمودية العليا مثل مدرسة لوبلين وكراكوف وبراج وبرست ليتوفسك ومنسك . واستُخدمت داخل هذه المدارس طريقة للحوار عُرفت باسم «بلبول» تقوم أساساً على محاولة اكتشاف التناقضات الحقيقية واللفظية الكامنة في أي نص والفروق الدقيقة بين الكلمات ، ثم يُطرَح حل لهذا التناقض ، وتُعاد الكرَّة مرةً أخرى إن كان الحل نفسه ينطوي على تناقض فيُنظَر فيه من جديد . وقد تدهورت المدارس التلمودية في شرق أوربا منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر نتيجة انتفاضة شميلنكي (١٦٤٨) التي قضت على عدد من التجمعات اليهودية ، بسبب الصعوبات المادية التي كان يعاني منها أعضاء الجماعات اليهودية . كما أن انتشار الحسيدية ، التي أخذت موقفاً معادياً من الدراسات التلمودية ، لم يساعد على عملية إحياء هذه المدارس .

وفي بداية القرن التاسع عشر ، قامت محاولات لتحديث هذه المدارس وتطوير مناهجها ، فنبذت هذه المدارس التلمودية طريقة النقاش العقيمة . وحينما زاد عدد تلاميذها أُنشئ مبنى خاص بها ، ولحل مشكلة التمويل أُرسل مبعوثون لجمع التبرعات في أنحاء روسيا والولايات المتحدة ، كما ظهرت بعض المدارس التلمودية العليا التي تتبع حركة الموزار حيث كرَّست هذه المدارس بعض الوقت لدراسة نصوص أخلاقية . وقد اعتُبر هذا ثورة فكرية آنذاك في وقت كرَّست فيه معظم المدارس الأخرى جُلَّ وقتها لدراسة التلمود .

ولكن ، مع تزايد معدلات العلمنة بين أعضاء الجماعات اليهودية ، ومع تراجع اهتمامهم بالدراسات التلمودية ، ومع انتشار مُثُل حركة التنوير ، تناقص عدد المدارس التلمودية العليا . أما ما كان قائماً منها ، فقد أخذ شكلاً مغايراً تماماً للشكل التقليدي . فعلى سبيل المثال ، لم تَعُد الدراسة في المدارس التلمودية العليا مقصورة على الدراسات التلمودية الفقهية إذ أصبح من أهدافها إعداد الحاخامات للاضطلاع بمهامهم ، بما في ذلك تزويدهم بقدر من الثقافة العامة ، وتضمنت مقررات كثير من المدارس بعض المواد غير الدينية . وتحولّت هذه المدارس ، فيما بعد ، إلى معاهد وكليات للدراسات الدينية . ونظراً لتغيُّر نوعية تعليم الطلاب الذين انضموا إلى هذه المعاهد ، والذين لم يتلقوا إعداداً كافياً في الدراسات الدينية ، أُنشئت مدارس تلمودية متوسطة انضم إليها الطلاب من سن الثالثة عشرة إلى الثامنة عشرة لإعدادهم للدراسة في المدارس التلمودية العليا .

وحتى قيام الحرب العالمية الثانية ، لم تكن تُوجَد في أمريكا الشمالية مدارس تلمودية عليا . ولكن ، بعد هذا التاريخ ، أُسِّست بعض المدارس مثل معهد الدراسات العليا الذي أسسه آرون كوستلر في مدينة ليك وود بولاية نيوجرسي ، ونير إسرائيل في بلتيمور . ويجمع طلاب هذه المدارس بين الدراسات الدينية المتخصصة في هذه المدارس والدراسة العامة في الجامعات الأخرى .

وقد بدأ تأسيس المدارس التلمودية العليا في فلسطين منذ القرن السادس عشر وكانت سفاردية . وفي عام ١٨٤٠ ، أُسِّست أول مدرسة تلمودية إشكنازية . ثم زاد عدد المدارس التلمودية العليا في إسرائيل بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة هجرة اليهود إليها . وتُعتبَر إسرائيل أهم مركز للدرسات الدينية العليا حالياً . ونظراً لأن دولة إسرائيل تؤجل تجنيد الطلبة في هذه المدارس ، فقد زاد عدد الطلبة الذين سجلوا للدراسة فيها . وطبقاً للإحصاءات الحكومية ، كان عدد هؤلاء الطلاب ١٨ ألف طالب في أواخر الثمانينيات .

ومن أهم القضايا التي تُثار في إسرائيل ، في الوقت الحالي ، الإعفاء من التجنيد الذي يتمتع به طلبه المدارس التلمودية العليا . وتُعتبَر هذه نقطة احتكاك وتوتر بين القطاعات الدينية والقطاعات اللادينية في الدولة الصهيونية .

اليشيفا
Yeshiva

«يشيفا» كلمة عبرية تعني حرفياً «الجلوس» ، ويرجع استخدامها إلى نظام جلوس علماء الشريعة وتلاميذهم الذين كانوا يشاركون في تفسير ومناقشة الشريعة واستخراج التشريعات المختلفة ، كما تشير الكلمة إلى مؤسسات تعليمية وُجدت بين التجمعات اليهودية في أزمنة وأماكن مختلفة . فهي تُستخدَم للإشارة إلى :

١ ـ مجالس الفقه والدراسة التي ظهرت في كلٍّ من فلسطين وبابل ، والتي يُطلَق عليها في اليونانية والإنجليزية «الأكاديميات» وفي الآرامية

«المثناه» ، وهي المؤسسة التي تم من خلالها جَمْع التلمود الفلسطيني والتلمود البابلي .

٢ ـ المدارس التلمودية العليا التي وُجدت بعد القرن الحادي عشر في معظم التجمعات اليهودية ، وكان الطالب يلتحق بها بعد إتمامه الدراسة في المرحلة الأولية لدراسة التلمود والتفاسير المرتبطة به .

أي أن كلمة «يشيفا» تشير إلى مدلولين مختلفين ينتميان إلى أماكن وأزمنة مختلفة ويضطلع كل واحد منهما بوظائف مختلفة : الحلقة التلمودية والمدرسة التلمودية . فبينما تُعنَى الحلقة التلمودية بدراسة الفقه والإفتاء والقضاء مضافاً إليها الدراسة ، فإن المدرسة التلمودية العليا مؤسسة تعليمية وتربوية . ولذا ، فقد قمنا باستخدام مُصطلَحين مختلفين بدلاً من كلمة واحدة (أي «يشيفا») لنميز بين الظاهرتين . إلا أننا احتفظنا برابطة بينهما وهي كلمة «تلمودية» . ومن ثم ، فإننا نرى شكلاً من أشكال الاستمرار داخل إطار من التنوع والاختلاف . فالحلقات التلمودية هي الحلقات التي أصدرت الفتاوى والتفاسير التي تراكمت ثم جُمعت لتصبح المشناه فالجماراه وكلاهما عنصران يكوِّنان التلمود . فالحلقة «تلمودية» باعتبار أن أصول التلمود وتكوينه يعودان إليها . أما المدرسة التلمودية العليا ، فهي «تلمودية» باعتبار أن التلمود يشكل جوهر الدراسة فيها .

الاكاديمية

Academy

«أكاديمية» كلمة من أصل يوناني وتعني «مدرسة عليا» أو «حلقة نقاش» ، وتُستخدَم الكلمة في الدراسات العبرية واليهودية باعتبارها مرادفة لكلمة «يشيفا» العبرية . وتشير الكلمتان إلى مؤسستين تربويتين مختلفتين تمام الاختلاف وينتميان إلى فترات زمنية مختلفة :

١ ـ مجالس الفقه والدراسة التي ظهرت في كلٍّ من فلسطين وبابل ، حيث جُمع التلمود الفلسطيني والتلمود البابلي .

٢ ـ المدارس الدينية العليا التي أُسِّست بعد القرن الحادي عشر في معظم التجمعات اليهودية ، وإن كان هذا المدلول غير شائع .

١٦
التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في العصر الحديث

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية من القرن الثامن عشر إلى الحرب العالمية الأولى ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في العالم الغربي (ما عدا روسيا وبولندا) حتى الحرب العالمية الأولى ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أوربا الشرقية (روسيا وبولندا) حتى الحرب العالمية الأولى ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي والهند وإثيوبيا حتى الحرب العالمية الأولى ـ فرتايمر ـ ليلينتال ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أوربا الشرقية منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر ـ التربية والتعليم عند يهود الشرق منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في كندا ـ التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في جنوب أفريقيا ـ كورساك ـ فلكسنر ـ بركسون ـ شيفلر ـ كرمين ـ جامعة يشيفا ـ جامعة برانديز ـ جامعة اليهودية ـ كلال (المركز القومي اليهودي للتعليم والقيادة) ـ معهد الشئون اليهودية ـ الأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية ـ أهم مراكز ومعاهد البحوث والمكتبات المعنية بشئون أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية من القرن الثامن عشر إلى الحرب العالمية الأولى

Education of the Jewish Communities from the Eighteenth Century to the First World War

استمر التعليم التقليدي سائداً بين الجماعات اليهودية في أوربا إلى نهاية القرن الثامن عشر في غربها والتاسع عشر في شرقها . إلا أنه مع تزايد وتيرة التحديث والتصنيع ونشأة الدولة القومية العلمانية الحديثة بسلطاتها المركزية ونُظُم تعليمها العامة ، بدأت المؤسسات التربوية اليهودية التقليدية تتساقط لتحل محلها المؤسسات التربوية الحديثة العامة التي أصبحت من أهم أدوات علمنة ودمج أعضاء الجماعات اليهودية .

وساعد في عملية تحديث وعلمنة تربية وتعليم الجماعات اليهودية ظهور شرائح من الجماعات اليهودية مثل يهود البلاط وأثرياء اليهود وبعض المثقفين المرتبطين بهم الذين تأثروا بحركة الاستنارة الغربية وأصبحوا من دعاة حركة التنوير اليهودية . ورأى دعاة التنوير من اليهود في التعليم الحديث وسيلة من أنجح الوسائل لتحديث ثقافة الجماعات اليهودية ودمجهم في المجتمعات التي يعيشون بينها . وقد اتخذت جهودهم في تحديث تعليم الجماعات اليهودية اتجاهين : اتجاه استهدف تحديث منهج التعليم اليهودي وطرق التدريس المتبعة فيه ، واتجاه ثان قام على تشجيع أعضاء الجماعات اليهودية على الالتحاق بالتعليم الحكومي العلماني .

ووجد دعاة التنوير سنداً وحليفاً في الملوك المطلقين المستنيرين وحكوماتهم التي رأت في التعليم العلماني وسيلة لدمج الأقليات المختلفة وتكوين الدولة القومية وتحديث المجتمع .

اختلف هذا التطور من تشكيل سياسي أوربي إلى آخر . وكذلك باختلاف معدلات التحديث والعلمنة داخل التشكيلات الأوربية المختلفة ، وطبيعة النظم التربوية المحلية في كل مجتمع ، بالإضافة إلى التراث والأوضاع التاريخية غير المتجانسة الخاصة بالجماعات اليهودية ، انعكس على وضع المؤسسات التربوية اليهودية المختلفة وعلى تطورها وعلى مدى اضمحلالها وسقوطها أو استمرارها وازدهارها ، وانعكس بالتالي على معدلات علمنة ودمج أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات التي يعيشون في كنفها .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في العالم الغربي (ما عدا روسيا وبولندا) حتى الحرب العالمية الأولى

Education of the Jewish Communities in the Western World (Except Russia and Poland) to the First World War

١ ـ ألمانيا والنمسا (وجاليشيا) :

شهدت الأراضي الألمانية تغيرات وتطورات أدَّت إلى ظهور طبقة من المموِّلين والتجار ويهود البلاط الذين يتطلب عملهم المعرفة باللغات الأوربية والثقافة الحديثة . ومن ثم ، فقد قل اهتمامهم بدراسة التلمود والمواد اليهودية التقليدية ولم تتعد معرفتهم قراءة آلية

لبعض أجزاء من أسفار موسى الخمسة . كما شهد النصف الثاني من القرن الثامن عشر ظهور كثير من التشريعات التي تعطي اليهود حقوقهم المدنية ، حيث أصدر الإمبراطور جوزيف الثاني إمبراطور النمسا براءة التسامح (١٧٨٢ ـ ١٧٨٥) التي أتاحت لأعضاء الجماعات اليهودية كثيراً من فرص الحراك الاجتماعي ، وطالبت في الوقت نفسه بإصلاح كثير من ممارساتهم وبالذات في مجال التربية والتعليم . وأدَّى هذا إلى انتشار فكر حركة التنوير اليهودية .

انطلق دعاة حركة التنوير من اليهود من مقولات الفكر العقلاني (المادي) وإيمانه بفاعلية التعليم العلماني اللامتناهية في تحسين أحوال البشر ، ومن ثم أصبحت قضية التربية القضية الأساسية بالنسبة لهم . كما رأوا في التعليم اليهودي التقليدي سبباً من أسباب تخلف الجماعات اليهودية وانعزالها الثقافي ، ولذا حاولوا إحداث تغييرات في مناهج التعليم اليهودي وطرق تدريسه .

كان موسى مندلسون ـ مؤسس حركة التنوير اليهودية ـ أول من حاول تحسين وتحديث نظام التعليم اليهودي كوسيلة لرفع مستوى اليهود الثقافي ودمجهم في المجتمع الألماني . فقام بترجمة العهد القديم إلى اللغة الألمانية كوسيلة لتشجيع اليهود على تعلمها ، كما تم، بمبادرة منه ، تأسيس المدرسة الحرة أو مدرسة الشباب في برلين للأطفال اليهود الفقراء عام ١٧٧٨ وكانت مجانية ، وتُعتبَر هذه المدرسة أولى المدارس اليهودية التي جمعت مناهجها بين دراسة العهد القديم والتلمود ، واللغة الألمانية والفرنسية ، والحساب والجغرافيا ، والعلوم الطبيعية والفن . وقد أحدثت هذه المدرسة انقلاباً في نظام تعليم أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب . كما شكَّلت بداية انتقال مركز الثقل من المواد اليهودية التقليدية إلى المواد العلمانية . وحققت هذه المدرسة منذ بدايتها الأولى نجاحاً ، فكان نصف تلاميذها السبعين فقط من الفقراء ، أما النصف الآخر فكان من الميسورين الذين أدركوا أهمية التعليم العلماني الذي تقدمه هذه المدرسة .

ويأتي نفتالي هرتز فيسيلي (١٧٢٥ ـ ١٨٠٥) في الأهمية بعد مندلسون ، كأحد دعاة حركة تحديث تعليم الجماعات اليهودية . ففي كتيب **كلمات السلام والحق** الذي يُعتبَر المنشور الأول لحركة التنوير اليهودية ، يرحب فيسيلي ببراءة التسامح التي أصدرها الإمبراطور جوزيف الثاني إمبراطور النمسا ، ويقترح برنامجاً لتعليم الطفل اليهودي يتكون من جزءين : جزء يُخصَّص للدراسات العلمانية ، أطلق عليها دراسات تتصل بالإنسان ، أما الجزء الثاني فكان يُخصَّص للدراسات الدينية . كما يؤكد فيسيلي أهمية تعليم اللغة الألمانية والعبرية ، بل يقترح أن يدرس الأطفال اليهود العهد القديم في ترجمته الألمانية . كذلك احتلت قضية التعليم موقعاً بارزاً ونوقشت بتوسع في جريدة **هامآسيف** المعبِّرة عن أفكار التنويريين اليهود ، وفيها طالب المتحمسون من دعاة حركة التنوير بأن يبدأ الطفل اليهودي بتعلم اللغة الألمانية والحساب أولاً ثم يضاف فيما بعد تعلُّم اللغة العبرية قراءة وكتابة . بل طالب ديفيد فرايدلاندر بأن تقتصر الدراسة الدينية على بعض الفصول المنتقاة من العهد القديم ذات الطبيعة الأخلاقية وأن تُستخدَم اللغة الألمانية في تدريسها .

وبمبادرة من دعاة حركة التنوير ، تم تأسيس عدد من المدارس في برلين ودساو وفرانكفورت جمعت مناهجها بين المواد العلمانية والمواد الدينية ، والتي خُصِّصت لها ساعات قليلة وأهملت فيها دراسة التلمود . كذلك قام عدد من المربين بكتابة كتب مدرسية باللغة العبرية لهذه المدارس . فألَّف بيتر بير كتاباً عن التاريخ اليهودي، كما ألَّف نفتالي هرتز هومبرج كتاب **المطالعة الدينية والأخلاقية للشباب** . وفي عام ١٨٠٧ ، أُدخلت طقوس بلوغ سن التكليف الديني (برمتسفاه) بعض المدارس في ألمانيا ، وذلك في محاكاة واضحة لطقوس تثبت التعميد بين المسيحيين . كذلك تغلغل أثر حركة التنوير بين اليهود الأرثوذكس الذين كان عليهم أن يستجيبوا لمتطلبات العصر . فالحاخام حزقيال لانداو يرى أن التوراة أساس التعليم ، إلا أنه يؤكد أن تعليم القراءة والكتابة أمر مهم أيضاً ، لذا يجب على الفرد اليهودي أن يتعلم كلا الشيئين . كما وافق الحاخام ديفيد تفيلي أهمية تعليم الأطفال اليهود اللغة الألمانية لمدة ساعة أو ساعتين يومياً . كذلك قام اليهود الأرثوذكس بتأسيس مدرسة في هالبرستادت وأخرى في هامبورج جمعت مناهجها بين العلوم الدينية وغير الدينية . كذلك أدخلت حركة التنوير تغييرات مهمة على تعليم البنات ، فبينما كانت بنات اليهود الأثرياء يتلقين تعليمهن على أيدي مدرسين خصوصيين ، اهتم دعاة التنوير بتعليم الفقيرات وأُسِّس عدد من مدارس البنات (ابتداءً من عام ١٧٩٠) في برسلاو وهامبورج وغيرهما من المدن ، ضمت مناهجها تعليم الألمانية والعبرية وأساسيات الدين والأخلاق والحساب ، كما وُجدت مدارس أيضاً قامت بتعليم اليديشية والأشغال الفنية والفن والغناء .

ويجب أن نشير أيضاً إلى أن حركة التنوير اليهودية اهتمت بالتعليم المهني ، فقد رأى دعاة التنوير اليهودي أن إبعاد اليهود عن وظائفهم التقليدية (مثل الربا والتجارة) وتحويلهم إلى الاشتغال بالزراعة والحرف اليدوية المختلفة سيساهم في تغيير حياة أعضاء

الجماعة اليهودية وسيؤدي إلى تخليهم عن أية خصوصية قد تتسبب في عزلتهم عن بقية أعضاء المجتمع ، ولهذا أدخلوا تعليم الحرف في المدارس التي أسسوها . وكانت بعض هذه المدارس تسجل خريجيها عند حرفيين مسيحيين ليتتلمذوا على أيديهم . كما أُنشئت في بعض الولايات الألمانية جمعيات للعناية بالصبية تحت التدريب . وفي برلين ، أُسِّست جمعية لنشر الحرف الصناعية بين أعضاء الجماعة اليهودية عام ١٨١٢ وكان هدفها إيقاظ الروح الخلاقة بين أعضاء الديانة اليهودية وتفنيد الاعتقاد السائد عن اتجاه اليهود إلى التجارة .

ويمكن تلخيص التغيرات التي أدخلتها حركة التنوير اليهودية على منهج التعليم اليهودي في ألمانيا على النحو التالي :

أ) زادت أهمية الدراسات غير الدينية وبدأت مدة الدراسة فيها تطغى على الوقت المخصص للدراسات الدينية .

ب) قلَّت أهمية دراسة التلمود ، وبالتدريج اختفت تماماً .

جـ) دُرِّست ترجمة مندلسون للعهد القديم .

د) دُرِّست اللغة العبرية كمادة مستقلة عن العهد القديم وزاد الاهتمام بتدريس قواعدها .

٥ ـ دُرِّس الدين كمادة مستقلة وبطريقة الوعظ الديني ، وهي طريقة لم تكن معروفة عند اليهود من قبل .

٦ ـ دُرِّست مادة الأخلاق كمادة مستقلة واستُخدمت طريقة لم يعرفها اليهود من قبل ، فكانت بعض مقطوعات العهد القديم تُدرَّس ويُستخلَص منها الهدف الأخلاقي .

٧ ـ أُدخلت دراسة ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» وهي مادة جديدة ، لم يُدرَّس فيها إلا «التاريخ» الوارد في العهد القديم .

٨ ـ دُرِّست مواد عامة كاللغة الألمانية قراءة وكتابة ، كذلك اللغة الفرنسية وأحياناً الإنجليزية (لأهميتها التجارية) واللاتينية (في بعض المدارس) والحساب والخط ومادة الطبيعة والجغرافيا وتاريخ العالم والرسم والغناء ومسك الدفاتر والتدريب المهني والزراعة .

وانتشرت المدارس اليهودية المتكاملة التي جمعت مناهجها بين المواد العلمانية والدينية في بلدان أوربا الغربية والشرقية . ففي عام ١٨١٣ ، أسس يوسف بيرل مدرسة في تارينول في جاليشيا استُخدمت فيها الألمانية كلغة للتدريس ، كما أُلحقت بها فصول مخصَّصة للبنات ، وأُسِّست مدرسة مشابهة في لفوف عام ١٨٤٥ . وفي عام ١٨١٩ ، أسس يعقوب تجندهولد في وارسو ثلاث مدارس استُخدمت فيها البولندية كلغة للتدريس كما تم تأسيس مدرستين للبنات . ولم تُفتَتح أية مدارس ثانوية خاصة لليهود إلا مدرسة فيلانثروبين (الابتدائية) في فرانكفورت التي افتُتح فيها قسم علمي عام ١٨١٣ مدة الدراسة فيه ست سنوات . كما أُنشئت معاهد خاصة تجارية .

وبتأسيس هذه المدارس ، ظهرت مشكلة تدريب معلمين لها ، ففُتح أول معهد لإعداد المعلمين في كاسل عام ١٨١٠ ، وتبعه معهد في أمستردام (١٨٣٦) لإعداد المعلمين والحاخامات . وفي عام ١٨٥٦ ، افتتح معهد لإعداد المعلمين وحسب في بودابست .

وبلغ عدد المدارس التي أقامتها الجماعات اليهودية في مورافيا عام ١٧٨٤ نحو ٤٢ مدرسة ، وفي بوهيميا وصل عددها ٢٥ مدرسة عام ١٧٨٧ ، وفي المجر بلغ عددها ٣٠ مدرسة بنهاية عام ١٧٨٠ . أما في جاليشيا ، فبلغ عدد المدارس ١٠٤ مدارس إلا أنها أُغلقت عام ١٨٠٦ خوفاً من الاتجاهات العلمانية التي اعتنقها مدرسوها اليهود ، فتم استدعاء التربوي اليهودي نفتالي هرتز همبورج للإشراف عليها .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، فتحت المدارس الحكومية أبوابها للأطفال اليهود وتدفقت أعداد كبيرة منهم عليها . وأصبح التعليم الديني اليهودي مقتصراً إما على المدارس التكميلية التي كان الأطفال اليهود يتركونها عند سن الثالثة عشرة أو على بعض الفصول الدينية في المدارس الحكومية . وقد اختفت المدارس الأولية الدينية (حيدر) لتحلّ محلها المدارس اليهودية الحديثة ، إلا أن عددها كان صغيراً وكان برنامج الدراسات اليهودية فيها ضئيلاً ، فلم تتعد قراءة الصلوات وبعض أجزاء من أسفار موسى الخمسة .

ومع هذا ، كانت هناك حركة مضادة لهذا الاتجاه في ألمانيا ، حيث أسس سامسون روفائيل هيرش ، مؤسِّس الأرثوذكسية الجديدة وزعيمها في ألمانيا ، مدرسة في فرانكفورت عام ١٨٥٥ ، قدمت برنامجاً مكثفاً للدراسات الدينية واليهودية ، بالإضافة إلى برنامج من المواد العامة على نمط المدارس الألمانية . وهذه المدرسة كانت الأولى في سلسة المدارس الأرثوذكسية التي تأسست فيما بعد ، كما تم تحديث مرحلة الدراسات العليا ، فاختفت المدارس اللاهوتية التي تم تأسيسها عام ١٨٥٤ ، وكان يترأسها زكريا فرانكل الذي أدارها بطريقة حديثة وشجع الدارسين فيها على اتخاذ موقف من اليهودية وتاريخها . وكان خريجو هذه الكلية يُعيَّنون حاخامات محافظين .

وفي عام ١٨٧٢ ، افتُتحت في برلين المدرسة العليا للدراسات اليهودية التي كانت متأثرة في اتجاهاتها بآراء جايجر الإصلاحية . كما أُسِّست في برلين ، عام ١٨٨٣ ، كلية لاهوتية أرثوذكسية لتخريج الحاخامات الأرثوذكس .

وفي الأجزاء الناطقة بالألمانية من الإمبراطورية النمساوية ، اتخذ تعليم الجماعات اليهودية المسار نفسه الذي اتخذه في ألمانيا .

ففي فيينا ، رغم وجود جماعة يهودية كبيرة ، تدهور التعليم اليهودي التقليدي وتزايد التحاق الأطفال بالمدارس الحكومية أو المدارس اليهودية الحديثة . كما أُسِّس معهد للدراسات الحاخامية عام ١٨٩٣ .

وفي المجر ، كان يُوجَد اتجاهان : اتجاه يحبذ الاندماج ، وآخر يحبذ المحافظة على الهوية اليديشية . وقد أرسل أتباع الاتجاه الأخير أولادهم إلى المدارس التقليدية للحصول على تعليم تقليدي . كما وُجد عدد كبير من المدارس التلمودية العليا ، وهو ما يشير إلى أن عملية التحديث والعلمنة لم تكن تسير بالسرعة نفسها التي كانت تسير بها في ألمانيا والنمسا ، كما لاقت عملية تحديث التربية اليهودية في جاليشيا النمساوية المجرية مقاومة كبيرة . وبعد أن فُتحت مدارس حكومية لأطفال اليهود ، في نهاية القرن الثامن عشر والسنوات العشر الأولى من القرن التاسع عشر ، فإنها عادت وأغلقت أبوابها من جديد . ومع هذا ، نجحت عمليات الدمج بمرور الزمن ، وزاد تسجيل الأطفال اليهود في المدارس الحكومية إلى أن بلغ ٧٨ ألفاً عام ١٩٠٠ .

٢ ـ فرنسا وإيطاليا :

وجد دعاة التنوير اليهودي حليفاً في الحكومة الفرنسية ، حيث ركزت الثورة الفرنسية على التعليم ومؤسساته بهدف دمج أعضاء الجماعات اليهودية . ولم تواجه عملية دمج السفارد أية صعوبات ذات بال ، لأن قيادات الجماعة اليهودية السفاردية كانوا من كبار المموِّلين الذين يحتاج المجتمع إلى خبراتهم واتصالاتهم الدولية ، كما أن لغتهم (اللادينو) لغة لاتينية قريبة من الفرنسية وثقافتهم إسبانية قريبة من ثقافة فرنسا اللاتينية الكاثوليكية . وقد كانت مؤسساتهم التربوية منفتحة للغاية ولا تستبعد العلوم العلمانية (وهذا ما بينه المفكر السفاردي دي بنتو في خطابه لفولتير) . ولذا ، يُلاحَظ أن كل أطفال اليهود الذين بلغوا السن القانونية في عام ١٨٠٨ كانوا يذهبون إلى مدارس حكومية في جنوب ووسط فرنسا ، هذا على عكس يهود الألزاس واللورين الذين كانوا من يهود اليديشية ، وكانت ثقافتهم ألمانية سلافية تفصلهم عن محيطهم الفرنسي اللاتيني الكاثوليكي . كما أنهم كانوا فقراء متخلفين ، ولذا قاوموا المحاولات الرامية لدمجهم ، ولم تَزِد نسبة الأطفال اليهود الذين سجلوا في مدارس حكومية عن ١٠٪ . غير أن الدولة الفرنسية اتبعت سياسة نشطة في عملية الدمج وفتحت المدارس أمام أعضاء الجماعة اليهودية ، وفتحت أبواب الحراك الاجتماعي أمام المتعلمين منهم . ولذا ، فإننا نجد ، مع منتصف القرن التاسع عشر ، أن أعضاء الجماعات اليهودية أخذوا في إرسال أولادهم إلى المدارس الحكومية العلمانية ، واكتفوا بالمدارس التكميلية (بعد انتهاء اليوم المدرسي) لتعليم أولادهم الدين اليهودي وما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» .

وقد تدهور التعليم التقليدي ، وأغلقت معظم المعاهد التلمودية العليا أبوابها . وبديلاً عن ذلك افتُتحت في باريس عام ١٨٥٩ كلية للدراسات الحاخامية تُسمَّى المدرسة الحاخامية .

ولم تختلف الأوضاع التعليمية في إيطاليا عنها في جنوب فرنسا كثيراً حيث كانت الجماعة اليهودية في إيطاليا تتسم بالانفتاح النسبي . وقد تدهور التعليم اليهودي التقليدي مع تزايد هجرة اليهود من البلدان الصغيرة إلى المدن الكبرى . وقد قام أعضاء الجماعة اليهودية المتيسرون بإرسال أولادهم إلى المدارس العامة ثم تبعهم في ذلك باقي أعضاء الجماعة .

وفي عصر الاستنارة والتنوير ، نشب صراع بين المحافظين والتجديديين حول منهج التعليم . ولكن أياً من الفريقين لم يطالب بإلغاء المواد الدينية أو المواد العلمانية تماماً ، وانصرف الخلاف إلى طريقة تحقيق التوازن بينهما .

ويلغ عدد الطلبة المسجلين في المدارس اليهودية المعترف بها من الحكومة ٦٠٠ ,١ طالب عام ١٩٠١ ، ولم تزد المواد الدينية التقليدية في هذه المدارس عن ساعة واحدة يومياً ، وشملت القراءة والصلوات وأجزاء من أسفار موسى الخمسة وكانت تُلقى المواعظ الدينية باللغة الإيطالية . كما تدهورت الأوضاع التعليمية في معهد الدراسات الحاخامية المعروف باسم «كوليجيو رابينكو» وقلَّ عدد طلابه .

٣ ـ إنجلترا :

ظلت إنجلترا خالية من اليهود تقريباً حتى القرن السابع عشر حيث سُمح لهم بالاستقرار . وكان عدد أعضاء الجماعة اليهودية فيها صغيرا للغاية . ومع هذا ، كان للجماعة اليهودية في إنجلترا شبكة واسعة من المدارس اليهودية ، وذلك قبل تطبيق قانون التعليم الإجباري العام في إنجلترا عام ١٨٧٠ . وقد تأسس كثير من هذه المدارس خلال القرن التاسع عشر ، خصوصاً شبكة المدارس الحرة (بالإنجليزية : «فري سكولز free schools») التي كان يَدرس بها عام ١٨٥٠ نحو ٢٠٠٠ طفل يهودي من إجمالي تعداد أعضاء الجماعة البالغ في تلك الفترة ٣٥٠٠٠ شخص . كما كانت توجد مدارس يهودية خاصة ذات مستوى أفضل من المدارس الحرة . ومما يُذكَر أن غالبية هذه المدارس ، وخصوصاً المدارس الحرة ، كان يقدم تعليماً

علمانياً إلى جانب قدر ضئيل من الدراسات اليهودية ، كما وُجدت فصول دينية مسائية ومدارس أحد لتعليم اللغة العبرية . كذلك أُسِّست مؤسسات يهودية للتعليم العالي في منتصف القرن التاسع عشر ، من أهمها كلية اليهود Jews' College التي تأسَّست عام ١٨٥٥ .

ومع صدور قانون التعليم الإجباري عام ١٨٧٠ ، توقَّف تأسيس مدارس حرة جديدة . كما شهدت المدارس اليهودية الخاصة تدهوراً حاداً . ولكن ، مع بداية تدفق يهود اليديشية من شرق أوربا عام ١٨٨١ ، أثارت ضحالة برامج الدراسات الدينية في المدارس اليهودية استياء المهاجرين الجدد ، ولذا فضلوا إقامة عدد من المدارس التقليدية وإرسال أولادهم إليها . فانتشرت المدارس الابتدائية الدينية التقليدية مثل المدارس الابتدائية الخاصة (حيدر) والخيرية (تلمود توراه) في جميع أنحاء البلاد . إلا أن مستوى هذه المدارس كان بدوره هابطاً للغاية ولا يُقارَن بمستوى مثيلتها في أوربا الشرقية ، بل فشلت في تعميق ارتباط طلابها بالديانة والتقاليد اليهودية .

ورغم أن لندن كانت تضم في نهاية القرن واحدة من أكبر المدارس اليهودية في أوربا بل في العالم بأسره ، إذ كانت تضم ٣٠٠٠ طالب ، إلا أن الهدف الحقيقي من هذه المدرسة كان إضفاء الطابع الإنجليزي على هؤلاء المهاجرين الغرباء إلى إنجلترا وكسر حدة يهوديتهم الزائدة ، وفقاً لإسرائيل زانجويل ، في كتابه **أطفال الجيتو** (١٨٩٢) .

كما نجد أنه مع تحسُّن أوضاع المهاجرين الاقتصادية ، وخروجهم من مناطق تمركزهم في لندن إلى الضواحي والمناطق السكنية الأرقى ، بدأت تختفي أيضاً المدارس الدينية التقليدية لتحلّ محلها المدارس الملحقة بالمعبد حيث يتلقى الأطفال بضع ساعات من الدراسة الدينية خلال الأسبوع ، وذلك في نظام مشابه لنظام مدارس الأحد اليهودية في الولايات المتحدة .

وبالتالي ، أصبحت الصورة السائدة في العقد الأول من القرن العشرين هي التحاق الجزء الأكبر من الأطفال الإنجليز اليهود بالمدارس الابتدائية والثانوية الحكومية وحصولهم على قدر ضئيل من المعرفة بالديانة اليهودية واللغة العبرية من خلال الدراسة التكميلية .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أوربا الشرقية (روسيا وبولندا) حتى الحرب العالمية الأولى

Education of the Jewish Communities in Eastern Europe (except Russia and Poland) to the First World War

بعد تقسيم بولندا للمرة الثالثة ، ضمت روسيا غالبية يهود اليديشية . وتزامنت هذه العملية مع تغيرات سياسية واقتصادية كان المجتمع الروسي يمر بها في مجرى انتقاله من مجتمع زراعي إقطاعي إلى مجتمع صناعي . فعلى الصعيد السياسي ، قامت محاولة لفرض ضرب من الوحدة على مئات الأقليات والتشكيلات الحضارية حتى يتسنى للحكومة المركزية التعامل معهم . وعلى الصعيد الاقتصادي ، بدأت تظهر في روسيا اتجاهات نحو التصنيع ، وتحديث بنية المجتمع الاقتصادية . وكانت عملية التحديث هذه تتم تحت إشراف القياصرة المطلقين وطبقة النبلاء الإقطاعيين ، ومن خلال بيروقراطية غير مستنيرة وغير مؤهلة عرقلت عملية تحديث المجتمع ، فأدَّى ذلك إلى قيام الاضطرابات والثورات التي انتهت بالثورة البلشفية عام ١٩١٧ .

وقد حدَّدت هذه الأوضاع علاقة الجماعات اليهودية بكل من المجتمع الروسي والدولة الروسية . فاتبعت الدولة معهم ، مثلهم مثل غيرهم من الأقليات ، سياسة الترويس بالقوة حتى يتم استيعابهم ودمجهم في الثقافة الروسية .

ومنذ بداية القرن التاسع عشر ، ومع المحاولات الأولى للحكومة الروسية في مجال تحديث وترويس الجماعات اليهودية ، أدرك المسئولون في الحكومة الدور الفعال الذي يمكن أن يلعبه التعليم الحديث في هذا المضمار ، ومن ثم اتخذ المسئولون من التعليم وسيلة لتحديث تربية أعضاء الجماعات اليهودية ودمجهم في الإطار الثقافي العام للمجتمع . وساعد الحكومة القيصرية في جهودها رواد حركة التنوير .

بدأ التيار التنويري يدخل روسيا عن طريق أوربا الغربية وبالذات ألمانيا منذ بداية القرن التاسع عشر . وكانت ليتوانيا وأوكرانيا من المناطق الأولى التي دخلها الفكر التنويري ، وقد حمله إليهما التجار والعلماء المتجولون والأطباء . كما ساعد اشتراك بعض اليهود من مدن ليتوانيا وبولندا في الدوريات التي أصدرها دعاة التنوير في ألمانيا في نشر الفكر التنويري بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية في روسيا .

وكان من أوائل دعاة التنوير إسرائيل زاموسك ويهودا هورديتس ويهودا مرجوليوث وباروخ تشيك ومنديل ليفين . وقد ساهم هؤلاء

التنويريون الأوائل في نشر الثقافة الحديثة عن طريق كتابة أو ترجمة بعض كتب العلوم الحديثة إلى العبرية ، فقام باروخ تشيك بكتابة عدة كتب في الرياضيات والفلك ، كما ترجم منديل ليفين كتباً في الطب والرحلات . وقام جونزبرج بترجمة كتاب **اكتشاف أمريكا** الذي ألّفه كامب وكتاب **تاريخ العالم** لفولتير ، كما ألّف كتاباً عن تاريخ الحرب الفرنسية الروسية عام ١٨١٢ . وكانت هذه هي المرة الأولى التي تستخدم فيها اللغة العبرية لنقل العلوم الحديثة .

كذلك قام أحد اليهود الأغنياء (يهوشاو زيتلين) بتأسيس مركز للمستنيرين في ضيعته . واعتمد هؤلاء المستنيرون الأوائل على علاقتهم بالسلطات الروسية كتجار وأطباء وموردي مواد غذائية ، وقدموا مجموعة من المقترحات إلى الإدارة الروسية لتحسين وضع اليهود من أهمها إتاحة الفرصة لأعضاء الجماعات اليهودية للاشتغال بالحرف المختلفة والعمل بالزراعة وفتح مدارس حديثة لهم .

واهتم دعاة التنوير في روسيا منذ البداية ، مثلهم مثل دعاة التنوير الألمان ، بتأسيس مدارس تجمع مناهجها بين المواد العامة والمواد اليهودية كوسيلة لتحديث ثقافة الجماعات اليهودية . وكانت أولى المدارس التي تم تأسيسها على هذا النمط مدرسة أومان التي أسسها هاييان هورويتز . كما أسّس بزاليل ستيرن مدرسة مماثلة في أوديسا عام ١٨٢٦ ، وتلتها مجموعة من المدارس في كل من ريجا وكشينيف وفلنا . وخلال هذه الفترة ، قام إسحق ليفنسون بتوضيح برنامج دعاة التنوير الروس لتحديث تربية أعضاء الجماعات اليهودية وتعليمهم . وقام هذا البرنامج أساساً على تأسيس شبكة من المدارس الابتدائية للبنين والبنات تجمع مناهجها بين المواد الدينية واليهودية والمواد العامة والتدريب على بعض الحرف . كما تضمَّن البرنامج تأسيس مدرسة ثانوية للمتميِّزين من الطلبة ، كما أكد ضرورة نشر الحرف المنتجة (وبالذات الزراعة) بين الجماهير اليهودية ، وضرورة استخدام اللغة الألمانية أو الروسية في التعليم . وبطبيعة الحال ، قاومت القيادات الحاخامية الفكر التنويري التربوي واتخذت إجراءات عنيفة ضد أيِّ شاب يُقلِّد « البرلينيين » .

ونظر دعاة التنوير إلى الحكومة الروسية كنصير لهم في محاولتهم تحديث تربية وتعليم الجماعات اليهودية وأعانوها في تأسيس شبكة من المدارس الحديثة المخصَّصة لليهود والتي أُطلق عليها اسم «مدارس التاج» . وقد أشرف ماكس ليلينتال على تأسيس هذه الشبكة كما حاول إقناع الجماعات اليهودية في روسيا بإرسال أولادهم إليها .

واتجهت جهود الحكومة الروسية ، في محاولتها تحديث ثقافة وتربية الجماعات اليهودية ، اتجاهين : فتح أبواب التعليم الحكومي لأعضاء الجماعة اليهودية وإقامة مدارس يهودية مخصَّصة لهم تحت إشرافها من جهة ، وتحديث نظام التعليم اليهودي القائم من جهة أخرى .

فتحت الحكومة أبواب المدارس والجامعات الروسية للأطفال والشباب اليهود بقرار صدر عام ١٨٠٤ خلال حكم القيصر ألكسندر الأول (١٨٠١ ـ ١٨٢٥) ، إلا أن عدد الأطفال والشباب اليهود الذين انضموا إليها ظل منخفضاً جداً حتى عام ١٨٤٠ ، فبلغ عدد التلاميذ اليهود في المرحلتين الابتدائية والثانوية ٤٨ تلميذاً من المجموع الكلي للتلاميذ المسجلين في المدارس والبالغ عددهم ٨٠١٧ . ولم يختلف الوضع بالنسبة إلى الجامعات ، فقد بلغ عدد الطلاب اليهود ١٥ طالباً من مجموع الطلاب البالغ عددهم ٢٨٦٦ .

ويبدو أن سلطة القهال وقفت بشدة ضد هذا القرار ومارست سلطتها في منع الطلاب اليهود من الالتحاق بالمدارس والجامعات الروسية . ونظراً لفشل الحكومة في جذب أعضاء الجماعة اليهودية للتعليم في المدارس الحكومية ، وضعت الحكومة خطة لتأسيس مدارس تُخصَّص لليهود تخضع لإشرافها دون النص على حرمان التلاميذ اليهود من الالتحاق بالمدارس الحكومية ، وأصدرت قراراً عام ١٨٤٤ بتأسيس شبكة من مدارس التاج . وقد تكونت هذه الشبكة من المدارس التالية :

أ) مدارس أولية من الدرجة الأولى في المدن .
ب) مدارس أولية من الدرجة الثانية في الأقاليم .
جـ) مدارس حاخامية لتدريب المدرسين والحاخامات .

وتقرر تمويل هذه المدارس عن طريق فرض ضريبة على الشموع التي يستخدمها اليهود في منازلهم يوم السبت . كذلك قررت الحكومة منح خريجي هذه المدارس الامتيازات نفسها التي ينالها خريجو المدارس الحكومية . وتضمن منهج هذه المدارس بعض المواد الدينية مثل العهد القديم وتاريخه والصلوات واللغة العبرية ، علاوة على المواد غير الدينية مثل اللغة الروسية وقواعدها والحساب والجغرافيا وعلمي النبات والحيوان والخط والرسم . وكلفت الحكومة الروسية ماكس ليلينتال ، وهو تربوي يهودي من دعاة التنوير من ألمانيا ، بتأسيس مدرسة يهودية حديثة في ريجا عام ١٨٤٠ ، إلا أن محاولاته باءت بالفشل إذ قاومت الجماعات اليهودية هذه المدارس مقاومة شديدة ، حتى أنها حينما فُتحت كانت شبه مهجورة ولم يلتحق بها سوى أولاد الفقراء من اليهود . وحتى عام ١٨٥٧ ، لم يزد عدد الطلبة اليهود المسجلين في هذه المدارس عن ٣٢٩٣ .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، ومع تزايد معدلات التحديث ، وكنتيجة للسياسة الليبرالية التي انتهجها القيصر ألكسندر الثاني والتي فتحت أبواب الحراك الاجتماعي والاقتصادي أمام أعضاء الجماعات اليهودية ، تزايدت نسبة الأطفال والشباب اليهود المسجلون في المدارس الابتدائية والثانوية . ففي عام ١٨٥٣ ، بلغت نسبة الطلبة اليهود ٢٥ ,١٪ من العدد الكلي للطلاب ، ثم زادت النسبة إلى ٢ ,٣٪ عام ١٨٦٣ حتى وصلت نسبة الطلاب اليهود المسجلين في المدارس الثانوية ٢ ,١٣٪ من المجموع الكلي للطلاب عام ١٨٧٣ ، وهي نسبة تتجاوز نسبتهم إلى عدد السكان . كذلك زاد عدد الطلاب اليهود المسجلين في الجامعات الروسية ، ففي عام ١٨٦٥ بلغت نسبتهم ٢ ,٣٪ من العدد الكلي للطلاب ، ثم زادت النسبة إلى ٨ ,٨٪ عام ١٨٨١ . ومع ازدياد تسجيل الطلاب اليهود في المدارس الحكومية ، أصدرت الحكومة قراراً عام ١٨٧٢ بإغلاق مدارس التاج التي أنشأتها الحكومة (إلا في الأماكن التي لا توجد فيها مدارس حكومية) .

وقد نال دعاة التنوير دفعة قوية وانتشر فكرهم بين كثير من الشباب اليهودي خلال حكم القيصر ألكسندر الثاني (١٨٥٠ - ١٨٨١) ، حيث أدَّت السياسة الليبرالية إلى تشجيع كثير من اليهود على إرسال أولادهم إلى المدارس الروسية الحكومية . كذلك لعبت الصحافة اليهودية ، التي كان معظم مؤسسيها وصحفييها وناشريها من أتباع حركة التنوير ، دوراً مهماً في نشر الفكر التنويري داخل مدارس التاج ، مثل : مدرسة ريجا ، ومدرسة أوديسا ، ومدرسة سانت بطرسبرج التي أسستها جمعية نشر التنوير .

كما قام بعض المستنيرين من اليهود بتأسيس مدارس لتعليم البنات ، فأُنشئت مدرسة في كل من تشرينجوف (١٨٦١) وكيشينيف (١٨٦٤) ، ومدرستان في منسك . وجمعت هذه المدارس بين المواد الدينية والمواد غير الدينية ، فدرست المواد الدينية علاوة على الروسية والعبرية والألمانية . وقام دعاة التنوير بتأسيس جماعة نشر الثقافة بين يهود روسيا عام ١٨٦٣ لتشجيع الشباب اليهودي على الالتحاق بالتعليم الحديث وتبنِّي الثقافة واللغة الروسية . وعاونت هذه الجمعية كثيراً من الشباب على الالتحاق بالمدارس الحكومية الحديثة ، كما نشرت كثيراً من المطبوعات بالروسية والعبرية واليديشية .

وكوسيلة لترويس وتحديث الجماعات اليهودية ، حاولت الحكومة القيصرية تحديث النظام التعليمي اليهودي التقليدي ، ففرضت إشرافها على المدارس الأولية الخاصة (حيدر) وعلى معلميها ، كما حاولت تغيير مناهجها وتحسين طرق التدريس فيها وتحسين الأوضاع التعليمية داخلها ، إلا أن هذه المدارس كان بمقدورها تجاهل قرارات الحكومة نظراً لأنها كانت مدارس خاصة بعيدة عن قبضتها . ومع هذا ، فقد تحسنت تجهيزات بعض هذه المدارس وكذلك الأوضاع الصحية داخلها تحت تأثير حركة التنوير ، كما زادت رواتب معلميها ، إلا أن مناهجها وطرق التدريس فيها لم تتغيَّر كثيراً عما قبل . ولكن أثر جهود كلٍّ من الحكومة وحركة التنوير في المدارس الأولية الخيرية (تلمود تورا) كان أكثر وضوحاً منه في المدارس الأولية الخاصة (حيدر) حيث إنها كانت مؤسسات تمولها الجماعة ، فأدخلت بعض المواد غير الدينية على منهجها مثل اللغة الروسية (والترجمة منها إلى العبرية) والحساب ، كما أدخلت التعليم المهني والحرف اليدوية في برامجها . وأُدخل في هذه المدارس نظام الامتحانات كطريقة للتقييم داخلها . كذلك حاولت الحكومة تحديث المدارس التلمودية العليا (يشيفا) ، فأصدرت عدة قرارات شملت ضرورة تدريس اللغة الروسية والحساب والخط إلى جانب المواد الدينية ، وتنظيم أوقات الدراسة داخلها . إلا أن قرارات الحكومة لم تؤثر كثيراً في هذه المدارس نظراً لكونها - كما أسلفنا - مؤسسات خاصة . ولعل أهم نتائج محاولات الحكومة الروسية تحديث ثقافة وتربية الجماعات اليهودية هو بروز فئة من المثقفين والرأسماليين اليهود لديهم ثقافة علمانية حديثة .

وباغتيال ألكسندر الثاني عام ١٨٨١ ، زادت الاتجاهات الرجعية في روسيا القيصرية ، وصدرت عدة قوانين تحدُّ من الحريات ومن فرص الحراك الاجتماعي والاقتصادي للأقليات والجماعات غير الروسية . ولم تكن الجماعة اليهودية سوى إحدى الجماعات التي وقعت ضحية عملية القمع الرجعية ، حيث صدرت قوانين مايو عام ١٨٨٢ التي قلصت حقوقهم كثيراً . كما صدر قانون النسب (١٨٨٧) الذي حدَّد نسبة قبول التلاميذ والطلبة اليهود في المدارس والجامعات الروسية ، فحُدِّدت نسبة الطلبة اليهود المسجلين في التعليم العالي والجامعي بـ ١١٪ في منطقة الاستيطان ، و٥٪ خارج منطقة الاستيطان ، و٣٪ في كل من مدينتي موسكو وبتروجراد ، ثم خُفِّضت النسَب إلى ٧٪ و ٥٪ و ٢٪ على التوالي . وأدَّت القوانين الرجعية التي صدرت خلال هذه الفترة إلى تسييس طبقة المثقفين والمتعلمين من اليهود وانضمامهم إلى الحركات الثورية الروسية أو اعتناقهم الأفكار القومية الصهيونية أو اليديشية . أما الجماهير اليهودية ، فقد تعرقل حراكها وبطؤت عملية استيعابها ودمجها في المجتمع الروسي .

ورغم صدور قوانين عام ١٨٨٧ التي حددت عدد الطلبة اليهود في التعليم العلماني الحديث ، إلا أن الطلب على التعليم العلماني استمر بصورة عامة وإن تذبذب بين الارتفاع والانخفاض وفقاً لتطبيق أو عدم تطبيق سياسة النسب التي حددها القانون . وقد بلغت نسبة الطلبة اليهود المسجلين في الجامعات والمعاهد العليا الروسية ١٣,٢٪ عام ١٨٩٤ ، وهبطت إلى ٧٪ عام ١٩٠٢ ، ثم ارتفعت مرة أخرى إلى ١٢٪ عام ١٩٠٧ ، وعاودت الانخفاض مرة أخرى عام ١٩١٣ حتى بلغت ٧,٣٪ . فإذا ما أضيف أن عدد الطلاب اليهود المسجلين في جامعات أوربا الغربية ، وكان يتراوح بين ١٨٩٥ و ٢٤٠٥ طالب عام ١٩٠٢/١٩٠٣ ، لاتضح أن عدد الطلاب اليهود المسجلين في التعليم العالي العلماني كان آنذاك آخذاً في الزيادة ، ومن ثم استمرت حركة علمنة وتحديث ثقافة طبقة المثقفين والمهنيين اليهود . كذلك تزايد عدد المدارس اليهودية الخاصة المتأثرة بالفكر الاندماجي والتي استخدمت اللغة الروسية لغة للتدريس وجمع منهجها بين المواد الدينية وغير الدينية ، وإن التحق بها أولاد الميسورين فقط من اليهود . فقد بلغ عدد التلاميذ المسجلين في هذه المدارس قبل الحرب العالمية الأولى نحو ٣٠ ألف تلميذ (نحو ٥,٧٪ من مجموع التلاميذ اليهود ممن كانوا في سن التعليم) . وظل التعليم في المدرسة الأولية الخاصة (الحيدر) يمثل تعليم المرحلة الأولى لأكثر من نصف الأطفال اليهود المسجلين حيث بلغت نسبتهم ٥٣,٨٪ من مجموع الأطفال اليهود . ولم تنخفض هذه النسبة حتى عام ١٩١٠ ، الأمر الذي يشير إلى أن استيعاب الجماهير اليهودية في الثقافة الروسية كان يتم ببطء شديد . إلا أن التعليم اليهودي التقليدي في الفترة ١٨٨١ ـ ١٩١٧ شهد تغيرات أثرت في فلسفته ومحتواه ، إذ انعكست عليه عملية التسييس التي حدثت على مستوى المثقفين اليهود ، ومن ثم فإن هذا النوع من التعليم خضع للتيارات الأيديولوجية القومية السائدة بين هؤلاء المثقفين ، حيث اتجه كل تيار إلى إقامة مدارس يهودية خاصة به تعكس فكره وأيديولوجيته ، كما تكاثرت المدرسة الأولية اليهودية وظهرت أشكال عديدة منها .

وفي أواخر التسعينيات من القرن الماضي ، بدأت المدرسة الأولية المطوَّرة (بالعبرية : حيدر متوكان) في الظهور . وخضع هذا النوع من المدارس لتأثير الحركة الصهيونية ، فكانت المناهج فيها تجمع بين المواد الدينية والمواد غير الدينية ، إلا أن المواد الدينية وُجِّهت وجهة صهيونية ، فاحتوى منهج هذه المدارس على تعليم اللغة العبرية لا كلغة مقدَّسة ، وإنما كلغة قومية تستخدم في شتى المجالات المختلفة للحياة . كما تمت دراسة ما يُسمَّى «تاريخ اليهود» وجغرافية إرتس يسرائيل ، أي أرض فلسطين ، وزاد الاهتمام بالعهد القديم باعتباره التعبير الحقيقي عن الجوهر اليهودي الأصلي والتعبير الأمثل عن اليهود المرتبطين بأرضهم ، على عكس التلمود الذي كُتب بعد النفي (أي بعد انتشار اليهود) خارج فلسطين . كذلك دُرِّست بعض المواد غير الدينية الأخرى مثل التاريخ العام والرياضيات واللغة الروسية حيث تمت دراستها بشكل موجز ومختصر . وقد اتبعت هذه المدارس تنظيماً حديثاً ، فحدَّدت ساعات الدراسة وأدخلت نظام الامتحانات ومنحت شهادات لخريجيها . كذلك تم تحسين معداتها وطرق التدريس المتبعة فيها . وكان بعض هذه المدارس مختلطاً ، ثم قامت جمعية أحباء صهيون بتأسيس مدارس مخصَّصة للبنات حيث بدأت إقامة هذه المدارس في جنوب روسيا في منطقة كييف وبساربيا وأوديسا ، ثم انتشرت في منطقة الاستيطان وفي جاليشيا النمساوية ، وكذلك في بعض أجزاء من رومانيا .

وارتبط انتشار المدرسة الأولية المطوَّرة بحركة إحياء اللغة العبرية ، فنادى آحاد هعام بـ «أُسَر المدارس» كوسيلة لنشر الفكر الصهيوني واللغة العبرية ، وكان من قادتها عدد من الصهاينة مثل وايزمان ودبزنجورف والشاعر بياليك . وبعد اعتراف الحكومة الروسية بجمعية أحباء اللغة العبرية عام ١٩٠٧ ، أشرفت هذه الجمعية على العديد من المدارس الأولية للبنين والبنات ودور الحضانة ، كما أقامت فصولاً مسائية لتعليم اللغة . وفي الوقت نفسه لعبت جماعة نشر الثقافة بين يهود روسيا دوراً مهماً في نشر هذه المدارس ، وجُنِّد بعض خريجي المدارس التلمودية للتدريس في هذه المدارس . وطوِّر منهج جديد لهذه المدارس ، وافتُتح فصل جديد لتدريس العبرية عن طريق المحادثة ، كما عُقدت برامج صيفية لتدريب معلميها . وفي وارسو ، فُتحت حضانة للأطفال اليهود عام ١٩٠٩ ، وبدأت دورات تدريبية لمعلمي الحضانات على طريقة فروبل . ونظم معلمو هذه المدارس أنفسهم في نقابة في جاليشيا . ولعبت نقابة المعلمين دوراً في تحسين التدريب داخل هذه المدارس ، فظهرت كتب مدرسية ومطبوعات للأطفال والشباب والكبار باللغة العبرية .

كما ظهرت مدارس أولية خاصة متأثرة بالفكر القومي اليديشي . ففي عام ١٩٠٨ ، صرح مؤتمر شيرنوفتس الذي عقده أتباع هذا الاتجاه بأن اليديشية هي اللغة القومية للجماعات اليهودية في روسيا ، ومن ثم كثفت الدوائر اليديشية جهودها لتأسيس شبكة من المدارس تستخدم اللغة اليديشية كلغة للتعليم . لكن نجاح هذه

الحركة كان محدوداً نظراً لمعارضة كل من الحكومة الروسية والاندماجيين من اليهود والصهاينة لهذا التيار الفكري . ورغم هذا، فإن جماعة نشر الثقافة قامت عام ١٩٠٩ بإعانة نحو ٢٧ مدرسة منها ١٦ مدرسة للبنات و٣ للبنين و ٨ مدارس مختلفة احتوى منهجها على تعليم اليديشية . وخلال الحرب العالمية الأولى ، حينما رفع الحظر عن هجرة يهود منطقة الاستيطان إلى داخل روسيا ، كان هناك ٤٢ مدرسة تستخدم اللغة اليديشية مقيَّد بها ٦٠٠٠ تلميذ و١٣٠ مُعلماً ، كما منحت السلطات الروسية المدارس الخيرية الأولية (تلمود تورا) تصريحاً بتدريس بعض المواد باليديشية . أما المدارس التلمودية العليا ، فلم يحدث فيها كثير من التغير لا في مناهجها ولا في طرق تدريسها ، بل أغلقت الحكومة الروسية عام ١٨٩٢ مدرسة فولوجين التلمودية العليا لتجاهلها التنظيمات التي أصدرتها الحكومة الروسية . وقد ظهرت شبكة من المدارس التلمودية العليا في بعض المدن الروسية تحت تأثير حركة الموزار . كما ظهرت بعض المدارس التلمودية المطوَّرة مثل مدرسة ليدا العليا عام ١٩٠٥ ، والتي كان من مهامها إعداد الحاخامات والمعلمين من خلال تعريفهم بالثقافة عامة وإعطاء الطلبة الذين سينخرطون في الأعمال التجارية ثقافة يهودية . وأُسِّست في العام نفسه مدرسة عليا للدراسات اليهودية .

ومع بداية الحرب العالمية الأولى ، كان هناك ثلاثون مدرسة تلمودية عليا (يشيفا) مسجلاً فيها حوالي ١٠ آلاف طالب في روسيا ، وقد غطت هذه المدارس معظم دول البلطيق ومعظم بولندا وبساربيا .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي والهند وإثيوبيا حتى الحرب العالمية الأولى

Education of the Jewish Communities in the Moslem World, India and Ethiopia to the First World War

١ ـ العالم الإسلامي :

بدأت عملية تحديث المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي في مرحلة متأخرة ، وقد سبقها وصول القوات الإمبريالية التي عادةً ما كانت تستقطب أعضاء الجماعات اليهودية لصالحها .

وحتى منتصف القرن التاسع عشر ، لم تختلف المؤسسات التربوية اليهودية في بلاد العالم الإسلامي ، لا في شكلها ولا في بنيتها ، عن المؤسسات التعليمية التقليدية التي كانت سائدة في هذه البلاد مثل الكُتّاب . وقد حمل الاستعمار الأوربي معه إلى هذه البلاد ، حينما جاء ، نظماً تربوية ذات توجُّه علماني أوربي عملت على علمنة أعضاء الجماعات اليهودية وصبغهم بالثقافة الأوربية وتحويلهم إلى جماعات وظيفية تابعة للحضارة الغربية وإلى مادة استيطانية .

وكان هذا التطور أكثر حدة في بلاد المغرب العربي منه في بقية العالم العربي حيث نجحت منظمة الأليانس إسرائيليت يونيفرسل ، في ظل الاحتلال الفرنسي ، في تأسيس شبكة واسعة من المدارس . وقد أسَّست هذه المنظمة أول مدرسة لها في مدينة تطوان بالمغرب عام ١٨٦٢ ، لحقتها مدارس أخرى في طنجة ودمشق وبغداد وتونس ، وقد وصل عددها إبَّان الحرب العالمية الأولى إلى نحو مائة مدرسة أغلبها في المغرب .

٢ ـ الهند (بني إسرائيل) :

توجد جماعات يهودية عديدة في الهند ، ولكن أهمها جماعة بني إسرائيل في بومباي التي استقرت في الهند منذ عدة قرون . وأعضاء هذه الجماعات لا يختلفون في عاداتهم ولغتهم وملبسهم عن جيرانهم من سكان منطقة الكونكان بالهند حيث كانوا يعيشون فيها رغم احتفاظهم ببعض الشعائر الدينية اليهودية مثل قوانين الطعام والسبت والختان ، إلا أنهم ظلوا بعيدين عن أية معرفة حقيقية بكثير من أساسيات الديانة اليهودية المتضمنة في التوراة والتلمود والشريعة .

وقد حصل أعضاء الجماعة اليهودية على أول معرفة حقيقية لهم بالعهد القديم واللغة العبرية في القرن التاسع عشر وذلك بفضل مجهودات البعثات التبشيرية البروتستانتية التي أسست بعض المدارس في بومباي ، وقامت بترجمة العهد القديم إلى الماراثي (اللغة المحلية التي يتحدث بها أعضاء الجماعة) . كما أصدر أحد المبشرين البروتستانت ، وهو القس جون ويلسون ، في عام ١٨٣٢ ، أول كتاب لقواعد اللغة العبرية بالماراثية ، وأسس مدرسة ثانوية وكلية درس فيها أعضاء الجماعة اللغة العبرية . ومما يُذكَر أن أعضاء الجماعة تلقوا تعليمهم العلماني أيضاً في المدارس التبشيرية المسيحية وفي المدارس العامة التي توافرت في ظل الحكم البريطاني في بومباي .

ومع مرور الوقت ، بدأ أعضاء الجماعة يتولون مسئولية تعليم أنفسهم بأنفسهم حيث أقاموا أول مدرسة ابتدائية عام ١٨٧٥ ، والتي أضيفت لها المرحلة الثانوية لتدرس فيها اللغات العبرية والإنجليزية والماراثية بفضل دعم الجماعات اليهودية في إنجلترا وفرنسا وكذلك دعم حكومة بومباي .

٣ ـ يهود إثيوبيا (الفلاشاه) :

كان التعليم الأداة التي حافظت على الطابع الخاص لديانة يهود إثيوبيا التي تأثرت بالبيئة المسيحية في إثيوبيا ، فكان لهم رهبان وقساوسة .

ولم يعرف يهود إثيوبيا التلمود ، وظلت الأمهرية لغتهم (اللغة الرسمية في إثيوبيا) كما كانت لغة العبادة التي يستخدمونها الجعزية (اللغة المقدَّسة للكنيسة الإثيوبية) . واحتفظ الرهبان اليهود بمكانة مميَّزة ومركزية داخل مجتمعات الفلاشاه حتى القرن التاسع عشر ، ولكن مع وصول البعثات التبشيرية البروتستانتية ضعف مركزهم فقوِّضت مكانتهم ، واحتل مراكز القيادة من بعدهم القساوسة اليهود وكبار السن من أعضاء الجماعة .

وظل يهود إثيوبيا يشكلون جماعات متناثرة ومتفرقة غير مترابطة جغرافياً أو سياسياً ولا تجمعهم قيادة أو تنظيم موحَّد . وقد اهتموا بتعليم أولادهم ، فكانت كل قرية تضم مدرسةً حيث يقوم مساعد القسيس بتعليم الأطفال الصلوات والإنجيل واللغة الجعزية وقراءة وكتابة الأمهرية .

ويُمثل مجيء جاك فيتلوفيتش إلى إثيوبيا عام ١٩٠٤ نقطة التحول في مجال تعليم أعضاء الجماعة . كان فيتلوفيتش تلميذاً ليوسف هاليفي الذي أرسلته الأليانس إسرائيليت يونيفرسل إلى إثيوبيا عام ١٨٦٧ لتَقَصِّي أوضاع الجماعة اليهودية هناك . وعمل فيتلوفيتش على تأسيس مدارس في أديس أبابا وأسمرة ، كما أتاح لبعض الشباب من أعضاء الجماعة السفر إلى أوربا للدراسة . وساهمت مجهودات فيتلوفيتش وتلاميذه ، ومبعوثي الوكالة اليهودية فيما بعد ، في نشر تعليم العبرية إلى حدٍّ ما . إلا أن عدد الطلاب في هذه المدارس لم يكن أبداً كبيراً كما لم يعد أغلب الخريجين إلى قراهم مرة أخرى . بل نجح كثير منهم في الحصول على وظائف حكومية مهمة بفضل تعليمهم . وبالتالي ، أدَّى هذا النوع من التعليم إلى تحديث شريحة صغيرة من أعضاء الجماعة انفصلت عن سائر أعضاء الجماعة .

جوزيف فرتايمر (١٨٠٠-١٨٨٧)

Joseph Wertheimer

تربوي نمساوي كان يعمل بالتجارة . وُلد في فيينا لأسرة يهودية موسرة ، وعمل ككاتب حسابات في الأنشطة التجارية الخاصة بوالده ، ثم تحوَّل إلى شريك له فيما بعد . ورغم انشغاله بالتجارة ، إلا أنه درس علم التربية خلال وقت فراغه . وفي العشرينيات من عمره ، قام برحلة إلى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا بهدف توسيع ثقافته العامة . وقد أبدى اهتماماً خاصاً بدور الحضانة الإنجليزية ، وحينما عاد إلى النمسا حاول تأسيس دور حضانة مماثلة .

بدأ فرتايمر نشاطه التربوي بترجمة بعض الأعمال الأوربية عن دور الحضانة إلى اللغة الألمانية . وقام بتأسيس أول دور حضانة في النمسا عام ١٨٣٠ بمساعدة قسيس كاثوليكي يُدعَى يوهان لندر . وفيما بعد ، أسس عدداً من دور الحضانة في المدن النمساوية ، كذلك قام بتأسيس جمعية لمساعدة المجرمين بعد الإفراج عنهم ولتوجيه الأحداث الجانحين .

كما كان له نشاط موجه إلى يهود النمسا ، حيث قام عام ١٨٤٠ بتأسيس منظمة لتدريب عدد كبير من الأطفال اليهود على الحرف اليدوية المختلفة كجزء من الاتجاه الرامي آنذاك إلى تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج وعنصر ناقع . وفي عام ١٨٤٣ ، أسس دور حضانة خاصة بالأطفال اليهود ، وفي عام ١٨٦٠ ، كوَّن جمعية للعناية بأيتام اليهود المحتاجين وقامت هذه الجمعية بتأسيس ملجأ للفتيات اليتيمات . كذلك لعب فرتايمر دوراً مهماً في الكفاح من أجل إعطاء أعضاء الجماعات اليهودية حقوقهم السياسية والاجتماعية .

ماكس ليلينتال (١٨١٥-١٨٨٢)

Max Lilienthal

تربوي وحاخام إصلاحي ألماني . وُلد في ميونخ ، وأتم دراسته هناك . ثم عُيِّن عام ١٨٣٩ مديراً للمدرسة اليهودية الحديثة في ريجا ، حيث ذاع صيته كداعية قدير لتحديث تعليم الجماعات اليهودية . فدعته حكومة روسيا القيصرية عام ١٨٤١ ، بتوصية من وزير التعليم أوفاروف ، لوضع مشروع لتأسيس مدارس حديثة حكومية لليهود على غرار النموذج الألماني ، الذي حرص على الأخذ بالعلوم الحديثة واللغات الأوربية كما حرص على تهميش الدين . ووضع ليلينتال الخطوط العريضة لهذا المشروع ، وحاول إقناع قادة الجماعة اليهودية في منطقة الاستيطان بقبوله ، ولكنه لقي معارضة شديدة من جانب اليهود الأرثوذكس ، كما عبَّر دعاة التنوير من اليهود عن تشككهم في جدوى المشروع وأغراضه ، بينما اعتبره الحسيديون محاولة سلطوية لتدمير أسس التعليم اليهودي التقليدي وتحويل اليهود عن دينهم . وزاد إعلان ليلينتال اعتزامه استقدام مدرسين من ألمانيا للمدارس المقترحة حدة المعارضة ، فزاد هذا من شكوك يهود روسيا الذين كانوا يُكنُّون الاحتقار ليهود ألمانيا على

اعتبار أنهم فقدوا هويتهم اليهودية تماماً كما فقدوا انتماءهم الديني . وكان يهود روسيا يعرفون أن يهود ألمانيا المندمجين كانوا ينظرون إلى يهود الشرق (شرق أوربا) باعتبارهم نفاية بشرية تهدِّد مكانتهم الاجتماعية كما تهدِّد مواقعهم الطبقية بالخطر .

وإزاء هذا الموقف ، اقترح ليلينتال على أوفاروف عام ١٨٤٢ أن يتم فرض الإصلاح التعليمي على اليهود من خلال إجراءات قانونية . ولكن الوزير رفض هذا الاقتراح خشية تضاعف الصدام مع الجماعة اليهودية ، ولجأ إلى استصدار مرسوم في العام نفسه يوصي بتأييد القيصر نفسه للمشروع التعليمي المقترح . وفي الوقت نفسه ، سعى أوفاروف إلى امتصاص المعارضة اليهودية وتفتيت وحدتها ، فتخلى عن الاقتراح الرامي إلى استقدام مدرسين من الخارج ، وفرض ضرائب على المدرسين المحليين ، وعمل بعلم ليلينتال على كسب عطف اليهود الأرثوذكس والحسيديين في مواجهة دعاة التنوير ، كما قام بتشكيل لجنة من اليهود لدراسة المشروع . وأتمت اللجنة عملها عام ١٨٤٣ ، وصدر قانون تأسيس المدارس عام ١٨٤٤ . غير أن ليلينتال الذي تحمس للمشروع ووضع أسسه ، وكان طرفاً رئيسياً في كل المنازعات الرامية إلى فرضه ، ما لبث أن تراجع عن موقفه بعد أن طلبت الحكومة القيصرية استبعاد دراسة التلمود من مدارسها ، حيث رأى في ذلك مصداقاً لما تردَّد من أن هدف المشروع هو صرف اليهود عن دينهم ، وهو ما دفعه إلى مغادرة روسيا سراً في عام ١٨٤٤ .

وقد هاجر ليلينتال إلى أمريكا عام ١٨٤٥ حيث أدار مدرسة خاصة لعدة سنوات . وفي عام ١٨٤٩ ، أصبح ليلينتال حاخاماً للأبرشيات الألمانية في نيويورك . ومنذ عام ١٨٥٥ وحتى وفاته ، عمل حاخاماً لأبرشية بني يسرائيل في مدينة سينسناتي (أوهايو) . كما كان محاضراً في كلية الاتحاد العبري . كما أسس الجمعية الحاخامية الأدبية .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر

Education of the Jewish Communities in France, Germany, and England from the First World War to the Present

تزايدت وتائر التحديث والتصنيع في العصر الحديث ، وتزايد معها تساقط النظم التربوية الخاصة بالجماعات اليهودية لتحل محلها المؤسسات التربوية الحديثة العامة ، التي أصبحت من أهم وسائل علمنة ودمج أعضاء الجماعات اليهودية .

وصاحبت عملية التحديث التي جرت في غرب أوربا ، منذ نهايات القرن الثامن عشر ، تحولات عميقة في البنية الاقتصادية والطبقية والسياسية للمجتمعات الأوربية ، الأمر الذي كان له أعمق الأثر في وضع الجماعات اليهودية في هذه البلاد ، فتساقطت جدران العزلة التي عاش أعضاء الجماعات اليهودية داخلها خلال العصور الوسطى في الغرب وتم إعتاق أعضاء الجماعات اليهودية واستيعابهم في المجتمعات المحيطة . وباستيعاب اليهود في مجتمعاتهم ، تساقطت المؤسسات التربوية اليهودية التقليدية ؛ مثل المدارس الابتدائية الخاصة (حيدر) ، والمدارس الابتدائية الخيرية (تلمود تورا)، والمدارس التلمودية العليا (يشيفا) . ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ، بدأت أعداد متزايدة من الأطفال اليهود في الالتحاق بالمدارس الحكومية العلمانية ، وبدأ التعليم الديني اليهودي يقتصر بشكل متزايد على مدارس التعليم التكميلي (وهي مدارس يحضرها التلاميذ اليهود بعد حضورهم المدارس الحكومية ويدرسون فيها بعض المواد اليهودية . وهذه المدارس يحضرها الطالب في العادة إما مرة في الأسبوع أو لمدة ساعة أو ساعتين كل يوم بعد انتهاء اليوم الدراسي ، وعادةً ما تكون هذه المدارس ملحقة بالمعبد) ، أو مدارس اليوم الكامل اليهودية ، وهي مدارس تضم مناهجها مواد دراسية غير دينية وتُضاف إليها بعض مواد ذات طابع يهودي . وتتفاوت نسبة المواد غير الدينية إلى المواد الدينية من بلد لآخر ، وإن كان النمط الغالب هو غلبة المواد غير الدينية على المواد الدينية اليهودية .

وبعد الحرب العالمية الأولى ، تزايد الاتجاه نحو تحديث وعلمنة تعليم الجماعات اليهودية في أوربا الغربية حيث زاد التحاق أطفال اليهود بالمدارس الحكومية ، واقتصر التعليم اليهودي على عدد قليل من الساعات في مدارس تكميلية ذات برامج محدودة . كما لم يُؤسَّس سوى عدد قليل من مدارس اليوم الكامل اليهودية التي جمعت مناهجها بين الدراسات غير الدينية والدراسات الدينية التي كانت بدورها ضئيلة للغاية .

١ ـ ألمانيا :

لا يختلف نمط تطور التربية والتعليم عند الجماعة اليهودية في ألمانيا عن النمط العام للتطور في أوربا الغربية ووسطها . ومع هذا ، تشكِّل المرحلة النازية انحرافاً عن النمط . فمع ظهور النازية ، مُنع الأطفال اليهود من دخول المدارس الألمانية ، وذلك انطلاقاً من اعتقاد النازيين بأن اليهود يشكلون شعباً عضوياً له لغته وتراثه وأرضه ومن ثم لا يجوز له أن يندمج في الشعب الألماني . ولذا ، أسس النازيون، بالتعاون مع الحركة الصهيونية ، مدارس يهودية ابتدائية

وثانوية تُركّز على تعليم العبرية وتهدف إلى تقوية ما يُسمَّى «الهوية اليهودية» المستقلة . كما أسسوا معاهد مهنية لتأهيل الشباب اليهودي الذي يفكر في الاستيطان في فلسطين أو في أية دولة أخرى . ويبلغ عدد الشباب الذين تم تأهيلهم في هذا المعهد نحو ٦٠ ألف شاب وشابة . وقد اختفت هذه المؤسسات التعليمية بعد تصفية يهود ألمانيا من خلال الهجرة أو الإبادة أثناء الحرب العالمية الثانية .

٢ـ فرنسا :

بعد الحرب العالمية الثانية، قلَّ عدد أعضاء الجماعات اليهودية في أوربا الغربية حيث هاجر بعضهم إلى إسرائيل وهاجرت غالبيتهم إلى الأمريكتين. وفي عام ١٩٦٩ ، لم يزد عدد المدارس اليهودية في أوربا الغربية عن ٤٠ مدرسة بعضها في مدن لم يكن يوجد فيها مدارس يهودية من قبل، مثل: إستكهولم، مدريد، زيورخ، بازل. ومع هذا، تشير الإحصاءات خلال هذا العام إلى أن ٥٠٪ من الأطفال اليهود تلقوا تعليماً يهودياً، و٢٥٪ منهم نال تعليمه في مدارس تكميلية لا يداومون فيها سوى يوم واحد في الأسبوع ولمدة أربع سنوات فقط في أغلب الأحيان، و٢٥٪ في مدارس اليوم الكامل اليهودية .

وكان لنمو الجماعة اليهودية في فرنسا خلال الخمسينيات والستينيات ، نتيجة هجرة يهود شمال أفريقيا ، أكبر الأثر في زيادة حجم المؤسسات التعليمية اليهودية والتوسع في المدارس وخصوصاً مدارس اليوم الكامل .

وكان الصندوق الاجتماعي اليهودي الموحَّد (FSJU) قد قام عام ١٩٧٦ ، بالتعاون مع الوكالة اليهودية ، بتأسيس الصندوق الاستثماري للتعليم (FIPE) الذي عمل على تأسيس مدارس عديدة في باريس والأقاليم ، كما عمل خلال خمس سنوات على زيادة عدد الطلبة المسجلين بمدارس اليوم الكامل إلى الضعف .

وفي عام ٨٦/ ١٩٨٧ ، كان حوالي ٢٠٪ من الأطفال اليهود ، بين أعمار ٥ و ١٧ سنة ، مسجلين في مدارس اليوم الكامل اليهودية . ووصل عدد هذه المدارس إلى ٥٥ مدرسة في باريس و٣٣ في الأقاليم ، شاملةً مراحل الحضانة والابتدائية والثانوية . كما كان ٩٧٠٠ طفل يهودي يتلقون تعليماً دينياً في ٢٢٠ مدرسة دينية تكميلية في باريس وخارجها .

ويعود هذا التحول في واقع الأمر إلى حركة عامة نشأت في فرنسا واتجهت نحو تأكيد اللامركزية والخصوصية الإقليمية وعارضت مركزية الدولة ، كما طالبت بالاعتراف بالخصائص اللغوية والثقافية للأقاليم الفرنسية المختلفة . ومن ثم ، بدأت الجماعات اليهودية في فرنسا هي الأخرى بالمطالبة بالاعتراف بهوياتها الدينية والإثنية .

غير أن أشكال الهوية اليهودية تعددت فاتخذت شكلاً دينياً إثنياً بين اليهود القادمين من شمال أفريقيا بتراثهم وتقاليدهم التي تبلورت في العالم العربي ، في حين اتخذت شكلاً إثنياً لادينياً بين اليهود الأوربيين ، وخصوصاً بين اليهود ذوي الأصول الشرق أوربية والتراث اليديشي .

وإذا كان تعميق الهوية اليهودية ، وإن تعدَّدت أشكالها ، له أثر في تزايد الالتحاق بالمدارس اليهودية ، فإن الجزء الأكبر من الأطفال اليهود ظلَّ خارج النظام التعليمي اليهودي ، خصوصاً أن النظام المجاني للتعليم الحكومي الفرنسي كان إحدى أدوات الحراك الاجتماعي بالنسبة لأبناء المهاجرين . وتوفر المدارس الحكومية الفرنسية فصولاً للعبرية ، كما تسمح لطلابها بتلقي تعليم ديني بعد ساعات الدراسة المدرسية .

وتضم الجامعات الفرنسية أقساماً وبرامج للدراسات اليهودية والعبرية . وقد تأسَّست عام ١٩٨٥ مدرسة للدراسات العليا اليهودية Ecole Des Hautes Etudes du Judaisme ملحقةً بمعهد باريس القومي للغات والحضارات الشرقية ، وذلك لتقدم برامج تعليم العبرية الكلاسيكية والحديثة ومقررات دراسية في فكر وتاريخ وحضارة الجماعات اليهودية . كما يقدم مركز راشي ، الذي تديره منظمة الصندوق الاجتماعي اليهودي الموحد ، برامج لنيل الدرجة الجامعية في الدراسات اليهودية بالتعاون مع جامعة السوربون - بانثون .

ويوجد نشاط ثقافي وتربوي خارج الإطار المدرسي . فهناك حركات الشبيبة الصهيونية والدينية وغيرها ، وهناك أيضاً مركز الإجازات الذي يقضي فيه نحو ٢٠ ألف طفل يهودي بضعة أسابيع كل عام في جو يعمل على تعميق الهوية اليهودية الدينية والثقافية . كما أن هناك حلقات للدراسات اليهودية في ١٧٠ مركزاً تغطي باريس والأقاليم الأخرى تهتم بدراسة التقاليد الدينية اليهودية . ويبدو أن هذه المراكز كانت عاملاً مساعداً في عودة البعض إلى ممارسة الشعائر الدينية .

٣ـ إنجلترا :

أصبحت الصورة السائدة للتعليم في إنجلترا ، في العقد الأول من القرن العشرين ، هي أن يلتحق الجزء الأكبر من الأطفال الإنجليز اليهود بالمدارس الابتدائية والثانوية الحكومية ويحصلوا على قدر ضئيل من المعرفة بالديانة اليهودية واللغة العبرية من خلال الدراسات التكميلية . وفي عام ١٩٤٤ ، أعطى القانون الإنجليزي لتلاميذ

المدارس ، ومن بينهم اليهود ، الحق في تلقي تعليمهم الديني داخل المدارس الحكومية خلال الفترات المعتادة للدراسة .

وتأسس خلال الأربعينيات والخمسينيات كثير من مدارس اليوم الكامل وصل عددها عام ١٩٧٠ إلى ٥٠ مدرسة تضم ١٠ آلاف طالب . وفي عام ١٩٦١ ، بلغ الطلاب في هذه المدارس نحو ١٣٪ من إجمالي عدد اليهود ممن هم في سن الدراسة والبالغ عددهم ٨٠ ألف طالب . وزادت النسبة في نهاية السبعينيات إلى ٢٠٪ أو ١٣ ألف طالب . أما التعليم التكميلي ، فانخفض عدد المسجلين فيه من ٢٢ ألفاً عام ١٩٦١ إلى ١٣ ألفاً في أواسط الثمانينيات .

وتضم إنجلترا الآن ٨١ مدرسة يهودية ، بين حضانة وابتدائية وثانوية ، و٦ معاهد دينية عليا ، ومعاهد حاخامية من أهمها كلية اليهود . كما أن بعض الجامعات الإنجليزية تُقدِّم برامج في الدراسات اليهودية . ويُقدِّم معهد سبيرو للتاريخ والثقافة اليهودية ، الذي تأسس عام ١٩٧٨ ، فصولاً في التاريخ اليهودي داخل المدارس الثانوية الحكومية والخاصة ، كما يُقدِّم برامج دراسية للكبار فيما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» و«الثقافة اليهودية» .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أوربا الشرقية منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر

Education of the Jewish Communities in Eastern Europe from the First World War to the Present

أخذ نمط تحديث تربية وتعليم الجماعات اليهودية في أوربا الشرقية شكلاً مغايراً . فقد زاد تعثُّر عملية التحديث في نهاية القرن التاسع عشر وما صاحب ذلك من قمع واضطهاد لجميع الأقليات ومن بينهم أعضاء الجماعات اليهودية ، وكذلك توقف الحراك الاجتماعي وإغلاق أبواب المؤسسات التعليمية الحكومية أمام الشباب اليهودي في إطار قوانين مايو ١٨٨٢ ، من اغتراب أعضاء الجماعات اليهودية وأدَّى إلى انخراطهم في الحركات الثورية والعمالية اليهودية (حزب البوند) والصهيونية . وقامت هذه الحركات بإقامة سلسلة من المؤسسات التعليمية اليهودية الخاصة بها والتي عكست أيديولوجيتها السياسية ، واتَّسمت هذه المؤسسات بتوجهها العلماني الإثني ـ اليديشي أو الصهيوني . وبقيام الثورة البلشفية تغيَّرت الأوضاع بالنسبة للجماعات اليهودية في الاتحاد السوفيتي (سابقاً) ، أما في بولندا وشرق أوربا ، فقد اتخذ تَطوُّر تعليم الجماعات اليهودية شكلاً مغايراً .

١ ـ الاتحاد السوفيتي (سابقاً) :

اتجهت الحكومة السوفيتية في بادئ الأمر إلى الاعتراف باللغة اليديشية كلغة قومية للأقليات اليهودية في الاتحاد السوفيتي ، كما اتجهت إلى إقامة شبكة من المدارس اليديشية في إطار توجهها العام نحو تأكيد الثقافة اليديشية للجماعة اليهودية . وأدَّى هذا إلى زيادة نسبة الطلاب اليهود الملتحقين بالمدارس اليديشية إلى إجمالي الطلاب اليهود من ٢٢٪ عام ١٩٢٢ إلى ٢٩,٥٪ عام ١٩٣٠ ، ثم إلى ٦٤٪ عام ١٩٣٢ . إلا أن أعداد اليهود بدأت تنخفض بشكل تدريجي بعد هذا العام ، بسبب تزايد التحاقهم بالمدارس والمؤسسات التعليمية الروسية . وكان عدد الطلاب اليهود في المدارس الثانوية والجامعات الروسية في العام الدراسي ١٩٢٦/١٩٢٧ نحو ٢٣٦٩٩ طالباً يشكلون ١٥,٤٪ من إجمالي الطلاب ، ووصل عددهم إلى ٦٠ ألفاً عام ١٩٣٥ أو ١٠٪ من إجمالي الطلاب .

وقد اختفت المدارس اليديشية تماماً مع نهاية الثلاثينيات ، وزاد التحاق الطلبة اليهود بالمدارس الحكومية في الفترة التالية حتى الثمانينيات . وظل الاتحاد السوفيتي لا يضم أية مدارس أو مؤسسات تعليمية خاصة للجماعات اليهودية ، إلا أنه ، مع سياسة البريسترويكا ، تم افتتاح مدارس جديدة في الاتحاد السوفيتي من أهمها مدرسة تلمودية عليا يشرف عليها واحد من أهم علماء التلمود الإسرائيليين . ومع سقوط الاتحاد السوفيتي وهجرة أعداد كبيرة من أعضاء الجماعات اليهودية من روسيا وأوكرانيا وغيرهما من الجمهوريات (من المراحل العمرية التي تلتحق بالمؤسسات) من المتوقع أن تتغيَّر صورة تعليم أعضاء الجماعات اليهودية .

٢ ـ بولندا :

تعمقت في بولندا عزلة الجماعة اليهودية وغربتها بعد قيام الحرب العالمية الأولى . فمن ناحية ، كانت البنية الثقافية والحضارية للمجتمع البولندي تلفظ اليهود وترفض دمجهم نظراً لميراثهم التاريخي المرتبط بطبقة النبلاء (شلاختا) وبنظام الأرندا (استئجار عوائد القرى والضياع) وهو في جوهره تراث معاد لمصالح بولندا القومية . ومن ناحية أخرى ، تدهورت الأوضاع الاقتصادية للجماعة اليهودية مع اضطلاع الدولة البولندية الجديدة وطبقة التجار البولنديين الصاعدة بالوظائف الوسيطة التقليدية لليهود . وقد تأسست شبكة من المدارس اليهودية على أيدي الحركات الثورية والعمالية اليهودية والصهيونية تعبيراً عن هذه العزلة وهذا الانفصال المتزايدين .

وكان للحركة الصهيونية شبكة من المدارس تُعرَف باسم «تاربوت Tarbut» تضم مدارس حضانة وابتدائية وثانوية ، ومدارس مسائية ، ومدرسة زراعية للتدريب على الاستيطان في فلسطين .

وزادت هذه المدارس من ٥١ مدرسة عام ١٩١٨ تضم ٢٥٧٥ طالباً إلى ٣٠٠٠ مدرسة عام ١٩٣٨ يدرس فيها ٤٠ ألف طالب .

كما كانت هناك شبكة من المدارس تشرف عليها المنظمة المركزية للمدارس اليديشية (زيشو) . وكانت هذه المدارس تحت رعاية حزب البوند والحركات العمالية اليهودية الأخرى ، وبالتالي اتسمت مناهجها باتجاهها الاشتراكي العلماني القوي وبالاهتمام بالثقافة اليديشية . وضمت هذه الشبكة ، التي كانت لغة التدريس فيها اليديشية ، مدارس حضانة وابتدائية وثانوية ومدارس مسائية وصل عددها في عام ١٩٣٤/ ١٩٣٥ إلى ١٦٩ مدرسة يحضرها ١٥٤٨٦ طالباً . وأقامت زيشو أيضاً معهدين عاليين لتدريب المعلمين.

كما كانت توجد شبكة مدارس «شول كولت» وهي اختصار لعبارة يديشية تعني «رابطة المدارس والثقافة» التي انشق مؤسسوها عن حزب عمال صهيون اليميني نظراً لموقفهم بشأن ضرورة تدريس اللغة العبرية إلى جانب اللغة اليديشية . إلا أن هذه الشبكة لم تنتشر بشكل كبير في بولندا ، حيث وصل عدد المدارس التابعة لها عام ١٩٣٤ ـ ١٩٣٥ إلى نحو ١٦ مدرسة حضانة وابتدائية وثانوية ومسائية تضم ٢٣٤٣ طالباً .

كما كانت هناك شبكتان من المدارس الدينية ، الأولى شبكة مدارس يفنه تحت رعاية حزب مزراحي الصهيوني الديني . وكانت مدارسها خليطاً من المدرسة الدينية التقليدية والمدرسة الحديثة . وضمت هذه الشبكة مدارس حضانة وابتدائية وثانوية في أغلبها تكميلية ، وكانت العبرية لغة التدريس فيها . ووصل عدد الطلاب في هذه المدارس عام ١٩٣٦ إلى نحو ٥٦ ألف طالب .

أما الشبكة الثانية ، فكانت شبكة مدارس حوريف التابعة للمؤسسة الدينية الأرثوذكسية ، وتضم المدارس الدينية الأولية (حيدر) والمدارس التلمودية العليا (يشيفا) ، وكانت لغة التدريس فيها اليديشية . وبلغ عدد هذه المدارس في أواسط الثلاثينيات ٣٥٠ مدرسة تضم ٤٧ ألف طالب . كما كانت هناك أيضاً شبكة من المدارس المخصَّصة للبنات تحت رعاية المؤسسة الدينية الأرثوذكسية هي مدارس بيت يعقوب بلغ عددها عام ١٩٣٨ نحو ٢٣٠ مدرسة تضم ٢٧ ألف طالبة . كما كانت توجد مدارس دينية تقليدية خاصة غير خاضعة لإشراف أيٍّ من الشبكات سالفة الذكر كانت تضم ٤٠ ألف طالب . وكان لشبكات المدارس مؤسساتها الخاصة لتدريب الحاخامات والمعلمين للتعليم في المدارس الدينية . كما كانت هناك مدرسة حكومية في وارسو تخدم هذا الغرض أيضاً .

وكان لتردي أوضاع اليهود في تلك الفترة واستبعادهم من قطاعات اقتصادية عديدة ، أبعد الأثر في تزايد الإقبال على المدارس التجارية اليهودية التي ضمت عام ١٩٣٤ نحو ٥٠٠٠ طالب . كما تأسس عام ١٩٢٥ في فلنا معهد ييفو لدراسة التاريخ واللغة والثقافة اليديشية . وأنشأ المعهد فروعاً له فيما بعد في الولايات المتحدة والأرجنتين ، وانتقل مجلس إدارته إلى نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية .

ووصل حجم الطلبة المسجلين في المدارس اليهودية في بولندا إبَّان الحرب العالمية الثانية إلى أكثر من ٢٠٠ ألف طالب أو ٣٨,٨٪ من إجمالي الطلاب اليهود ، ٢٩,٥٪ منهم مسجلون في المدارس الدينية و٩,٣٪ في المدارس اليديشية أو العبرية العلمانية . كما التحقت أعداد كبيرة من أطفال اليهود بالمدارس الحكومية حيث تلقوا تعليمهم بالبولندية . وبلغ عددهم ٣٥٥,٠٩١ طالباً أو ٦١,٢٪ من إجمالي الطلاب اليهود ، أي أن عدد الطلبة المسجلين في المدارس البولندية كان ضعف عدد المسجلين في المدارس ذات التوجه الديني والإثني (اليديشي) الخاص ، مع العلم بأن مقررات هذه المدارس نفسها لم تكن كلها متوجهة هذا التوجه الخاص ، بل إن العنصر الديني أو الإثني لم يكن يتجاوز أحياناً لغة التدريس ومادة أو اثنتين . وقد يكون من العوامل التي شجعت الاتجاه نحو الالتحاق بالمدارس الحكومية عدم اعتراف وزارة التعليم البولندية بشهادات المدارس الثانوية اليهودية . ومع هذا ، تضاءلت أعداد الطلبة اليهود في الجامعات البولندية حيث انخفض عددهم بنسبة ٣٥٪ بين عامي١٩٢٣ و١٩٣٦ ، في حين زاد حجم الطلبة من غير اليهود بنسبة ٣٧٪ خلال الفترة نفسها .

ورغم أن هذه الأرقام تدل على أن نسبة غير قليلة من الشباب اليهودي كان يتلقى تعليماً بولندياً ، وهو ما يعني تزايد استيعاب اللغة والثقافة البولندية ، إلا أن ذلك لم يؤد إلى دمجهم في المجتمع البولندي مثلما حدث في أوربا الغربية في القرن التاسع عشر . وذلك بسبب ما تقدم من أن بنية المجتمع البولندي الثقافية والاقتصادية كانت تلفظ أعضاء الجماعات اليهودية وتسعى إلى طردهم لا إلى دمجهم . وقد أدَّى ذلك إلى هجرة أعداد كبيرة منهم خارج بولندا ، بلغت بين عامي ١٩٢١ و١٩٣٧ نحو ٣٩٥,٢٣٥ فرداً (وكان بين هذه العناصر عدد كبير من زعامات الحركة الصهيونية وقيادات إسرائيل) .

أما بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد تقلص حجم الطلبة اليهود من ٣٢٠ ألف طالب عام ١٩٣٩ إلى ٢٥ ألفاً . وقد أُعيد فتح ٣٤ مدرسة تضم ٢٨٧٤ طالباً ، ولكن العام الدراسي ١٩٤٨/ ١٩٤٩

شهد تأميم جميع المدارس اليهودية فأصبحت تابعة للحكومة ، وكان قد تم من قبل إلغاء اللغة اليديشية كلغة للدراسة كما أُلغي تعليم العبرية . ومع تزايد هجرة أعضاء الجماعة إلى خارج بولندا (تمت تصفيتهم بشكل نهائي في عام ١٩٦٩ ولم يتبق منهم سوى بضعة آلاف) ، أغلقت المدارس التي كان لها صبغة يهودية أو شبه يهودية أبوابها . وفي عام ١٩٨٦ تم تأسيس معهد دراسة تاريخ وثقافة اليهود في بولندا ويتبع جامعة كراكوف .

٣- بلاد شرق أوربا الأخرى :

ولا يختلف النمط السائد في بقية بلاد شرق أوربا بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، عن النمط الذي ساد روسيا وبولندا . وبعد الحرب العالمية الثانية اختفت المؤسسات التعليمية الخاصة بأعضاء الجماعات اليهودية تقريباً ، واختفى التعليم اليهودي من سائر بلاد أوربا الشرقية فيما عدا المجر ورومانيا حيث تمت هذه العملية بدرجة أقل . ففي المجر ، تمت إعادة فتح المعهد اللاهوتي في بودابست ، والذي ظل المؤسسة الوحيدة من نوعها في شرق أوربا ، وقد تلقى جميع حاخامات البلاد الاشتراكية تدريبهم فيه . وتم فتح مدارس ابتدائية وثانوية ، إلا أن عدد الأطفال المسجلين فيها لم يتعد قط ٢٠٠ ـ ٣٠٠ طفل من إجمالي تعداد الجماعة اليهودية في المجر والبالغ ٨٠ ألفاً . وفي عام ١٩٨٧ ، تم افتتاح أول مركز للدراسات اليهودية في الكتلة الشرقية في بودابست بالتعاون بين مؤسسة التراث اليهودي وكلية القانون في جامعة بودابست . ومع تحسُّن العلاقات بين المجر وإسرائيل ، بدأت الوكالة اليهودية تنشط في المجر ، خصوصاً في مجال تعليم العبرية ، وقد تم إرسال مدرسين إلى بودابست لهذا الغرض . وهناك تفكير أيضاً في فتح مدرسة يوم كامل يهودية . ورغم أن الحكومة المجرية أعطت موافقتها المبدئية ، إلا أن المسألة تأجلت نتيجة خلافات داخل الجماعة اليهودية ونتيجة تخوف السلطات في بودابست من أن تطالب الكنيسة الكاثوليكية بمدارس مماثلة . أما رومانيا ، فلا يوجد فيها سوى بعض الفصول الدينية التقليدية يحضرها حوالي ٥٠٠ طالب في ٢٥ بلدة ومدينة .

التربية والتعليم عند يهود الشرق منذ الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر

Education of Eastern Jewry from the First World War to the Present

كان لانتشار مدارس الأليانس أكبر الأثر في تحديث المدارس اليهودية التقليدية . وفي عام ١٨٦٥ ، تأسست إحدى كبريات المدارس في بغداد ، وتضمنت مناهجها الدراسات اليهودية إلى جانب دراسة اللغتين العربية والتركية . وفي عام ١٩٤٧ ، وصل عدد مدارس الأليانس في العراق إلى عشر مدارس تضم ٦٠٠٠ طالب . وقد أُغلقت هذه المدارس جميعاً بعد حرب ١٩٤٨ وإقامة دولة إسرائيل . كما فتحت الأليانس أول مدرسة لها في طهران عام ١٨٩٨ ، ووصل عدد المدارس التابعة لها في إيران خمس عشرة مدرسة تضم ٦٢٠٠ طالب عام ١٩٦٠ . وشهدت المدارس اليهودية في إيران تدهوراً في أعدادها بعد أن هاجرت أعداد كبيرة من أعضاء الجماعة عقب قيام الثورة الإيرانية الإسلامية في عام ١٩٧٩ .

وفي مصر ، بين عامي ١٩٢٧ و١٩٢٨ ، بلغ عدد الطلاب اليهود المسجلين في المدارس المصرية ، حيث كانت العربية لغة الدراسة ، حوالي ٧١٦٨ طالباً مقابل ٦٥٣ في المدارس الأجنبية التي كانت تحظى برعاية الجماعة اليهودية والأليانس . وعند قيام الدولة الصهيونية ، كان ما يزيد على ٩٠٪ من الطلبة اليهود مسجلين في مدارس أجنبية .

وفي بلاد المغرب العربي ، بلغ عدد مدارس الإليانس عام ١٩٣٩ نحو ٤٥ مدرسة تضم ١٥,٨٠٠ طالب . ويُلاحَظ أن المستوى التعليمي لأعضاء الجماعة كان مرتفعاً بالمقارنة بسائر السكان، فكان الطلاب اليهود يشكلون عام ١٩٣٠ نحو ٢٥٪ من طلاب المدارس ، بينما كانت نسبتهم لإجمالي السكان ٢,٩٪ فقط . وقد نشطت في تلك الفترة أيضاً المنظمة الصهيونية ، فحاولت إحياء اللغة والثقافة العبرية ونشر الفكر الصهيوني بين يهود المغرب .

وفي تونس، كانت نسبة الطلاب اليهود المسجلين عام ١٩٣٠ في المدارس الحكومية نحو ٧٥٪ من مجموع الطلاب اليهود، وكان الباقون مسجلين في المدارس الخاصة التي كانت غالبيتها من مدارس الأليانس. وكان الطلاب اليهود يشكلون ١٥,٣٪ من إجمالي عدد الطلاب في المدارس، في حين كانت نسبتهم لإجمالي عدد السكان ٢,٥٪. ولكن المدارس الحكومية في تونس (قبل الاستقلال) لم تكن عربية إذ كانت مقرراتها الدراسية فرنسية، كما كان التوجه العام فرنسياً .

أما في الجزائر ، فكان لاكتساب أعضاء الجماعة اليهودية الجنسية الفرنسية ، ودخولهم المدارس الحكومية المخصَّصة للمستوطنين الفرنسيين ، أكبر الأثر في سرعة علمنتهم واندماجهم في المجتمع الفرنسي . وقد أقام الأليانس بعض المدارس اليهودية التي وفرت لهم قدراً من التعليم الديني اليهودي . وبعد الحرب العالمية الثانية ، عملت الأليانس على توسيع شبكة مدارسها بمساعدة سلطات الاحتلال الفرنسي حيث وصل عدد طلابها عام ١٩٦٠ إلى

٣٠ ألف طالب . وتلقت الأليانس دعماً من يهود أوربا والولايات المتحدة .

وقامت منظمة أوزار هاتوراه ، وهي منظمة أرثوذكسية يهودية ، ومنظمة جماعة لوبافيتش الحسيدية ، بفتح مدارس للبنين والبنات ومدارس دينية عليا وكليات تدريب للمعلمين . وقد ساهمت الأليانس مع منظمة أوزار هاتوراه في تحديث وإصلاح التعليم الديني اليهودي التقليدي من خلال إدخال إصلاحات على مناهجه وأساليب التدريس فيه ، ونجحت هذه المجهودات في زيادة عدد الدارسين في هذه المدارس في المغرب ، حيث كان عدد الدارسين في مدارس الأليانس عام ١٩٧٠ نحو ٧٨٠٠ قياساً بنحو ٧١٠٠ في المدارس التقليدية المعدلة .

ومع إقامة دولة إسرائيل واستقلال كثير من بلاد المغرب العربي وتزايد الشعور القومي العربي ، تزايد أيضاً الاهتمام في مدارس الأليانس بالمضمون القومي للمناهج وزادت مقررات اللغة العبرية والمواد اليهودية . وأقامت الأليانس مدرسة في الدار البيضاء لتدريب مدرسي اللغة العبرية ، وعمل خريجوها في مدارس الأليانس في بلاد البحر الأبيض المتوسط وإيران (وفيما بعد في إسرائيل وأمريكا اللاتينية وغرب أوربا وكندا) .

أما في الهند ، فمنذ خمسينيات القرن العشرين ، تولى مدرسون إسرائيليون (أرسلتهم الوكالة اليهودية) عملية نشر التعليم العبري بين أعضاء الجماعة ، وأسسوا شبكة واسعة لهذا الغرض . وقد لعب هؤلاء أيضاً دوراً حيوياً في تشجيع هجرة أعضاء الجماعة إلى إسرائيل . وقد هاجر معظم بني إسرائيل ، إما إلى إسرائيل أو إلى إنجلترا ، ولم يبق منهم في الهند سوى بضع مئات .

وفي إثيوبيا بحثت المنظمات اليهودية العديدة التي كانت ترغب في مد نشاطها بين يهود الفلاشاه عن عناصر قيادية بينهم . وقد وقع الاختيار بالفعل على بعض الأشخاص ، ولكنهم لم يشكلوا قيادات سياسية حقيقية نظراً لطبيعة الجماعة اليهودية في إثيوبيا والتي اتَّسمت باللامركزية والتبعثر وعدم الوحدة . وقد نشبت خلافات عديدة بين القيادات الدينية التقليدية في القرى من ناحية والقيادات السياسية ومدرسي العبرية الذين تلقوا تعليمهم في إسرائيل من ناحية أخرى . وقد رجحت كفة القيادات السياسية في آخر الأمر ، نظراً لنفوذهم ووضعهم المتميِّز بفضل الأموال التي كانوا يتلقونها من المنظمات اليهودية ، وبفضل اعتراف الهيئات الأجنبية بهم وبفضل صلاتهم بالحكومة ، ولذلك فقد نجحوا في استقطاب شباب الجماعة .

وبعد مجيء النظام الماركسي إلى الحكم عام ١٩٧٤ ، مُنع النشاط الديني كما مُنع تعلُّم العبرية . وكانت المنظمة اليهودية الوحيدة التي سُمح لها بالعمل هي منظمة إعادة التأهيل والتدريب (أورت) التي أقامت ١٩ مدرسة (ضمت ٢٢٠٠ طالب) تقدم تعليماً مهنياً وعاماً ودينياً . ووجه بعض أعضاء الجماعة في إثيوبيا ، والجماعات المؤيدة لهم ، النقد لنشاط هذه المنظمة التي كانت تعمل على تحسين أوضاعهم في إثيوبيا وهو ما لم يشجع على هجرتهم إلى إسرائيل . وقد أوقف نشاط هذه المنظمة عام ١٩٨١ ، ولكن جميع المدارس والمعابد أُعيد فتحها مرة أخرى عام ١٩٨٣ وسُمح بحرية العبادة الدينية .

وقد صُفِّيت الجماعة اليهودية تقريباً في إثيوبيا مع عملية التهجير الأخيرة التي صاحبت سقوط النظام الماركسي .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية

Education of the Jewish Communities in the U. S. A.

كان لتعثر التحديث في شرق أوربا ، وتزايد العنصرية في أوربا بصفة عامة ، أعمق الأثر في دفع أعداد كبيرة من أعضاء الجماعات اليهودية إلى الهجرة بحثاً عن فرص للحراك الاجتماعي . وشكلت هجرتهم جزءاً من هجرة كبرى حملت ملايين البشر من أوربا إلى المجتمعات الاستيطانية ، خصوصاً الولايات المتحدة ، تلك الهجرة التي وصلت ذروتها في الفترة بين عامي ١٨٨١ و١٩١٤ واستمرت حتى الحرب العالمية الثانية ثم بدأت تخبو بعد ذلك .

وتأثر تعليم اليهود في الولايات المتحدة بطبيعة المجتمع الأمريكي العلماني المفتوح الذي اتسم بقدرته على استيعاب وصهر وأمركة المهاجرين ، وعلى فتح مجالات وفرص انتماء ثقافي كامل أمامهم . كما تأثر نمط التعليم اليهودي الديني بنموذج التعليم البروتستانتي في الولايات المتحدة ، خصوصاً مدارس الأحد والمدارس التكميلية الملحقة بالمعبد اليهودي .

وكان التعليم اليهودي في الولايات المتحدة هامشياً إلى حدٍّ كبير ، سواء من حيث عدد الدارسين أو من حيث ساعات الدراسة . وترتب على ذلك تآكل الهوية الدينية اليهودية لتحلّ محلها هوية إثنية يهودية جديدة لا تستند إلى أي معرفة حقيقية بالديانة أو الثقافة اليهودية . وزاد ذلك بدوره من عوامل ذوبان أعضاء الجماعة اليهودية ، والذين يشكلون حوالي نصف يهود العالم ، في مجتمعهم الأمريكي .

١ ـ في القرن التاسع عشر :

تأسَّست أولى مدارس الأحد اليهودية عام ١٨٣٨ على يدي ريبكا جراتز في فيلادلفيا ، وانتشرت بشكل سريع خلال الستينيات

والسبعينيات من القرن التاسع عشر . كما تأسَّست أول مدرسة يوم كامل يهودية عام ١٨٤٢ في نيويورك ، وانتشرت في عدة مدن أمريكية .

وبعد أن بدأت المدارس الحكومية العلمانية تحلّ محل المدارس التابعة للطوائف الدينية في خمسينيات القرن التاسع عشر ، بدأت مدارس اليوم الكامل اليهودية تغلق أبوابها إلى أن اختفت تماماً عام ١٨٧٠ . وبالتالي ، اقتصر التعليم اليهودي في تلك الفترة على مدارس الأحد والمدارس التكميلية الملحقة بالمعبد والتي تأسست في كثير من التجمعات اليهودية .

وفي مجال تعليم اليهود خلال القرن التاسع عشر ، تركزت الجهود على التعليم الابتدائي ولم تشمل المرحلة الثانوية . ومع ظهور اليهودية الإصلاحية والمحافظة ، كان لابد أن تتبعها مؤسسات تربوية عالية لتخريج النخبة الدينية الجديدة . فتأسست عام ١٨٧٥ كلية الاتحاد العبري لتدريب الحاخامات ، كما أُسِّست كلية اللاهوت اليهودية عام ١٨٨٦ لتخريج الحاخامات المحافظين .

٢ ـ من مطلع القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية :

استقرت صورة تعليم اليهود في الولايات المتحدة على هذا النمط إلى أن جاءت موجات هجرة يهود اليديشية من أوربا الشرقية بين عامي ١٨٨٠ و١٩٢٠ . واتجه المهاجرون الجدد إلى إرسال أولادهم إلى المدارس الأمريكية الحكومية رغبةً منهم في الانخراط سريعاً في المجتمع الأمريكي . وساهمت مساعدات أعضاء الجماعة اليهودية بالولايات المتحدة في أمركة القادمين الجدد وتعليمهم الإنجليزية كما ساهمت في تراجع الإقبال على دراسة اللغة اليديشية أو العبرية . وقد أسسوا مدارس دينية تكميلية أُطلق عليها «حيدر» ، ورغم اختلافها عن مثيلتها في شرق أوربا إلا أن مستواها كان متدنياً . ومن هنا ، كان لهذه المدارس أثر سلبي ، بل وعملت على إبعاد طلابها عن العقيدة والتقاليد اليهودية .

ومع اتجاه المهاجرين الجدد إلى الاستقرار ، أُسِّست مدارس تكميلية أخرى أفضل حالاً أُطلق عليها اسم «تلمود تورا» رغم اختلافها هي الأخرى عن المدارس التي كانت تُسمَّى بهذا الاسم في أوربا الشرقية حتى القرن التاسع عشر . وأُقيمت هذه المدارس بمجهودات جماعية ، وكانت مفتوحة لجميع أعضاء الجماعة اليهودية بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية . وتضمنت مناهج هذه المدارس دراسة اللغة العبرية والأدب المكتوب بها إلى جانب دراسة التوراة والعبادات والصلوات والاحتفالات والتاريخ . وقد جاء مدرسو هذه المدارس مُحمَّلين بالأفكار الصهيونية فاهتموا بإحياء اللغة العبرية . وتأسَّست أول مدرسة عبرية حديثة في الولايات المتحدة عام ١٨٩٧ ثم انتشرت هذه المدارس في نيويورك وبعض المدن الأخرى .

وأُسِّست أول مدرسة تلمودية عليا (يشيفا) عام ١٨٨٦ . وتم دمجها عام ١٩١٥ بمدرسة عليا أخرى لتصبح كلية لاهوت واحدة ثم أصبحت فيما بعد جزءاً من جامعة يشيفا . كما شهدت هذه الفترة بداية تأسيس مدارس اليوم الكامل لتقديم تعليم علماني وديني ، ووصل عددها إبَّان الحرب العالمية الأولى إلى أربع مدارس . وظهرت كذلك المدارس اليديشية العلمانية عام ١٩١١ ، إلا أنها تطورت خلال العشرينيات . وقد ضمَّت المدارس اليديشية شبكة من المدارس الابتدائية والثانوية ومعاهد لتدريب المعلمين ومعسكرات تعليمية . وفي عام ١٩٠٨ ، نجد أن ١٠٠ ألف طالب يهودي كانوا يحضرون مدارس يهودية تكميلية ، منهم ١, ٣٧٪ في مدارس الحيدر ، و٥, ٢٦٪ في مدارس الأحد ، و٢, ٢٦٪ في التلمود تورا، و٦٥, ٩٪ في المدارس الملحقة بالمعبد ، وحوالي ٦, ٠٪ فقط في مدارس اليوم الكامل .

وفي عام ١٩١٠ ، تأسس في نيويورك مكتب التعليم اليهودي Bureau of Jewish Education للإشراف والتنسيق بين المؤسسات التعليمية اليهودية بصرف النظر عن انتماءاتها المذهبية أو الأيديولوجية . واهتم المكتب بتوحيد المناهج الدراسية بين المدارس المختلفة وخَلْق كوادر من المعلمين الأكفاء . كما أُسِّست أول مدرسة ثانوية يهودية عام ١٩١٣ . ووصل عدد هذه المدارس عام ١٩٤٠ إلى ٣٠ مدرسة . وتأسست في تلك الفترة أيضاً المعسكرات الصيفية التعليمية ، ومعاهد تدريب المعلمين التي كان أولها كلية جراتز في فيلادلفيا عام ١٨٩٧ .

كما تأسَّست عام ١٩٣٩ الجمعية الأمريكية للتعليم اليهودي American Association for Jewish Education (AAJE) من أجل دعم الجهود وتنسيقها في مجال تعليم اليهود ، وأُقيمت ٣٢ مدرسة ومكتباً للتعليم اليهودي للإشراف على شبكة المدارس اليهودية المحلية في أنحاء البلاد .

٣ ـ بعد الحرب العالمية الثانية :

شهد نمط تعليم اليهود تحوُّلاً آخر مع تزايد أمركة المهاجرين اليهود وتزايد اندماجهم في المجتمع الأمريكي خلال الثلاثينيات ، وكذلك مع تحسُّن أوضاعهم الاقتصادية وتزايد انخراطهم في الحياة الثقافية العامة . فمن ناحية ، بدأت اللغة اليديشية تفقد أهميتها ، وانعكس ذلك في انخفاض نسبة الطلاب المسجلين في المدارس

اليديشية من إجمالي حجم طلاب المدارس اليهودية (من ٥٪ عام ١٩٤٦ و٣٪ عام ١٩٥٠ إلى أقل من ٢٪ عام ١٩٥٨) . واختفت هذه المدارس تماماً في الوقت الحاضر ، بل إن اجتماعات معهد اليفو المتخصص في دراسة اليديشية أصبحت تدار الآن بالإنجليزية . ومن ناحية أخرى ، تزايد الحراك الاجتماعي لأعضاء الجماعة وبدأت عملية خروجهم من الأحياء التي كانوا قد تمركزوا فيها عند وصولهم، فأخذوا ينتشرون بين الضواحي والأحياء الأرقى . لذا ، نجد أن المدارس الدينية من نمط الحيدر والتلمود توراه بدأت تشهد تدهوراً حاداً . وفي المقابل ، تزايد التحاق الأطفال اليهود بالمدارس التكميلية المسائية الخاضعة لإشراف المعابد التي أسسها أعضاء الجماعة في الأحياء التي استقروا فيها . وقد كان ٨٨٪ من الأطفال المسجلين في المدارس اليهودية عام ١٩٥٨ يحضرون مدارس تكميلية تحت رعاية المعبد ، وهي إما مدارس مسائية يذهب إليها الطفل اليهودي مرتين أو خمس مرات في الأسبوع بعد الانتهاء من دراسته، أو مدارس الأحد التي يذهب إليها الطفل مرة واحدة في الأسبوع (ومن ثم سميت مدارس اليوم الواحد) .

وكان قد تبلوّر أيضاً ، خلال فترة الثلاثينيات ، الاتجاه إلى تحديد أطر الحياة الدينية وتنظيماتها وفقاً للانتماء المذهبي سواء كان هذا الانتماء أرثوذكسياً أو محافظاً أو إصلاحياً . وبالتالي ، أصبح لكل مذهب مدارسه ومؤسساته التعليمية الخاصة . وأدّى كل ذلك إلى تفتُّت المجهودات في مجال التعليم اليهودي بعد أن كانت خاضعة لإشراف جهة مركزية محايدة . وأصبح هناك عدد كبير من المدارس الصغيرة المعزولة عن بعضها تعمل على تعميق الانتماء إلى المذهب والمعبد على حساب الانتماء إلى الجماعة اليهودية الأكبر . وهذا في حد ذاته يعكس من ناحية فيدرالية الولايات المتحدة ولا مركزيتها من ناحية أخرى .

ومع أن حجم التسجيل في المدارس اليهودية زاد خلال الأربعينيات والخمسينيات من ٢٠٠ ألف تلميذ عام ١٩٣٦/ ١٩٣٧ إلى ٢٦٦ ألفاً عام ١٩٥٠ ثم إلى ٥٥٣ ألفاً عام ١٩٥٩ (ويرد في الإحصاءات أن ٨٠٪ من الأطفال اليهود تلقوا في الفترة ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠ شكلاً من أشكال التعليم اليهودي خلال المرحلة الابتدائية) ، إلا أن هذه الزيادة صاحبها انخفاض حادّ في ساعات الدراسة . فمدارس الأحد (مدارس اليوم الواحد) ، على سبيل المثال ، لا تقدِّم سوى ٦٤ ساعة دراسة سنوياً . وساعات الدراسة المحدودة هذه لا تسمح باستيعاب القدر الكافي من المواد الدينية أو الثقافية أو اللغة العبرية . كما أشارت بعض الدراسات إلى أن مدرسي المدارس التكميلية الملحقة بالمعبد غير مؤهلين بالقدر الكافي للتدريس وخصوصاً في مجال الدراسات اليهودية . كما أن الجزء الأكبر من التلاميذ يتركزون في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الدراسة، أي أن الطفل اليهودي لا يتلقى في المتوسط أكثر من ٣ ـ ٤ سنوات من التعليم اليهودي المنتظم .

أما مدارس اليوم الكامل ، فظلت تمثل الإطار الأمثل لتأهيل الطالب اليهودي في مجال الديانة والثقافة اليهودية . ورغم زيادة أعداد هذه المدارس من ١٧ مدرسة عام ١٩٣٥ إلى ٢٥٨ عام ١٩٦٢ ، وزيادة نسبة التسجيل فيها من ٤٪ عام ١٩٥٨ إلى ١٣,٤٪ من إجمالي طلاب المدارس اليهودية عام ١٩٦٧ ، إلا أنها ظلت تشكل الأقلية بين المدارس اليهودية الأخرى ، كما أن مقرراتها كانت مُختلَطة (دينية علمانية) . ومما يذكر أن غالبية هذه المدارس كانت تحت رعاية الحركة الأرثوذكسية ، وبعضها كانت تحت رعاية الحركة المحافظة والاتجاهات اليديشية – العمالية . وخلال السبعينيات ، زاد حجم التسجيل في مدارس اليوم الكامل ، حيث ارتفع من ٧٥ ألف طالب عام ١٩٧٢ إلى ٩٠,٦٧٥ عام ١٩٧٨/ ١٩٧٩ . ووصلت نسبة المسجلين في مدارس اليوم الكامل عام ١٩٨٤ إلى ٢٨٪ من إجمالي الأطفال اليهود الحاصلون على نوع من أنواع التعليم اليهودي في الفئة العمرية ٣ ـ ١٧ سنة .

وفي الفترة بين عامي ١٩٥٨ و١٩٨٣ ، زاد الالتحاق بمدارس اليوم الكامل بنسبة ١٤٥٪ ، في حين انخفض التسجيل في المدارس التكميلية خلال الفترة نفسها بنسبة ٤٨٪ . ومن أسباب هذه الزيادة نمو حجم الأسر الأرثوذكسية في الولايات المتحدة والتي تضم عدداً أكبر من الأطفال وتحرص على توفير تعليم يهودي لأولادها من خلال مدارس اليوم الكامل . ولكن ثمة سبباً آخر أكثر أهمية وهو أن أعضاء الطبقات اليهودية الوسطى التي تعيش في المدن الكبرى وجدوا أنفسهم محاطين بأعضاء الأقليات (السود والأسبان) ، الأمر الذي أدّى إلى تدهور مستوى المدارس الحكومية وزيادة الشغب والجريمة فيها . وبالقياس إلى ذلك فإن مدارس اليوم الكامل اليهودية تقدم مستوى تعليمياً أرقى نظير تكلفة معقولة ، سواء في مجال الدراسات اليهودية أو في مجال الدراسات غير اليهودية .

إلا أن حجم الزيادة في التسجيل في مدارس اليوم الكامل لم يعوض النقص الذي حدث في حجم التسجيل في المدارس التكميلية، وبالتالي انخفض حجم التسجيل الإجمالي في المدارس اليهودية من أكثر من نصف مليون عام ١٩٥٩ إلى ٣٧٢,٤١٧ في الثمانينيات ، وذلك من إجمالي تعداد أعضاء الجماعات اليهودية في

الولايات المتحدة البالغ ٥,٨٣٥,٠٠٠ شخص . وتُقدَّر نسبة التسجيل في المدارس اليهودية بنحو ٣٩ - ٤٣٪ من مجموع الأطفال بين ٣ و١٧ سنة . و٣٦٪ منهم مُسجَّلون في المدارس التابعة للحركة الإصلاحية ، و٢٠٪ مُسجَّلون في المدارس التابعة للحركة المحافظة ، و٨٪ مُسجَّلون في مدارس مختلطة .

وأبرز مؤسسات التعليم العالي اليهودية جامعة يشيفا في نيويورك . كما تضم ٣٥٠ جامعة في أنحاء الولايات المتحدة أقساماً للدراسات العبرية واليهودية . وقد تأسَّست عام ١٩٨١ منظمة خدمة التعليم اليهودي لأمريكا الشمالية Jewish Education Service of North America لتحل محل الجمعية الأمريكية للتعليم اليهودي . وهي أساساً جهة استشارية تساهم في التخطيط بعيد المدى للتعليم الخاص باليهود وفي دعم الموارد المخصصة له .

كما تُوجَد في الولايات المتحدة مؤسسات ثقافية اجتماعية وشبابية يهودية تقوم بدور تربوي وتثقيفي مثل المراكز الخاصة باليهود والحركات الشبابية ، وخصوصاً الصهيونية منها . وتقوم هذه المؤسسات بمحاولة تنمية وعي الفرد بانتمائه اليهودي من خلال النشاطات الثقافية والاجتماعية ودورات تعليم العبرية والمعسكرات الصيفية . كما تقيم الحركات الإصلاحية والمحافظة والأرثوذكسية معسكرات صيفية تعليمية خاصة بها ، بعضها في إسرائيل ، تركز فيها على تعليم اللغة العبرية وعلى ما يُسمَّى «الثقافة اليهودية» .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية

Education of the Jewish Communities in Latin America

كانت بلاد أمريكا اللاتينية مثلها مثل أيٍّ من مناطق الجذب الأخرى لأعضاء الجماعات اليهودية ، ولكن هذه البلاد احتفظت بكاثوليكيتها التي شكلت بُعداً أساسياً في الهوية القومية لشعوبها ، وبالتالي وجد أعضاء الجماعات اليهودية أنفسهم في تربة تستبعدهم وتعزلهم . وبينما عمل المجتمع الأمريكي على تذويب الفوارق بين الجماعات اليهودية التي استقرت فيه من خلال أمركتهم وتحويلهم إلى كتلة متجانسة ، عملت مجتمعات أمريكا اللاتينية على تعميق هذه الفوارق وعلى تفتيت الجماعات اليهودية . فقد اتجهت كل جماعة يهودية إلى العودة إلى تراثها الثقافي والإثني اليهودي الخاص وتمسكت به . وقد عمَّق ذلك غياب مؤسسات قومية للدمج في أمريكا اللاتينية مثل المدارس الحكومية المجانية ، وحتى عندما تأسَّست هذه المؤسسات فإنها كانت ذات توجُّه كاثوليكي واضح . وبالتالي ، فقد اتجهت كل جماعة يهودية إلى إقامة مؤسساتها التعليمية الخاصة بها ، بل زادت عليها مدارس اليوم الكامل اليهودية التي يتلقى فيها الأطفال اليهود تعليماً يهودياً عاماً بعيداً عن تأثير كاثوليكية المدارس العامة . وقد اتسمت المدارس بتوجهها الإثني القومي أو الصهيوني ، بما يعكس طبيعة الهوية اليهودية لدى أعضاء الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية التي اتخذت شكلاً إثنياً أكثر منه دينياً . وفي الأرجنتين ، ظلت المدارس التكميلية هي النوع السائد من المدارس اليهودية حتى عام ١٩٤٨ . وقد ساعد على ذلك نظام المدارس الأرجنتينية الذي انقسم إلى فترتين كل منها أربع ساعات ، وهو ما أتاح للأطفال اليهود فرصة الدراسة في المدارس التكميلية صباحاً أو مساءً لمدة ساعتين أو ثلاث يومياً . وقد تأسست أول مدرسة يوم كامل عام ١٩٤٨ في بيونس أيرس ، إلا أن زيادة البرامج الدراسية ذات التوجه الكاثوليكي الواضح في المدارس الحكومية دفع الجماعة اليهودية إلى التوسع في مدارس اليوم الكامل التي وصل عددها في أواخر السبعينيات إلى ٣٨ مدرسة من إجمالي ٤٤ مدرسة يهودية في بيونس أيرس . كما أن ٨٤٪ من إجمالي الأطفال اليهود المسجلين في المدارس اليهودية يدرسون في هذا النوع من المدارس منذ بدايات الثمانينيات .

وتضم البرازيل ٢٠ مدرسة من مدارس اليوم الكامل من إجمالي ٣٣ مدرسة يهودية تشمل مراحل الحضانة والابتدائية والثانوية . ووصلت نسبة الطلاب المُسجَّلين في هذا النوع من المدارس في بدايات الثمانينيات إلى ٩٨٪ من إجمالي الطلاب المُسجَّلين في المدارس اليهودية .

كما نجد أن نسب التسجيل في المدارس اليهودية تنخفض كلما تحركنا نحو المراحل التعليمية الأعلى ، إذ تتركز غالبية التلاميذ في المراحل الابتدائية . ففي الأرجنتين مثلاً ، نجد أن متوسط سنوات الدراسة في المدارس اليهودية تراوحت بين عامين وثلاثة أعوام يلتحق التلاميذ بعدها بالنظام التعليمي العام . وفي عام ١٩٦٠ قُدِّرت نسبة الأطفال اليهود الذين أكملوا دراستهم حتى الصف السادس الابتدائي بحوالي ٤,٢٪ ممن بدأوا دراستهم أصلاً في الصف الأول الابتدائي . وانخفضت هذه النسبة إلى ٣,٥٪ مع بداية الثمانينيات .

ويبيِّن ذلك أن مدارس الجماعات اليهودية في هذه البلاد كانت بمنزلة أداة انتقال ساعدت المهاجرين الجدد ، بميراثهم اللغوي والثقافي ، على استيعاب الصدمة الحضارية وعلى التكيف داخل المجتمع الجديد . ولذا ، فإن أهمية هذه المدارس تتضاءل مع تناقص عدد المهاجرين ومع تزايد معدلات الاندماج في المجتمع .

كما نجد أنه كلما زاد نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في بلاد أمريكا

اللاتينيــة ، وزادت سيطرتهــا على المدارس ، ازدهرت المدارس اليهودية وتعمقت الهوية اليهودية (اللاتينية) ، كما هو الوضع في بيرو حيث تصل نسبة التسجيل في المدارس اليهودية ٩٥٪ من الأطفال اليهود . أما في البلاد التي تتمتع بمعدلات علمنة عالية مثل شيلي والأرجنتين والبرازيل والتي تضم غالبية يهود أمريكا اللاتينية ، فالأمر مختلف تماماً حيث نجد أن نسبة التسجيل في المدارس اليهودية في الأرجنتين مثلاً تصل إلى ١٦٪ فقط ، وفي شيلي إلى ٢٥٪ ، وتصل إلى ٦٪ في مدينتي ساوباولو وريو دي جانيرو بالبرازيل ، ويدل هذا على تزايد علمنة أعضاء الجماعات اليهودية في هذه البلاد وعلى تزايد اندماجهم في المجتمع .

ولعل الوضع اللغوي بين أعضاء الجماعات اليهودية يبين معدلات الاندماج بين أعضاء الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية بشكل جليّ ، فقد اختفت اللغة اليديشية وحلت محلها اللغة الإسبانية أو البرتغالية ، كما تزايد عدم الاكتراث باللغة العبرية رغم وجود مدرسين إسرائيليين في المدارس اليهودية . ففي المكسيك مثلاً، نجد أنه بينما كان ٨٤٪ من الأطفال المسجلين في المدارس اليهودية عام ١٩٥٥ يتلقون تعليمهم باليديشية ، انخفضت هذه النسبة إلى ١٠٪ عام ١٩٧٠ . وفي شيلي ، نجد أن ٧٥٪ من الأطفال اليهود في مدينة فالبارايسو تحت سن ١٨ سنة ليست لديهم أية معرفة باليديشية ، وترتفع هذه النسبة إلى ٩٠٪ بالنسبة للأطفال الذين وُلد آباؤهم في أمريكا اللاتينية . وفي ساو باولو بالبرازيل ، نجد أن ٨٥٪ من اليهود يعتبرون أن البرتغالية لغتهم الأولى في حين اعتبر ١٥٪ فقط أن اليديشية لغتهم الأولى .

واتسمت المقررات في مدارس الجماعات اليهودية بتوجهها الإثني القومي أو الصهيوني ، ولهذا تشكل دولة إسرائيل عنصراً مهماً في المقررات الدراسية باعتبارها مصدراً مهماً لهذه الإثنية . وفي الأرجنتين ، نجد أن كثيراً من خريجي المعاهد اليهودية لتدريب المعلمين يقضون فترات تصل إلى عام في إسرائيل . وفي البرازيل ، نجد أن نسبة كبيرة من المدرسين من الإسرائيليين ، وذلك نظراً لما تعاني منه المدارس اليهودية من نقص في عدد المدرسين . كما تضم المدرسة اليهودية الرئيسية في ليما (بيرو) برنامجاً لإرسال طلابها لقضاء عدة أشهر للدراسة في إحدى كليات إسرائيل . وفي فنزويلا ، نجد أن جامعة القدس هي الجهة التي تدعم النظام التعليمي اليهودي .

وفيما يتعلق بالتعليم العالي اليهودي ، تأسس عام ١٩٧٣ في بيونس أيرس (الأرجنتين) أول معهد حاخامي أرثوذكسي للدراسات العليا في أمريكا اللاتينية . كما تم خلال السبعينيات فتح مركز جديد للدراسات اليهودية تحت رعاية المنظمة الصهيونية وجامعة تل أبيب . وقد تخرج لأول مرة في الأرجنتين مدرسو المرحلة الثانوية في إطار مشروع تم بالتعاون بين ممثلي الجماعات اليهودية في الأرجنتين وجامعة تل أبيب والمنظمة الصهيونية العالمية . كما تضم الجامعات الوطنية في أمريكا اللاتينية ، مثل جامعة ساو باولو في البرازيل والجامعة المكسيكية ، برامج للدراسات اليهودية .

وهناك خارج إطار النظام المدرسي نشاطات تلعب دوراً تربوياً وتثقيفياً ، مثل : المعسكرات الصيفية ، والبرامج التعليمية للكبار ، والمراكز الاجتماعية ، ونشاطات المنظمات الصهيونية . كما توجد برامج إذاعية وتليفزيونية يهودية أسبوعية في البرازيل . وهناك برنامج إذاعي يهودي يومي في أورجواي . ومع تزايد معدلات العلمنة ، بدأت تحلّ مؤسسات حديثة محل المؤسسات اليهودية التقليدية ، النادي الرياضي الذي يجذب أعداداً كبيرة من أعضاء الجماعات اليهودية من مختلف الانتماءات الإثنية ، كما يقدم برامج تعليم للكبار ومحاضرات ومعسكرات . ومثل هذه النوادي شائعة في أمريكا اللاتينية ، وتتم جميع النشاطات داخلها باللغتين الإسبانية أو البرتغالية بعيداً عن الدين والسياسة .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في كندا

Education of the Jewish Communities in Canada

تأثرت المؤسسات التعليمية الخاصة بالجماعات اليهودية في كندا بالنظام التعليمي المحلي الذي ينقسم إلى شبكتين من المدارس؛ إحداهما بروتستانتية (أنجلو ساكسونية) والأخرى كاثوليكية (فرنسية). ويضم هذا النظام ، إلى جانب ذلك ، شبكة من المدارس الحكومية العلمانية . وكان أعضاء الجماعة اليهودية قد اتجهوا في بادئ الأمر إلى إرسال أولادهم إلى المدارس البروتستانتية حيث الإنجليزية لغة التدريس . أما التعليم الديني ، فكان يتم في المدارس الدينية المسائية التكميلية . ومما يُذكر أن غالبية أعضاء الجماعة اليهودية يعتبرون أنفسهم جزءاً من المجتمع الأنجلو ساكسوني . ومع تزايد قلق الآباء بشأن تأثير النظام المدرسي المسيحي على أولادهم ، أُقيمت شبكة من مدارس اليوم الكامل اليهودية (الابتدائية والثانوية) حيث يتلقى الأطفال اليهود تعليماً علمانياً وتعليماً دينياً وقومياً يهودياً بعيداً عن تأثير المدارس ذات التوجه المسيحي . ولغة التدريس في هذه المدارس هي الإنجليزية . وتغطي المقررات اللغة العبرية والأدب العبري ، كما تضم بعض المواد الدينية الخاصة بالعبادات والصلوات

والتقاليد اليهودية . وتلقي إسرائيل والتطورات التي تحدث فيها اهتماماً متزايداً في هذه المدارس . وتضم مدارس اليوم الكامل مدارس عبرية ومدارس دينية عليا ومدارس يديشية ومدارس علمانية عامة تُخصِّص ما بين ١٢ و٢٥ ساعة أسبوعياً لدراسة المواد اليهودية . وجدير بالذكر أن كثيراً من القيادات الشبابية في المنظمات اليهودية هم من خريجي مدارس اليوم الكامل .

وفي بداية السبعينيات ، كان نحو ٣٠٪ من الأطفال اليهود(٥ ـ ١٣ سنة) ، داخل التجمعات اليهودية التي تضم ٢٥ عائلة يهودية أو أكثر يدرسون في مدارس اليوم الكامل بالمقارنة بنحو ٢٪ في عام ١٩٣٣ . وقد تأسست مدارس يهودية تُدرِّس باللغة الفرنسية ، وذلك بعد تدفُّق حوالي ٢٠,٠٠٠ يهودي من شمال أفريقيا خلال الستينيات والسبعينيات .

وبالإضافة إلى مدارس اليوم الكامل ، هناك المدارس التكميلية العبرية المسائية التي تقدم حوالي ٤ ـ ٦ ساعات من الدراسة اليهودية خلال الأسبوع ، ولكن ٨٥٪ من هذه المدارس ملحقة بالمعابد . وهناك مدارس الأحد ، وهي في أغلبها تحت رعاية الحركة الإصلاحية إلا أن أعدادها تتجه نحو التضاؤل . كما أن هناك مدارس حضانة ومدارس إعدادية ملحقة بالمعابد ، ومعاهد لتدريب المعلمين ، وكليات حاخامية .

وفي الخمسينيات ، كان نحو ٦٠٪ من جملة الأطفال اليهود ، ممن هم في سن الدراسة في كندا ، يتلقون نوعاً من التعليم اليهودي . ووصلت هذه النسبة إلى ٩٠٪ في المناطق الغربية من كندا ، وذلك نظراً لأن هذه المناطق تضم جماعات إثنية مختلفة تعمل على الحفاظ على لغتها وهويتها الثقافية رغم السيادة النسبية للثقافة الأنجلو ساكسونية فيها .

وفي بداية السبعينيات ، كان ٤٨ ـ ٦٠٪ من الأطفال اليهود في المدن الكبيرة في الفئة العمرية بين ٥ و١٤ سنة يتلقون نوعاً من أنواع التعليم اليهودي ، ووصلت هذه النسبة إلى ٩٠٪ في المدن الصغيرة . إلا أن نسبة من يكملون دراستهم في المدارس اليهودية حتى المرحلة الثانوية تراوحت بين ١٠ و١٤٪ فقط .

ويعاني نظام التعليم التابع للجماعة اليهودية في كندا نقص المدرسين المؤهلين تأهيلاً جيداً وغياب اهتمام طلبة الجامعات بالدراسات اليهودية ، وذلك إلى جانب نقص الموارد المالية اللازمة لتمويل شبكة مدارس اليوم الكامل .

وتُوجَد جهات تلعب دوراً تثقيفياً تربوياً خارج إطار المدارس ، مثل المنظمات الصهيونية التي تنشط في مجال نشر اللغة العبرية وفي مجال دعم التعاون مع إسرائيل ، وذلك من خلال المحاضرات وبرامج تبادل المدرسين ومعسكرات الشباب والنوادي العبرية .

التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية في جنوب أفريقيا

Education of the Jewish Communities in South Africa

تَدفَّق المهاجرون من يهود اليديشية على جنوب أفريقيا في الثمانينيات القرن التاسع عشر قادمين من أوربا الشرقية ، وخصوصاً من ليتوانيا . وكانوا يتَّسمون بالتمسك بعقيدتهم اليهودية وإثنيتهم اليديشية .

ونظراً لأن عدد اليهود ذوي الأصل الأوربي الغربي لم يكن كبيراً في جنوب أفريقيا ، فإن الاتجاهات والأفكار الاندماجية لم تحقق انتشاراً كبيراً بين يهود اليديشية . كما أن المجتمع الذي وفد إليه هؤلاء المهاجرون هو نفسه مجتمع لا يشجع على الاندماج فيه وإنما يشجع على الفصل بين الأديان والألوان والأجناس . ولذا ، نجد أن مناهج المدارس الحكومية ذات توجُّه ديني مسيحي وعنصري أبيض . وقد تبنَّى أعضاء الجماعات اليهودية هذه الصيغة ، فأسِّس مجلس للتعليم اليهودي في كل من جوهانسبرج وكيب تاون بهدف تطوير نظام خاص للتعليم اليهودي المستقل . وتم تأسيس أول مدرسة يوم كامل يهودية عام ١٩٤٨ .

ويقدِّم أعضاء الجماعة اليهودية في جنوب أفريقيا دعماً سخياً لشبكة مدارس اليوم الكامل التي زاد عددها من ١٧ مدرسة في عام ١٩٦٨ تضم ٥,٦٣٢ طالباً ، إلى ٩٢ مدرسة تضم ١٣,٣٩٨ طالباً أو ٨٥٪ من إجمالي الطلاب في المدارس اليهودية في بداية الثمانينيات . كما كان ٥٣٪ من الأولاد اليهود في الفئة العمرية ٣ ـ ١٧ سنة مسجلين في مدارس اليوم الكامل في بدايات الثمانينيات . وبلغت نسبة الأطفال اليهود من الفئة العمرية ٣ ـ ١٧ سنة المسجلين في جميع المدارس اليهودية ٦٤٪ .

وإلى جانب مدارس اليوم الكامل ، هناك مدارس توفر دروساً صباحية أو مسائية للأطفال ، ومدارس عبرية مسائية أرثوذكسية ، ومدارس مسائية عبرية إصلاحية . كما تُوجَد في جوهانسبرج مدرسة دينية عليا أرثوذكسية وأخرى يديشية .

وهناك علاقة وثيقة بين جنوب أفريقيا وإسرائيل في المجال التعليمي ، فمعهد تدريب مدرسي العبرية الذي تأسَّس عام ١٩٤٤ يرسل خريجيه لقضاء فترة عام من الدراسة الإضافية في إسرائيل . كما أن هناك برنامجاً لإرسال طلاب مدارس اليوم الكامل الثانوية إلى إسرائيل لتَعلُّم العبرية . كذلك يُلاحَظ أن المدرسين الإسرائيليين

يعوضون نقص المدرسين الذي تعاني منه مدارس الجماعة اليهودية . وتقدِّم إسرائيل منحاً دراسية سخية لطلاب جنوب أفريقيا على أمل تشجيعهم على الاستيطان فيها .

ويُلاحَظ تناقُص أعداد الطلبة من أعضاء الجماعة اليهودية في مدارس اليوم الكامل لعدة أسباب ، منها تزايُد معدلات الاندماج ، إذ يصنَّف اليهود باعتبارهم بيضاً . ومما يجدر ذكره هنا أن الطلبة عادةً ما يتركون مدارس الجماعة اليهودية ليلتحقوا بالمدارس الإنجليزية (لا الهولندية) ، فالتوجُّه الثقافي العام ليهود جنوب أفريقيا أنجلو ساكسوني ، ولا توجد سوى قلة صغيرة تتحدث الهولندية . وقد أدَّى تزايد هجرة يهود جنوب أفريقيا إلى الولايات المتحدة وإنجلترا وإسرائيل إلى تناقص أعداد الطلبة .

يانوس كورساك (١٨٧٨-١٩٤١)

Janus Korzak

تربوي ومؤلف وأخصائي اجتماعي بولندي . وُلد لأسرة يهودية بولندية ثرية مندمجة من سكان وارسو . تلقى تعليمه ليعمل في الطب إلا أن اهتمامه بالفقراء جعله يترك مهنة الطب ويتطوع في معسكر صيفي للأطفال المحرومين .

أبدى كورساك اهتماماً بالأطفال وبالذات الفقراء منهم ، فقدَّم في أول كتبه ، **أطفال الشوارع** (١٩٠١) ، وصفاً للمعاناة المخيفة التي يعاني منها الأطفال الأيتام الذين لا مأوى لهم في المدن حيث يعيشون بذكائهم ويسرقون ليطعموا أنفسهم ، وهم رغم هذا مازالوا قادرين على التفرقة بين الصواب والخطأ . أما كتابه الآخر **طفل الصالون** (١٩٠٦) ، فيُعطي صورة مخالفة لطفل الطبقة الوسطى المدلل الذي تعتمد حياته على النقود . وقد أثارت كتاباته كثيراً من النقد وبالذات من جانب العناصر الرجعية .

في عام ١٩١١ ، ترأس كورساك ملجأ للأطفال الأيتام اليهود في وارسو واستمر في هذه الوظيفة إلى آخر أيام حياته ، باستثناء فترة الحرب العالمية الأولى حيث خدم كضابط طبيب في الجيش البولندي . اتبع كورساك طريقة حديثة في إدارة المعهد حيث منح الأطفال فرصة إصدار جريدة خاصة بهم أُطلق عليها **مجلة الصغار** ، وظهرت هذه المجلة كملحق أسبوعي لإحدى الجرائد الصهيونية . وقد أدَّى نجاح كورساك في إدارة الملجأ إلى استعانة السلطات البولندية به لتأسيس ملجأ مشابه للأطفال غير اليهود في وارسو .

عمل كورساك أيضاً كموظف مسئول عن ملاحظة الأفراد الموضوعين تحت الاختبار من جانب القضاء ، وكمحاضر في الجامعة البولندية الحرة وفي معهد تدريب المعلمين اليهود . كما عمل كمذيع في الإذاعة لموضوعات لها علاقة بالأطفال والكبار .

ونتيجةً لخدمته في مجال التربية ومعاملة الأطفال ، قام كورساك بنشر بعض الأعمال التي توضح كيفية التعامل مع الطفل ، مثل : **كيف تحب الطفل** (١٩٢٠ ـ ١٩٢١) ، و **حق الطفل في الاحترام** (١٩٢٩) . كما أَلَّف بعض قصص الأطفال .

ولا يوجد بُعْد يهودي واضح أو كامن في كتابات كورساك ، فهو تربوي بولندي حديث يتعامل مع المشكلات التربوية في بلده ، وإذا كان هناك مضمون يهودي في بعض كتبه وقصصه ، فإن المنظور العام فيها يظل منظوراً بولندياً لا يختلف كورساك فيه عن المثقفين البولنديين الذين تناول بعضهم الموضوع اليهودي باعتبار أن اليهود كانوا يشكلون أقلية كبيرة في بولندا . وقد قام كورساك بزيارة فلسطين مرتين : مرة عام ١٩٣٤ ، وأخرى عام ١٩٣٦ . وأمضى بعض الوقت في كيبوتس عين هارود وأبدى إعجابه بالفلسفة الاجتماعية والتربوية التي قامت عليها حركة الكيبوتس ، وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن المثقفين الغربيين الذين ينزعون التجربة الصهيونية عن سياقها الاجتماعي والتاريخي الاستيطاني الإحلالي ثم يجعلونها موضع إعجابهم العميق . وقد أُرسل كورساك إلى أفران الغاز عام ١٩٤٢ ، شأنه في هذا شأن الألوف من مثقفي بولندا ونخبتها والملايين من سكانها ، حيث قرر النظام النازي القضاء عليهم لتخفيف الكثافة السكانية في المجال الحيوي لألمانيا ، وتحويل الشعب البولندي إلى مادة بشرية طيعة يمكن تسخيرها في خدمة الدولة القومية المركزية في ألمانيا .

ابراهام فلكسنر (١٨٦٦-١٩٥٩)

Abraham Flexner

عالم وتربوي أمريكي يهودي وُلد في مدينة لوي فيل بولاية كنتاكي عام ١٨٦٦ ، والتحق بجامعة جونز هوبكنز حيث درس الأدب الإغريقي والروماني وتخرَّج فيها عام ١٨٨٦ ، وقام بتدريس اللغة اللاتينية واليونانية من عام ١٨٨٦ إلى عام ١٨٩٠ في مدرسة لوي فيل الثانوية . وفي عام ١٨٩١ ، أسس فلكسنر مدرسة ثانوية خاصة تُعد الطالب للدراسة الجامعية أطلق عليها مدرسة «الأستاذ فلكسنر» . واتبعت هذه المدرسة الطريقة الفردية في التعليم التي حققت نجاحاً مالياً وتربوياً . إلا أنه ، بعد التدريس فيها مدة خمسة عشر عاماً ، تركها والتحق بجامعة هارفارد لمدة عام (١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، ثم التحق بعد ذلك بجامعة برلين (١٩٠٦ - ١٩٠٧) حيث

درس علم النفس والفلسفة والتربية . وأثناء دراسته في برلين ، وقع فلكسنر تحت تأثير الفيلسوف والمربي ومؤرخ التعليم العالي الألماني فردريك بولسن .

وفي عام ١٩٠٨ ، صدر لفلكسنر كتاب **الكلية الأمريكية** وهو عرض موجز ونقدي للتعليم العالي في الولايات المتحدة . ولم يؤد هذا الكتاب إلى أية إصلاحات مباشرة للتعليم العالي إلا أنه أثار اهتمام هنري س . بريشت ، رئيس مؤسسة كارنجي لتحسين التعليم، الذي كلفه بإجراء دراسة على كليات الطب في الولايات المتحدة . وقام فلكسنر بإجراء مسح لجميع كليات الطب في الولايات المتحدة وكندا والبالغ عددها ١٥٤ كلية ، منها سبعة في كندا قام بمسحها من حيث شروط الالتحاق ومؤهلات أعضاء التدريس (والميزانية المخصَّصة لهم) ونوعية المعامل الموجودة فيها ومدى كفايتها وعلاقة هذه الكليات بالمستشفيات . وظهرت نتيجة هذه الدراسة في تقرير عام ١٩١٠ بعنوان **تعليم الطب في الولايات المتحدة وكندا** . وأدَّت هذه الدراسة إلى إصلاحات جوهرية في تعليم الطب بالولايات المتحدة . وأعقب فلكسنر هذه الدراسة بدراسة تحليلية نقدية عن تعليم الطب في أوربا نُشرت بعنوان **تعليم الطب في أوربا** (١٩١٢) . كما صدر لفلكسنر دراسة أخرى مهمة عن **البغاء في أوربا** (١٩١٤) .

وكعضو وسكرتير للهيئة العامة للتعليم بين عامي ١٩١٢ و١٩٢٨ ، قام فلكسنر بدراسات عن التعليم في الولايات المتحدة بالاشتراك مع ف . ب . باكمان ، فصدر لهما كتاب عن **التعليم العام في ولاية ميريلاند** (١٩١٦) ، و **مدارس جاري** (١٩١٨) . أما كتاب **الكلية الحديثة** (١٩٢٧)، فحوى كثيراً من أفكار واقتراحات إصلاح التعليم الثانوي والعالي. وفي كتاب **الجامعات : الأمريكية والإنجليزية والألمانية** (١٩٣٠)، يُوجِّه فلكسنر نقداً شديداً للاتجاه الوظيفي في مؤسسات التعليم العالي في أمريكا. أما آخر منجزاته التربوية فكان تأسيس وتنظيم المعهد العالي للدراسات العليا في برينستون. ومن مؤلفاته الأخرى : **هل يُقدِّر الأمريكيون التعليم حق قدره** (١٩٢٧) ، و **سيرة حياة هنري بريشت** (١٩٤٣)، و **دانيل كويت جيلمان : مؤسس الجامعة ذات الطابع الأمريكي** (١٩٤٦)، و **الاعتمادات المالية والمؤسسات** (١٩٥٢)، وكتاب سيرة ذاتية بعنوان **أتذكر** وقد أُعيد نشره بعد وفاته بعنوان **أبراهام فلكسنر : سيرة حياة** (١٩٦٢) .

ولا يمكن القول بأن فلكسنر صاحب نظرية تربوية أصيلة ، كما أن انتماءه اليهودي لا يتبدَّى لا في سيرة حياته ولا في كتاباته النظرية ولا ممارساته العملية .

إسحق بركسون (١٨٩١-١٩٧٥)

Isaac Berkson

تربوي أمريكي يهودي وُلد في مدينة نيويورك ، وبدأ عمله في مجال التعليم كمدير للمعهد اليهودي المركزي في نيويورك عام ١٩١٧ . وفيما بين عامي ١٩١٨ و١٩٢٧ ، أشرف على مدارس وبرامج الخدمة العامة التابعة لمكتب التعليم اليهودي لمدينة نيويورك . وفي عام ١٩٢٧ ، قام بتدريس مادة التربية في المعهد الديني اليهودي الذي أُدمج فيما بعد مع كلية الاتحاد العبري . وفي العام نفسه ، تلقى دعوة للقيام بعمل مسح شامل للمدارس اليهودية في فلسطين . وبعد أن أنهى المسح ، مكث هناك حتى عام ١٩٣٥ كمراقب لنظام التعليم اليهودي ، ثم عاد إلى الولايات المتحدة . وفي عام ١٩٣٨ ، قام بتدريس مادة فلسفة التربية في كلية مدينة نيويورك وعُيِّن أستاذاً بها عام ١٩٥٥ .

يُعَدُّ بركسون من أتباع التربية التقدمية التي نادى بها كلٌّ من جون ديوي وكيلباتريك ، إلا أن تقبُّله الفلسفة البرجماتية كان جزئياً . ويُعتبَر كتابه **نظريات في الأمركة : دراسة نقدية مع الإشارة إلى الجماعة اليهودية بالذات** (١٩٢٠) تعليقاً مهماً على نظرية التعددية الثقافية الأمريكية . وفي كتاب **المثال والجماعة** (١٩٥٨) ، يطرح بركسون نظرية الجماعة كوسيلة لمعالجة المشاكل الخاصة بالتعليم اليهودي . وتذهب نظريته هذه إلى القول بأن الجماعات اليهودية المختلفة في العالم تُكوِّن جماعة يسرائيل التي تملك ميراثاً من القيم الثقافية والاجتماعية والروحية الخاصة ، ومن ثم فإن الفرد اليهودي إذا أراد أن تنمو وتزدهر شخصيته فعليه أن يجمع بين ولائه لميراث جماعة يسرائيل (بما في ذلك دولة إسرائيل) وبين مشاركته في المثل العالمية التي تُعتبَر ميراثاً للبشرية . ويُعَدُّ هذا تعبيراً عن وجهة النظر التي تُسمَّى مركزية الدياسبورا ، وهو إيمان أعضاء الجماعات اليهودية بأن ثمة شيئاً ما مشتركاً بينهم ، وأن الدولة الصهيونية لها أهمية خاصة ولكن أهميتها لا تضعها في المركز إذ تظل الجماعات اليهودية بكل تنوعها هي المركز ، ومن ثم يجب الحفاظ على الهويات اليهودية المختلفة .

ولبركسون مجموعة أخرى من الأعمال تشمل **مقدمة لفلسفة تربوية** (١٩٤٠) ، و **التربية تواجه المستقبل** (١٩٤٣) ، و **الأخلاق والسياسة والتربية** (١٩٦٨) .

إسرائيل شيفلر (١٩٢٣-)

Israel Scheffler

فيلسوف وتربوي أمريكي يهودي . وُلد في مدينة نيويورك عام ١٩٢٣ ، وبدأ حياته المهنية في جامعة هارفارد عام ١٩٥٢ ثم عُيِّن أستاذاً للتربية عام ١٩٦١ .

يُعتبَر شيفلر أحد رواد مدرسة التحليل الفلسفي في التربية ، والتي تؤكد أهمية توضيح اللغة والأفكار الأساسية والصيغ المنطقية المستخدمة في التربية أكثر مما تحاول توليف رؤية تربوية كلية من المعتقدات المتاحة . ويُعتبَر كتابه **لغة التربية** (١٩٦٠) من الكتب الرائدة في هذا المجال ، ففيه يحلل الأفكار التربوية من منظور مدى وضوحها والبراهين من منظور مدى صدقها . ومن أعماله الأخرى : **الفلسفة والتربية** (١٩٥٨) ، و **تشريح البحث** (١٩٦٣) ، و **أحوال المعرفة** (١٩٦٧) ، و **العلم والذاتية** (١٩٦٧) .

ولا يتناول شيفلر في كتاباته موضوعات يهودية ، كما لا يُعَدُّ من قادة الفكر التربوي في الولايات المتحدة .

لورنس كرمين (١٩٢٥-)

Lawrence Kremin

تربوي أمريكي يهودي ومَرجع في التربية التقدمية . وُلد في نيويورك ، وبدأ حياته المهنية كمدرس في كلية المعلمين بجامعة كولومبيا عام ١٩٤٩ . واستمر في التدريس بها إلى أن عُيِّن أستاذاً عام ١٩٥٧ . وفي عام ١٩٥٨ ، ترأس قسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية فيها ، وفي عام ١٩٦٧ ، ترأس الجمعية القومية لمدرسي كليات التربية ثم اختير نائباً لرئيس الأكاديمية القومية للتربية . نال جائزة بانكروفت للتاريخ الأمريكي عن كتابه **تحوُّل المدرسة : التقدمية في التربية الأمريكية ١٨٧٦ ـ ١٩٥٧** ، وهي دراسة تمت فيها متابعة حركة التربية التقدمية في الولايات المتحدة .

ولكرمين مؤلفات أخرى مهمة منها : **المدرسة الأمريكية العامة : رؤية تاريخية** (١٩٥١) ، و **الجمهورية والمدرسة : هوراس مان وتربية الرجال الأحرار** (١٩٥٧) ، و **عبقرية التربية الأمريكية** (١٩٦٥) .

ولا يُعَدُّ كرمين من كبار التربويين الأمريكيين أو من أهمهم ، وليست له إسهامات أصيلة في حقل التربية ، كما لا تتناول كتاباته التربوية موضوعات يهودية .

جامعة يشيفا

Yeshiva University

جامعة أمريكية يهودية في نيويورك ، تأسست باندماج معهدين علميين دينيين يهوديين عام ١٩١٥ وانضمام كلية يشيفاه إليهما عام ١٩٢٨ . وسُمِّيت باسمها الحالي عام ١٩٤٥ . ويزيد عدد الطلاب فيها على ستة آلاف ، وتمنح الجامعة درجات في الدراسات الجامعية والعليا . وهي تضم كلية لاهوتية ومعهداً لإعداد المدرسين ، وكلية للدراسات العليا ، وكلية للدراسات اليهودية العليا ، وكلية تربية ، وكلية خدمة اجتماعية ، ومعاهد للرياضيات ، ومعهداً لإعداد المنشدين ، وكلية طب ملحق بها مركز نفسي ومركز للخدمات التربوية ومكتبة ضخمة . وتنشر الجامعة عدة دوريات يهودية متخصِّصة ، وهي أهم مؤسسة تعليمية لليهودية الأرثوذكسية في الولايات المتحدة .

جامعة برانديز

Brandeis University

مؤسسة تعليمية أمريكية يهودية أسسها أعضاء الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ، وسُمِّيت باسم الزعيم الصهيوني القاضي برانديز . وتقع الجامعة في ولاية ماساشوستس ، ولا يختلف تركيبها وبنيتها وأقسامها ومواد الدراسة فيها عن أية جامعة أمريكية أخرى . ويتفاوت مستوى الدراسة فيها من قسم إلى آخر ، كما هو الحال مع معظم الجامعات الأمريكية . وهي جامعة مُعتَرف بها ، ويوجد بها قسم للدراسات اليهودية . ويستطيع طلبة الليسانس بها أن يقضوا سنة من دراستهم في إسرائيل . ويتبع الجامعة معهد دراسات الشرق الأوسط في إسرائيل . ولا تختلف جامعة برانديز في هذا عن الجامعات الأمريكية الأخرى التي لها علاقة بإسرائيل . وتوجد في جامعة برانديز كنيسة بروتستانتية وأخرى كاثوليكية ، ومعبد يهودي ، وهي في هذا لا تختلف أيضاً عن عشرات الجامعات الأمريكية الأخرى . ولعل العنصر اليهودي الوحيد في هذه الجامعة أنها سُمِّيت باسم أحد مشاهير اليهود في الولايات المتحدة ، وأن عدد الطلبة اليهود فيها كبير ، وأن تمويلها يهودي أساساً . وبالتالي ، فهي «مصدر فخر» لليهود الجدد في الولايات المتحدة إذ يعتبرونها مكاناً يمكنهم «استضافة أعضاء الديانات الأخرى فيه» (وهذه هي المصطلحات المستخدمة في أدبيات الجامعة وفي الكتيبات الصادرة عنها) . وتختلف جامعة برانديز تمام الاختلاف عن جامعة يشيفاه ، إذ أن هذه الأخيرة جامعة دينية يهودية ذات هوية أرثوذكسية .

جامعـــــة اليهوديـــة

University of Judaism

مؤسسة تربوية يهودية في لوس أنجلوس (كاليفورنيا) ، أُسِّست عام ١٩٤٧ كمدرسة معلمين وكمدرسة يستطيع فيها الكبار أن يستمروا في حقل الدراسات اليهودية ، ثم أصبحت هذه المدرسة جامعة مستقلة لها مجلس أمناء خاص بها ، وهي تقوم بجمع التبرعات ، وتضم الآن أربع كليات تمنح درجات جامعية :

١ ـ لي كوليج Lee College . وهي كلية عادية تُعد طلابها لإحدى المهن ، وتتضمن مناهجها دراسات في الحضارة الغربية وما يُسمَّى «التراث اليهودي» .

٢ ـ مدرسة ديفيد لِيبر للدراسات العليا David Lieber School of Graduate Studies ، وتمنح شهادة في إدارة الأعمال ، وتُعطي بعض المقررات ذات الطبيعة اليهودية مثل «كيفية إدارة التنظيمات اليهودية» . كما تمنح الكلية أيضاً درجة الماجستير في التربية والدراسات اليهودية والأدب الحاخامي .

٣ ـ مدرسة فنجرهات للتربية Fingerhat School of Education . وتُعد يهوداً تربويين محترفين للاشتراك في برامج الدراسات اليهودية ولتنظيم المقررات والبحوث اليهودية .

٤ ـ مركز كليجان للوسائل التعليمية Clejan Educational Resources Center . وتوجد فيه شكة كومبيوتر ووسائل سمعية وبصرية . وتقع الجامعة في جبال سانت مونيكا في لوس أنجلوس في الولايات المتحدة .

كــــلال (المركــز القـــومي اليهـــودي للتعليـــم والقيـــادة)

Clal (The National Jewish Center for Learnig and Leadership)

«كلال» ، أي «المركز القومي اليهودي للتعليم والقيادة» ، هو مركز أمريكي يهودي أسَّسه عام ١٩٧٤ كلٌ من الحاخام إرفنج جرينبرج ، وإيلي فايزل ، والحاخام ستيفن شو ومقره نيويورك . واسم المركز «كلال» مأخوذ من عبارة «كلال إسرائيل» التي تعني «الجماعة اليهودية التي لا تتجزأ» . والهدف الأساسي للمركز تنمية الحوار اليهودي ، ومحاولة التقريب بين التيارات والحركات العقائدية المتباينة داخل الجماعة اليهودية ، سواء أكانت أرثوذكسية أو محافظة أو إصلاحية أو تجديدية ، وكذلك التغلب على الاختلافات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية التي تعمل على تفتيت أعضاء الجماعة اليهودية . ويقدم كلال عدداً من البرامج الموجَّهة للقيادات اليهودية أو العناصر التي تمتلك إمكانيات قيادية سواء من رجال الدين أو الأكاديميين أو أعضاء الجماعة المتميِّزين . وتهتم هذه البرامج بما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» و«الثقافة اليهودية» ، وبتنمية وعي حقيقي بهما ، كما تهتم بالديانة اليهودية ، وبتعزيز عوامل الوحدة داخل الجماعة اليهودية وتعميق مشاعر الانتماء إليها .

وتشمل برامج كلال :

ـ برنامج شامور Shamor لتعليم القيادات اليهودية . ويتم البرنامج بالتنسيق مع الاتحادات والوكالات اليهودية . وتُقام في إطار هذا البرنامج حلقات دراسية ولقاءات أسبوعية في أكثر من خمسين تجمعاً يهودياً في الولايات المتحدة وكندا .

ـ برنامج شيفرا Chevra . وهو مخصَّص لرجال الدين من الفرق اليهودية الأربع وللأكاديميين من اليهود ، وتتم فيه مناقشة ودراسة القضايا المختلفة التي تشكل عوامل انقسام وفرقة بين أعضاء الجماعة .

ـ زاكور Zachor ، أو مركز أبحاث الإبادة . وهو مخصَّص لإحياء ذكرى الإبادة النازية ، وقد اشترك هذا المركز في تأسيس مجلس الولايات المتحدة التذكاري للإبادة النازية .

ويصدر مركز كلال في مدينة نيويورك بعض الدراسات المتصلة بالأعمال الخيرية والإثنية . وفي عام ١٩٨٣ ، اندمج هذا المركز مع معهد التجربة اليهودية .

معهد الشئون اليهودية

Institute of Jewish Affairs

معهد الدراسات اليهودية مركز بحوث متخصص في الشئون اليهودية أسسه المؤتمر اليهودي العالمي في نيويورك عام ١٩٤١ ، وانتقل إلى لندن عام ١٩٦٦ . وقد لعب المعهد دوراً مهماً في إعداد الأوراق والوثائق اللازمة لتعويض ضحايا النازية من اليهود ، ولمحاكمة مجرمي الحرب من النازيين . ويرصد المعهد كل الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تؤثر في الجماعات اليهودية في العالم وفي إسرائيل . وتوجد به وحدة لدراسة ظاهرة معاداة اليهود واتجاهاتها ، وهي تقوم بجمع المعلومات من خلال الجماعات اليهودية في العالم . وتضم مكتبة المعهد ١٧,٥٠٠ مجلد ومجموعة من أهم الدوريات ، ويضم الأرشيف وثائق وقصاصات صحف تغطي الأعوام الثلاثين الماضية . وينظم المعهد مؤتمرات علمية وحلقات دراسية ومحاضرات ، ويقوم كذلك بنشر كتب تضم وقائع هذه المؤتمرات والمحاضرات . كما ينشر المركز سلسلة من التقارير التي تتناول الموضوعات التي تهم يهود العالم .

وينشر المعهد عدة مجلات من بينها :

١ ـ باترنز أوف برجيدس (أنماط التحيز) Patterns of Prejudice .

٢ ـ سوفييت جويش أفيرز (شئون اليهود السوفييت) Soviet Jewish Affairs .

٣ ـ كريستيان جويش رليشنز (العلاقات اليهودية المسيحية) Christian Jewish Relations .

الأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية

American Academy for Jewish Research

الأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية منظمة من العلماء والحاخامات والمهتمين من غير المتخصصين في الشئون والدراسات اليهودية . تأسَّست عام ١٩٢٠ في ولاية مريلاند بالولايات المتحدة الأمريكية . وتقوم الأكاديمية بعقد لقاءات عامة بصفة دورية لقراءة ومناقشة الأوراق العلمية ، والمشاركة في المشاريع العلمية المشتركة ، ولإصدار الأعمال العلمية ، ولإقامة علاقات تعاون وعمل مع مجموعات أخرى ذات اهتمامات وأهداف مماثلة . وتعقد الأكاديمية اجتماعاً سنوياً آخر يقدم فيه الأعضاء نتائج أعمالهم وأبحاثهم ، والتي تصدر فيما بعد في المجلة السنوية للأكاديمية بروسيدنجز Proceedings التي تأسَّست عام ١٩٣٠ ، وتقوم الأكاديمية كذلك بتمويل إصدار بعض الطبعات ذات الرؤية النقدية للنصوص الدينية اليهودية المهمة . كما تقدم منحاً عديدة للعلماء الشبان الواعدين في حقل الدراسات اليهودية .

أهم مراكز ومعاهد البحوث والمكتبات المعنية بشئون أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا

Leading Research Centers, Research Institutes and Libraries of the Jewish Communities in the U.S.A., England and France

١ ـ الولايات المتحدة الأمريكية :

ـ الجمعية اليهودية الأمريكية : وتأسَّست عام ١٨٩٢ في نيويورك بهدف جمع (والحفاظ على) السجلات الخاصة بالجماعة اليهودية في الولايات المتحدة ومقرها منذ عام ١٩٦٨ جامعة برانديز في ولاية ماساشوستس .

ـ الأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية : وتأسَّست عام ١٩٢٠ في ولاية ميريلاند ، وهي منظمة من المفكرين والحاخامات والمهتمين بالشئون اليهودية .

ـ معهد ليو بايك : منظمة مجلس يهود ألمانيا . وتأسَّست عام ١٩٥٥ في القدس بغرض جمع مواد (والإشراف على) الأبحاث الخاصة بتاريخ الجماعة اليهودية في ألمانيا وغيرها من الدولة الناطقة بالألمانية . وهي تهتم بالفترة التي تبدأ بالانعتاق وتنتهي بإبادة الجماعات اليهودية في وسط أوربا ، ولها أفرع في القدس ولندن ونيويورك .

ـ معهد ييفو للبحوث اليهودية . المنظمة الرئيسية في العالم التي تُجري أبحاثاً باللغة اليديشية : وتأسَّست عام ١٩٢٥ وظل مقرها الرئيسي في فلنا حتى عام ١٩٣٥ ، وانتقل فيما بعد إلى مدينة نيويورك (مقرها الرئيسي الآن) . وقد اهتمت هذه المنظمة بشكل خاص بيهود اليديشية وبجمع ودراسة تراثهم . ومع هجرتهم إلى الدول الاستيطانية ، اتسع اهتمامها بدراسة مشاكل التكيف الثقافي لهم في مجتمعاتهم الجديدة . ومع تضاؤل عدد المتحدثين باليديشية في الولايات المتحدة ، أصبح استخدام الإنجليزية أكثر انتشاراً في أعمال المعهد .

وهناك العديد من المكتبات اليهودية في المعاهد والكليات اليهودية ، بالإضافة إلى وجود أعداد كبيرة من المجلدات اليهودية في المكتبات العامة والجامعات الأمريكية ، ومن أهمها :

ـ مكتبة معهد ييفو للبحوث اليهودية ، وتضم ٣٠٠ ألف مجلد في الموضوعات اليهودية وأكثر من مليوني مستند أرشيفي ، ومقرها نيويورك .

ـ مكتبة كلية اللاهوت اليهودية في أمريكا ، وتضم ٢٢٠ ألف مجلد و٦ آلاف مخطوط ، ومقرها نيويورك .

ـ مكتبة المعهد الديني لكلية الاتحاد العبري في سنسيناتي ، ويضم ٢٠ ألف مجلد ، كما يضم قسم الموسيقى التابع له في نيويورك ٥٠ ألف مجلد .

ـ مكتبة نيويورك العامة ، وتضم ١٢٥ ألف مجلد من الكتب في الموضوعات اليهودية والعبرية .

ـ كما توجد أربع مكتبات يهودية مهمة في لوس أنجلوس ، بالإضافة إلى مجموعة المراجع المعنية بالشئون اليهودية في جامعة كاليفورنيا (فرع لوس أنجلوس) ، والتي تضم ٢٠٠ ألف مجلد . وهناك أيضاً مجموعة من الكتب والمجلدات اليهودية في جامعة هارفارد .

٢ ـ إنجلترا :

ـ معهد الدراسات اليهودية . وهو من أهم المعاهد المتخصِّصة في الشئون اليهودية على مستوى العالم ، ومقره لندن . وهو مرتبط بالمؤتمر اليهودي العالمي ، وينشر عدداً من الكتب والدوريات ، وينظم محاضرات وحلقات دراسية ومؤتمرات .

ـ الجمعية اليهودية التاريخية (تأسست عام ١٨٩٣) .

ـ جمعية الدراسات اليهودية .

وتوجد العديد من المكتبات المتخصِّصة في الشئون اليهودية، من أهمها :

ـ مكتبة موكاتا في يونفيرستي كوليج في لندن .

ـ مكتبة فينر ، وهي متخصصة في النازية والإبادة ومقرها لندن ، وكانت قد تأسَّست عام ١٩٣٤ في أمستردام .

ـ مكتبة كلية اليهود ومقرها لندن .

ـ مكتبة معهد الدراسات اليهودية في لندن . وهي متخصصة في الشئون اليهودية المعاصرة .

ـ القسم العبري للمكتبة البريطانية . ويضم إحدى أهم مجموعات الكتب العبرية في العالم .

ـ مكتبة باركس في جامعة ساوث هامبتون . وهي متخصصة في موضوع واحد فقط هو معاداة اليهود .

ـ كما ينظم مجلس الكتاب اليهودي سنوياً «أسبوع الكتاب اليهودي» .

٣ ـ فرنسا :

ـ مركز التوثيق اليهودي المعاصر . وهو متخصِّص في البحوث الخاصة بفترة الإبادة في فرنسا ، كما يضم مكتبة وأرشيفاً ، ومقره باريس .

ـ مركز الدراسات والبحوث حول مسألة المعاداة المعاصرة لليهود ، واختصاره سيراك CERAC . وهو مرتبط بمركز الدراسات اليهودية في لندن ومتخصص في دراسة أنماط معاداة اليهود في الوقت الحاضر .

ـ مركز المعلومات والتوثيق بشأن إسرائيل والشرق الأوسط ، وهو متخصص في توفير المعلومات عن إسرائيل والشرق الأوسط .

ومن أهم المكتبات في باريس :

ـ مكتبة الأليانس إسرائيليت يونيفرسل . وهي أهم مكتبة متخصصة في الشئون اليهودية في أوربا .

ـ مكتبة ميديم اليديشية .

ـ مكتبة المعهد الديني اليهودي في فرنسا .

كما يضم المجلس الكنسي المركزي ، والمجلس الكنسي لباريس والأليانس إسرائيليت يونيفرسل ، مجموعات أرشيفية . وينظم قسم تعليم الشباب اليهودي ديس (DESS) أسبوعاً للكتاب اليهودي كل عام . والله أعلم .

مطابع الشروق

القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت.٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

